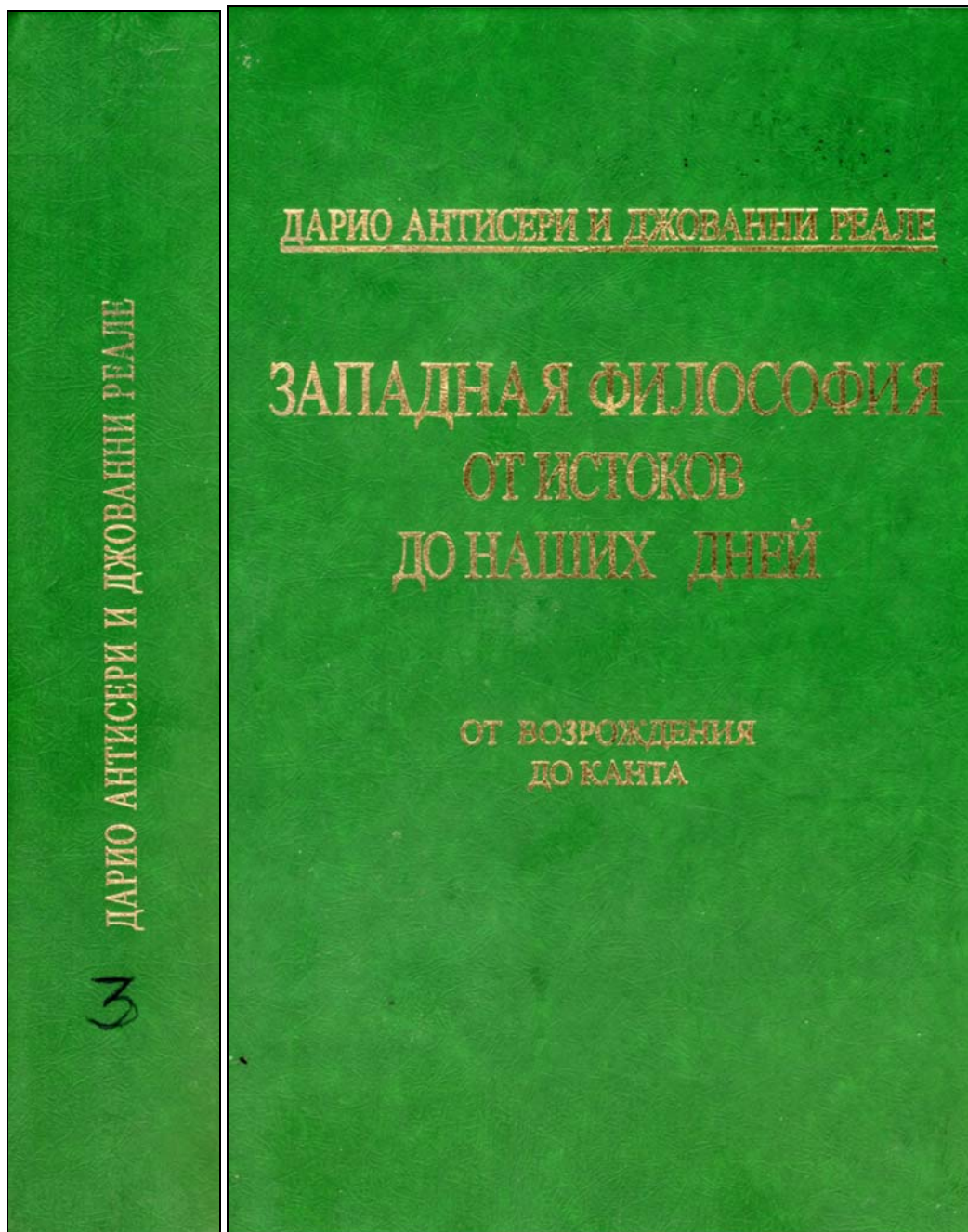


Электронная версия книги: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru ||
yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Иср# 75088656 || Библиотека:
<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - вверху
update 03.04.07



Дарио Антисери и Джованни Реале
ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ
ОТ ИСТОКОВ ДО
НАШИХ ДНЕЙ
ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ ДО КАНТА
В переводе и под редакцией С. А. Мальцевой
ПНЕВМА 2002

ББК 87.3.-4 Ит А. 31

Охраняется Законом об авторском праве.

Воспроизведение всей книги или любой ее части будет преследоваться по закону.

D. Antiseri — G. Reale, Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi

© Copyright by Editrice LA SCUOLA, Brescia (ITALIA) 1983-1994

D. Antiseri — G. Reale, Storia della filosofia

© Copyright by Editrice LA SCUOLA, Brescia (ITALIA) 1997

A 31

Д. Антисери и Дж. Реале

Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / В переводе и под редакцией С. А. Мальцевой. С-Петербург, «Пневма», 2002, 880 с, с ил.

ISBN 5-901151-05-4

Учебное пособие "Западная философия. От Возрождения до Канта" является переводом второй книги многотомного итальянского издания. В нем подытожены результаты исследований европейских историков философии. Издание имеет контрольно-обучающий характер, включает в себя документы, фрагменты текстов мыслителей различных эпох, материалы справочного характера, хронологические таблицы, биографии, именной указатель. Предназначено для студентов, аспирантов, преподавателей вузов и лицеев гуманитарного профиля, а также для всех, самостоятельно изучающих историю развития научных и философских идей.

© С. А. Мальцева

© Издательство «Пневма»

Электронное оглавление

Электронное оглавление.....	4
Список иллюстраций.....	13
Список текстов.....	14
Оглавление	16
Оглавление	16
Часть 1. ГУМАНИЗМ И ВОЗРОЖДЕНИЕ	23
Глава 1. МЫСЛЬ ЭПОХИ ГУМАНИЗМА И ВОЗРОЖДЕНИЯ И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ.....	23
Историографическое значение термина «гуманизм»	23
Историографическое значение термина «Возрождение»	26
Хронологические границы и существенные характеристики гуманистико-возрожденческого периода.....	27
Восточные и языческие «пророки» и «маги» как основатели теологической и философской мысли: Гермес Трисмегист, Зороастр и Орфей.....	28
Отличие критико-исторического уровня гуманистической мысли латинской традиции от греческой	28
Гермес Трисмегист и Corpus Hermeticum в их исторической реальности и возрожденческой интерпретации	29
Гермес Трисмегист	29
Зороастризм эпохи Ренессанса	31
Орфей Ренессанса	32
Глава 2. ИДЕИ И ТЕНДЕНЦИИ ГУМАНИСТИКО-ВОЗРОЖДЕНЧЕСКОЙ МЫСЛИ.....	32
Дискуссии по проблемам морали и неопикуреизма	32
Начала гуманизма	32
Этико-политические дебаты гуманистов кватроченто Л. Бруни, П. Браччолини, Л. Б. Альберти	34
Неопикуреизм Лоренцо Валла	35
Возрожденческий неоплатонизм	36
Краткие сведения о платоновской традиции и византийских ученых XV века	36
Николай Кузанский: ученое незнание в отношении к бесконечному	37
Николай Кузанский	38
Марсилио Фичино и платоновская Академия во Флоренции.....	41
Пико делла Мирандола между платонизмом, аристотелизмом, Каббалой и религией	43
Франческо Патрици	46
Проблемы аристотелевской традиции в эпоху гуманизма.....	46
Пьетро Помпонаци и споры о бессмертии	47
Возрождение скептицизма	49
Новая жизнь эллинистической философии	49
Мишель Монтень и скептицизм как основа мудрости	49
Глава 3. ВОЗРОЖДЕНИЕ И ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ.....	50
Возрождение и религия	50
Эразм Роттердамский и «философия Христа»	50
Мартин Лютер.....	52
Мартин Лютер.....	52
Ульрих Цвингли, реформатор из Цюриха	55
Кальвин и Женевская реформа	56
Другие теологи реформации и представители протестантизма.....	57
Контрреформация и католическая реформа	58
Историографические концепции контрреформации и католической реформы	58
Тридентский Собор	59
Новое появление схоластики	60
Возрождение и политика.....	60
Никколо Макиавелли и теоретизация автономии политики	60
Никколо Макиавелли.....	61
Жан Боден и абсолютизм власти государства.....	66
Гуго Гроций и обоснование естественного права	66
Часть 2. ВЕРШИНЫ И ДОСТИЖЕНИЯ ВОЗРОЖДЕНЧЕСКОЙ МЫСЛИ ЛЕОНАРДО, ТЕЛЕЗИО, БРУНО, КАМПАНЕЛЛА	69
Глава 4. ЧЕТЫРЕ ВЫДАЮЩИЕСЯ ЛИЧНОСТИ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ: ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ, БЕРНАРДИНО ТЕЛЕЗИО, ДЖОРДАНО БРУНО И ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛА.....	69
Леонардо: природа, наука и искусство	69
Механическое строение природы.....	69
Леонардо да Винчи	69
Леонардо между Возрождением и Новым временем.....	70
«Умозрительное рассуждение» и «опыт»	71
Бернардино Телезио: исследование природы согласно ее собственным принципам	72
Жизнь и творчество	72
Новизна физики Телезио	73
Собственные принципы природы	73
Человек как природная реальность	74

Природная мораль (этика).....	74
Божественная трансценденция и душа как сверхчувственное существо.....	74
Джордано Бруно: религия как метафизика бесконечного и «героический энтузиазм».....	75
Жизнь и творчество.....	75
Характеристика основных идей Бруно.....	76
Искусство запоминания (мнемотехника) и магико-герметическое искусство.....	77
Вселенная Бруно и ее значение.....	77
Бесконечность Всего и смысл, который Бруно сообщил коперниканской революции.....	79
«Героические энтузиасты».....	79
Заключение.....	80
Томмазо Кампанелла: натурализм, магия и тревожное ожидание всеобщей реформы.....	80
Жизнь и творчество.....	80
Природа и смысл философского познания и переосмысление сенсуализма Телезио.....	81
Самопознание.....	82
Метафизика Кампанеллы: три первоосновы бытия.....	83
Панпсихизм и магия.....	84
«Город Солнца».....	84
Заключение.....	85
Часть 3. НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ.....	85
Глава 5. НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ.....	86
Общая характеристика.....	86
Формирование нового типа знания, требующего союза науки и техники.....	88
Ученые и ремесленники.....	88
Новая «форма знания» и новая «фигура ученого».....	89
Оформление научного инструментария и его использования.....	90
Научная революция и магико-герметическая традиция.....	91
Присутствие и отторжение магико-герметической традиции.....	91
Характеристики астрологии и магии.....	92
И. Рейхлин и каббалистическая традиция; Агриппа: «белая магия» и «черная магия».....	93
Ятрохимическая программа Парацельса.....	94
Три итальянских «мага»: Фракасторо, Кардано, делла Порта.....	95
Николай Коперник и новая парадигма гелиоцентрической теории.....	97
Философское значение «коперниканской революции».....	97
Николай Коперник.....	97
Николай Коперник: формирование ученого.....	98
Коперник: общественная деятельность.....	99
«Первое повествование» Ретика и инструментальная интерпретация Оссиандером деятельности Коперника.....	99
Реализм и неоплатонизм Коперника.....	100
Проблемы астрономии до Коперника.....	101
Теория Коперника.....	101
Коперник и отношения между традицией и революцией.....	102
Тихо Браге: ни старая расстановка Птолемея, ни нововведения великого Коперника.....	103
Тихо Браге: улучшение инструментария и техники наблюдений.....	103
Тихо Браге отрицает существование материальных сфер.....	103
Ни Птолемей, ни Коперник.....	104
Система Тихо Браге (из книги: Томас Кун. Коперниканская революция. Турин, 1972).....	104
Система Тихо Браге: реставрация с семенами революции.....	105
Система Коперника (из книги: Паоло Росси. Научная революция от Коперника до Ньютона. Турин, 1973).....	105
Иоганн Кеплер: переход от «круга» к «эллипсу» и математическая систематизация теории Коперника.....	106
Кеплер — преподаватель в Граце: <i>Mysterium cosmographicum</i>	106
Иоганн Кеплер.....	107
Кеплер — придворный математик в Праге: «Новая астрономия» и «Диоптрика».....	107
Кеплер в Линце: «Рудольфинские таблицы» и «Гармония мира».....	108
«Космографическая тайна»: в поисках божественного математического порядка небес.....	109
От «круга» к «эллипсу». «Три закона Кеплера».....	110
Солнце как причина движения планет.....	111
Драма Галилея и основание современной науки.....	112
Галилео Галилей: жизнь и творчество.....	112
Галилео Галилей.....	112
Галилей и вера в подзорную трубу.....	114
«Звездный вестник» и подтверждение системы Коперника.....	115
Эпистемологические корни разногласия между Галилеем и Церковью.....	116
Реализм Галилея против инструментализма Беллармино.....	117
Несоразмерность науки и веры.....	118
Первый суд.....	119
«Диалог о двух главнейших системах» и поражение космологии Аристотеля.....	120
Второй суд: осуждение и отречение.....	122
Последняя большая работа.....	123
Галилеевский образ науки.....	124
Проблема метода: «чувственный опыт» и (или?) «необходимые доказательства».....	127

«Опыт» — это «эксперимент»	128
Роль мысленных экспериментов	128
Система мира, методология и философия в творчестве Исаака Ньютона	129
Философское значение творчества Ньютона	129
Жизнь и творчество	130
Исаак Ньютон	130
«Правила философствования» и «онтология», которую они предполагают	132
Порядок мира и существование Бога	133
«Гипотез не измышляю»	133
Великий мировой механизм	134
Механика Ньютона как программа исследований	135
Открытие исчисления бесконечно малых величин и спор с Лейбницем	135
Ньютон (тексты)	137
Четыре правила экспериментального метода	137
Бог и мировой порядок	138
Науки о жизни	138
Развитие анатомических исследований	138
Уильям Гарвей: открытие кровообращения и биологический механицизм	139
Уильям Гарвей	139
Франческо Реди против теории самозарождения	140
Академии и научные общества	140
Академия Линчеи и академия Чименто	140
Лондонское Королевское общество и Королевская академия наук во Франции	142
Часть 4. БЭКОН И ДЕКАРТ. РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ И СОЦИАЛЬНОМ АСПЕКТАХ В СРАВНЕНИИ С НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИЕЙ.....	143
Глава 6. ФРЭНСИС БЭКОН, ФИЛОСОФ ПРОМЫШЛЕННОЙ ЭРЫ	143
Фрэнсис Бэкон: жизнь и деятельность	143
Фрэнсис Бэкон	144
Почему Бэкон критикует магов и алхимиков	146
Почему Бэкон критикует традиционную философию	147
Почему Бэкон критикует традиционную логику	147
Антиципации и интерпретации природы	148
Теория идолов	149
Социология познания, герменевтика и эпистемология	150
Цель науки: открытие «форм»	150
Индукция путем элиминации	151
Experimentum crucis («Решающий аргумент»)	152
Бэкон против чистого техницизма	153
Глава 7. ДЕКАРТ — ОСНОВАТЕЛЬ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ	153
Жизнь и творчество	154
Рене Декарт	155
Опыт крушения культуры	156
Правила метода	158
Сомнение как метод	159
Cogito ergo sum	160
Существование и роль Бога	161
Мир как машина	163
Революционные последствия механицизма	165
Рождение «аналитической геометрии»	165
Душа и тело	167
Правила морали	168
Декарт (тексты)	169
Правила метода	169
Правила нового метода	169
Новая математическая модель знания	169
Применение метода к философии	169
Cogito ergo sum	170
Душа и тело	170
Часть 5. ВЕЛИКИЕ МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПОСТРОЕНИЯ. ОККАЗИОНАЛИЗМ, СПИНОЗА И ЛЕЙБНИЦ.....	171
Глава 8. МЕТАФИЗИКА ОККАЗИОНАЛИЗМА И МАЛЬБРАНШ	171
Предшественники окказионализма	171
Мальбранш и развитие окказионализма	172
Жизнь и сочинения Мальбранша	172
Постижение истины и видение вещей в Боге	172
Отношения между душой и телом	174
Всё в Боге	175
Значение философии Мальбранша	176

Глава 9. СПИНОЗА И МЕТАФИЗИКА МОНИЗМА И ПАНТЕИСТИЧЕСКОГО ИММАНТЕИЗМА.....	176
Жизнь и сочинения Спинозы	176
Геометрический порядок	179
«Субстанция», или Бог Спинозы	179
«Атрибуты»	181
Модусы	181
Бог и мир, или же natura naturans и natura naturata	182
Познание.....	183
Три рода познания	183
Адекватное познание любой реальности подразумевает Бога.....	184
В формах адекватного познания нет места для случайности, все оказывается необходимым	184
Моральные следствия адекватного познания.....	185
Нравственный идеал Спинозы и amor dei intellectualis.....	185
Геометрический анализ страстей	185
Попытка Спинозы встать «по ту сторону добра и зла».....	186
Познание как освобождение от страстей и основа добродетели	186
Познание sub specie aeternitatis и amor Dei intellectualis	187
Концепции религии и государства Спинозы	187
Государство как гарантия свободы	188
Глава 10. ЛЕЙБНИЦ; МЕТАФИЗИКА ПЛЮРАЛИЗМА И ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ	189
Жизнь и сочинения Лейбница	189
«Финализм» и «субстанциальные формы».....	192
Новое значение «финализма»	192
Новое значение субстанциальных форм.....	193
Опровержение механицизма и учение о монадах	194
«Примечательная ошибка» Декарта.....	194
Следствия из открытия Лейбница	195
Природа монады	196
Каждая монада представляет вселенную.....	197
Принцип тождества неразличимых.....	198
Закон непрерывности и его метафизическое значение.....	198
Монады и строение вселенной	199
Объяснение материальности и телесности монад.....	199
Объяснение строения живых организмов.....	199
Отличие духовных монад от остальных	200
Предустановленная гармония	201
Бог и лучший из возможных миров	202
Истины разума, истины факта и принцип достаточного основания	203
Теория познания: виртуально врожденные идеи как новая форма «припоминания».....	204
Часть 6. РАЗВИТИЕ ЭМПИРИЗМА.....	207
Глава 11. ТОМАС ГОББС: ТЕОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО АБСОЛЮТИЗМА	207
Жизнь и сочинения Гоббса	207
Томас Гоббс.....	208
Концепция философии и ее разделов	208
Номинализм, конвенцианизм и чувственный опыт у Гоббса.....	211
Принцип телесности и механицизм	212
Теория абсолютного государства	213
«Левиафан» и выводы из философии Гоббса	215
Левиафан	216
Гоббс (тексты).....	217
Рассуждать значит рассчитывать	217
Три закона природы	217
Глава 12. ДЖОН ЛОКК И СОЗДАНИЕ КРИТИЧЕСКОГО ЭМПИРИЗМА	218
Жизнь и сочинения Локка	218
Джон Локк	219
Задача и программа «Опыта о человеческом разуме»	219
Принцип опыта и критика теории врожденных идей	220
Учение Локка об идеях и его общая основа	222
Критика идеи субстанции, сущности и универсалий и язык науки.....	224
Познание, его значение и границы	225
Вероятность и вера	227
Морально-политическая доктрина	227
Религия, разум и вера	228
Заключение.....	229
До/сон Локк (тексты).....	229
Ошибочно полагать, что в душе наличествуют врожденные принципы	229
Недостаточность аргумента всеобщего согласия	229
Идея — объект мысли	230
Два источника человеческого познания	230
Так называемые спекулятивные принципы не суть предмет всеобщего согласия	230

Три вида телесных качеств	230
Врожденных практических принципов не существует	230
Собственность.....	230
Глава 13. ДЖОРЖ БЕРКЛИ: ГНОСЕОЛОГИЯ НОМИНАЛИЗМА В РОЛИ ОБНОВЛЕННОЙ АПОЛОГЕТИКИ	231
Жизнь и научное наследие Беркли	231
Джорж Беркли.....	232
«Философские заметки» и «программа исследований» Беркли	233
Теория зрения и мысленное конструирование «предметов»	235
Объектами нашего знания являются идеи, а они суть ощущения	236
Почему абстрактные идеи являются иллюзией.....	237
Различие между первичными и вторичными качествами ложно.....	237
Критика идеи материальной субстанции.....	238
Великий принцип: <i>esse est percipi</i>	239
Бог и законы природы	239
Беркли — предшественник Маха	240
Джорж Беркли (тексты).....	242
Идеи суть предметы нашего познания.....	242
<i>Esse est percipi</i> — существовать значит воспринимать	242
Абстрактные идеи иллюзорны	243
Критика разведения первичных и вторичных качеств	243
Критика идеи моральной субстанции	243
Глава 14. ДЭВИД ЮМ И ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ЭПИЛОГ ЭМПИРИЗМА.....	244
Жизнь и сочинения Юма.....	244
«Новое поприще философии», или «наука о человеческой природе»	245
Дэвид Юм	245
Впечатления и идеи. Принцип ассоциации	246
Отрицание общих понятий и номинализм Юма	247
Отношения между идеями и «факты».....	248
Критика понятия причинности	249
Критика материальной и духовной субстанций.....	250
Теория аффектов и отрицание свободы и практического разума.....	252
Внерациональная основа нравственности	252
Религия и ее иррациональная основа	254
Вырождение эмпиризма в скептический разум	255
Часть 7. ПАСКАЛЬ И ВИКО: ДВА МЫСЛИТЕЛЯ ПРОТИВ ТЕЧЕНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ.....	256
Глава 15. ЛИБЕРТИНИЗМ. ГАССЕНДИ: СКЕПТИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ И ЗАЩИТА РЕЛИГИИ. ЯНСЕНИЗМ И ПОР-РОЯЛЬ.....	256
Либертинизм	256
Либертинизм эрудитов и светский либертинизм	256
Пьер Гассенди: эмпирик-скептик в защиту религии	257
Полемика против аристотелевско-схоластической традиции.....	257
Гассенди против Картезия	258
Почему и как Гассенди возвращается к Эпикуру	258
Янсенизм и Пор-рояль.....	259
Янсений и янсенизм.....	259
Логика и лингвистика Пор-Рояля.....	259
Глава 16. БЛЕЗ ПАСКАЛЬ. АВТОНОМИЯ РАЗУМА, НИЧТОЖЕСТВО И ВЕЛИЧИЕ ЧЕЛОВЕКА. ДАР ВЕРЫ И ЕГО РАЗУМНОСТЬ.....	260
Стрость к науке	260
Блез Паскаль.....	260
«Первое» и «второе» обращение	261
Паскаль в Пор-Рояле.....	262
«Письма к провинциалу»	262
Научный разум между традицией и прогрессом	263
Идеал научного знания и правила построения аргументации	264
<i>Esprit de geometrie</i> и <i>esprit de finesse</i> дух геометрии и дух утонченности.....	264
«Дивертисмент»	265
«Без Христа не постичь ни жизни, ни смерти, ни Бога, ни себя»	266
Против «Картезия, бесполезного и неточного»	267
«Спорим на Бога?».....	267
Глава 17. ДЖАМБАТТИСТА ВИКО И ОБОСНОВАНИЕ «СОТВОРЕННОГО ЛЮДЬМИ ГРАЖДАНСКОГО МИРА».....	268
Жизнь и сочинения	268
Джамбаттиста Вико	268
Границы знания «новых философов»	269
<i>Verum-Factum</i> и открытие новой истории	270

Вико против истории философов	271
Вико против истории историков	271
«Четыре автора» Вико	272
Единство и различия философии и филологии	272
Истина, которой философия оснащает филологию	273
Точность, сообщаемая филологией философии	274
Люди как герои истории и гетерогенность целей	275
Три возраста истории	275
Язык, поэзия и миф	276
Провидение и смысл истории	278
Исторические колебания	278
Вико (тексты)	279
Философия и филология как основные разделы новой науки	279
Национальная спесь и высокомерие ученых	279
Философия и основания истины	279
Филология и основания достоверного	280
Принципы поэтической теологии и исторической мифологии	281
Сущность мифов	281
4. Происхождение языков и всеобщий этимологический принцип	282
Часть 8. РАЗУМ В КУЛЬТУРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ	283
Глава 18. РАЗУМ В КУЛЬТУРЕ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ	283
Девиз эпохи просвещения: «имей мужество пользоваться собственным умом»	283
Просветители о разуме	283
«Просветительский разум» против метафизических систем	284
Атака на «суеверия» «позитивных» религий	285
«Разум» и естественное право	286
Просвещение и буржуазия	287
Как просветители распространяли «свет»	288
Просвещение и Неоклассицизм	289
Просвещение, истории и традиции	290
Пьер Бейль: задача историка — в выявлении ошибок	291
Часть 9. РАЗВИТИЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО РАЗУМА ВО ФРАНЦИИ, АНГЛИИ,	
ГЕРМАНИИ И ИТАЛИИ	293
Глава 19. ПРОСВЕЩЕНИЕ ВО ФРАНЦИИ	293
Энциклопедия	293
Цели и принципы «Энциклопедии»	295
Д'Аламбер и философия как «наука о фактах»	296
«Философский век» и «век эксперимента и анализа»	296
Д'Аламбер	296
Деизм и естественная мораль	298
Дени Дидро: от деизма к материализму	299
Деизм против атеизма и позитивной религии	299
Всё есть материя в движении	300
Кондильяк и гносеология сенсуализма	301
Жизнь и творчество	301
Ощущение как основа познания	302
«Статуя, внутренне устроенная, как мы», и построение человеческих функций	303
Вредный «жаргон» метафизиков и хорошо составленный язык науки	304
Традиция и воспитание	305
Просветительский материализм: Ламерти, Гельвеций, Гольбах	305
Ламетри и его труд «Человек-машина»	305
Гельвеций: ощущение как начало умственных способностей, а интерес — начало морали	307
Гольбах: «Человек — это творение природы»	308
Вольтер: борьба за терпимость	309
Жизнь и творчество Вольтера	309
Защита деизма от атеизма и теизма	312
«Защита человечества» от «возвышенного мизантропа» Паскаля	313
Против Лейбница и его «лучшего из возможных миров»	314
Основы веротерпимости	315
«Дело Каласа» и «Трактат о веротерпимости»	316
Монтескье: условия свободы и правовое государство	317
Жизнь и сочинения Монтескье	317
Соображения об исключительном значении наук	318
Монтескье	318
«Персидские письма»	319
«О духе законов»	320
Разделение властей — это когда одна власть может остановить другую	322
Жан-Жак Руссо: просветитель-«еретик»	322
Жизнь и сочинения	322

Человек в «естественном состоянии»	324
Руссо против энциклопедистов	326
Руссо-просветитель	327
«Общественный договор»	328
«Эмиль», или Педагогический путеводитель	329
Естественность религии	331
Глава 20. АНГЛИЙСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ	333
Спор о деизме и религии откровения	333
Джон Толанд: христианство без тайн	333
Сэмюэль Кларк и доказательство существования необходимого и независимого Существа	334
Энтони Коллинз и защита «свободомыслия»	334
Мэтью Тиндаль и сведение Откровения к естественной религии	335
Джозеф Батлер: естественная религия фундаментальна, но это не все	336
Этика английского просвещения	337
Шефтсбери и автономия морали	337
Фрэнсис Хатчесон: наилучшее действие обеспечивает наибольшее счастье наибольшему числу людей	339
Дэвид Гартли: «физика разума» и этика на психологической основе	340
Бернард Мандевиль и «Басня о пчелах, или пороки частных лиц — блага для общества»	340
Когда частный порок становится общественной добродетелью	340
Когда частная добродетель ведет общество к гибели	341
Бернард Мандевиль (тексты)	342
Частные пороки и общественные добродетели	342
«Шотландская школа» «здравого смысла»	344
Томас Рид: человек как культурное животное	344
Рид и теория интеллекта	345
Рид: реализм и здравый смысл	345
Дугальд Стюарт и условия философской аргументации	346
Томас Браун: философия духа и искусство сомнения	347
Глава 21. НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ	347
Немецкое Просвещение: характеристики, предшественники, социокультурная среда	347
Характеристики	347
Источники	348
Э. В. фон Чирнгауз: <i>ars inveniendi</i> как вера в разум	348
Самюэль Пуфендорф: естественное право и проблема разума	348
Христиан Томазий: различие между правом и моралью	348
Пиеизм и его связи с Просвещением	349
Фридрих II и политическая ситуация	349
«Энциклопедия знания» Христиана Вольфа	349
Александр Баумгартен и обоснование эстетической систематики	351
Герман Самюэль Реймарус: натуральная религия против религии откровения	352
Мозес Мендельсон и существенное различие между религией и государством	352
Готхольд Эфраим Лессинг и «Страсть к истине»	353
Лессинг и проблема эстетики	353
Готхольд Эфраим Лессинг	353
Лессинг и проблема религии	354
Глава 22. ИТАЛЬЯНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ	355
Истоки Итальянского Просвещения	355
Антиклерикализм Пьетро Джанноне	355
Людовико А. Муратори и защита «хорошего вкуса», т. е. критического взгляда на вещи	356
Просветители Ломбардии	357
Пьетро Верри: «Добро рождается из зла»	357
Алессандро Верри: недоверие — «ласточка истины»	358
Чезаре Беккариа: против пыток и смертной казни	359
Беккариа (тексты)	359
Против смертной казни	359
Неаполитанское Просвещение	361
Антонио Дженовези: первый итальянский профессор политической экономии	361
Фердинандо Галиани: автор трактата «О деньгах»	362
Гаэтано Филанджери: разумные и универсальные законы должны учитывать состояние нации	362
Часть 10. КАНТ И ОБОСНОВАНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ	364
Иммануил Кант	364
Глава 23. КАНТ И ПОВОРОТ К ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКЕ	364
Жизненный путь и сочинения Канта	364
Сочинения Канта	365
Сочинения критического периода:	365
Духовная перспектива докритического периода	366
«Великий свет» 1769 г. и Диссертация 1770 г.	367
«Критика чистого разума»	367
«Коперниканская революция» Канта	368
Трансцендентальная эстетика (теория чувственного познания и априорных форм)	370

Трансцендентальная аналитика и теория априорных форм рассудочного познания.....	371
Категории и их дедукция.....	371
<i>Cogito</i> , или трансцендентальная апперцепция.....	372
Трансцендентальный схематизм и трансцендентальное обоснование ньютоновской физики.....	373
Различие между феноменом и ноуменом (вещью в себе).....	373
Трансцендентальная диалектика.....	374
Способность разума в специфическом смысле и идеи разума в кантианском смысле.....	374
Рациональная психология и паралогизмы разума.....	375
Рациональная космология и антиномии разума.....	375
Рациональная теология и традиционные доказательства существования Бога.....	376
Регулятивное использование идей разума.....	377
«Критика практического разума» и кантианская этика.....	377
Понятие «практического разума» и цель новой «Критики».....	377
Моральный закон как категорический императив.....	378
Сущность категорического императива.....	379
Формулы категорического императива.....	379
Свобода как условие и основание морального закона.....	379
Принцип автономии морали и его смысл.....	380
Моральное благо и типология суждения.....	381
Страница рукописи Канта.....	382
«Ригоризм» и кантианский гимн долгу.....	382
Постулаты практического разума и примат его над чистым разумом.....	382
«Критика способности суждения».....	383
Положение третьей «Критики» по отношению к двум предыдущим.....	383
Способность суждения определяющая и способность суждения рефлектирующая.....	383
Эстетическая способность суждения.....	384
Понятие возвышенного.....	384
Телеологическая способность суждения и выводы из «Критики способности суждения».....	385
Звездное небо надо мной и моральный закон во мне.....	385
Кант (тексты).....	386
«Критика чистого разума» О различении аналитических и синтетических суждений.....	386
Аналитические суждения.....	386
Апостериорные синтетические суждения.....	386
Синтетические априорные суждения.....	386
Математика основана на синтетических априорных суждениях.....	387
Физика основана на априорных синтетических суждениях.....	387
И метафизика должна основываться на синтетических априорных суждениях.....	388
Главная проблема чистого разума.....	388
Коперниканская революция Канта.....	389
Человеческая способность познавать не может выйти за пределы возможного опыта.....	389
Безусловное как предмет метафизики.....	389
Безусловное доступно человеку только в сфере чистого разума.....	390
В каком смысле можно правильно осмыслить свободу.....	390
Критическое ограничение научного знания дает пространство для веры.....	390
Трансцендентальная эстетика.....	391
Пространство и время как чистые априорные формы интуиции.....	391
Из пространства как чистой интуиции происходят другие синтетические знания.....	392
Время как чистая априорная интуиция.....	392
Трансцендентальная эстетика: общие наблюдения.....	393
Пространство и время как чистые интуиции лежат в основе синтетических априорных суждений.....	393
Трансцендентальная аналитика.....	393
Синтез лежит в основе любого познания.....	394
Чистые понятия рассудка, или категории.....	394
Таблица категорий.....	394
Трансцендентальная дедукция категорий.....	394
Возможность синтетического объединения множества вообще.....	395
Изначально синтетическое единство чистой априорной апперцепции.....	395
Принцип синтетического единства апперцепции как высший принцип использования интеллекта.....	395
Что такое объективное единство самосознания.....	396
Функция категории — в применении к предметам опыта.....	396
ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА.....	397
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ.....	405

Список иллюстраций

Гермес Трисмегист	29
Николай Кузанский	38
Мартин Лютер.....	52
Никколо Макиавелли.....	61
Леонардо да Винчи.....	69
Николай Коперник.....	97
Система Тихо Браге (из книги: Томас Кун. Коперниканская революция. Турин, 1972).....	104
Система Коперника (из книги: Паоло Росси. Научная революция от Коперника до Ньютона. Турин, 1973)	105
Иоган Кеплер	107
Галилео Галилей	112
Исаак Ньютон.....	130
Уильям Гарвей	139
Фрэнсис Бэкон	144
Рене Декарт	155
Томас Гоббс.....	208
Левиафан	216
Джон Локк	219
Джорж Беркли.....	232
Дэвид Юм	245
Блез Паскаль.....	260
Джамбаттиста Вико	268
Д'Аламбер.....	296
Монтескье.....	318
Готхольд Эфраим Лессинг	353
Иммануил Кант	364
Страница рукописи Канта.....	382

Список текстов

Ньютон (тексты).....	137
Четыре правила экспериментального метода.....	137
Бог и мировой порядок.....	138
Декарт (тексты).....	169
Правила метода.....	169
Правила нового метода.....	169
Новая математическая модель знания.....	169
Применение метода к философии.....	169
Cogito ergo sum.....	170
Душа и тело.....	170
Гоббс (тексты).....	217
Рассуждать значит рассчитывать.....	217
Три закона природы.....	217
До/сон Локк (тексты).....	229
Ошибочно полагать, что в душе наличествуют врожденные принципы.....	229
Недостаточность аргумента всеобщего согласия.....	229
Идея — объект мысли.....	230
Два источника человеческого познания.....	230
Так называемые спекулятивные принципы не суть предмет всеобщего согласия.....	230
Три вида телесных качеств.....	230
Врожденных практических принципов не существует.....	230
Собственность.....	230
Джорж Беркли (тексты).....	242
Идеи суть предметы нашего познания.....	242
Esse est percipi — существовать значит воспринимать.....	242
Абстрактные идеи иллюзорны.....	243
Критика разведения первичных и вторичных качеств.....	243
Критика идеи моральной субстанции.....	243
Вико (тексты).....	279
Философия и филология как основные разделы новой науки.....	279
Национальная спесь и высокомерие ученых.....	279
Философия и основания истины.....	279
Филология и основания достоверного.....	280
Принципы поэтической теологии и исторической мифологии.....	281
Сущность мифов.....	281
4. Происхождение языков и всеобщий этимологический принцип.....	282
Бернард Мандевиль (тексты).....	342
Частные пороки и общественные добродетели.....	342
Беккария (тексты).....	359
Против смертной казни.....	359
Кант (тексты).....	386
«Критика чистого разума» О различении аналитических и синтетических суждений.....	386
Аналитические суждения.....	386
Апостериорные синтетические суждения.....	386
Синтетические априорные суждения.....	386
Математика основана на синтетических априорных суждениях.....	387
Физика основана на априорных синтетических суждениях.....	387
И метафизика должна основываться на синтетических априорных суждениях.....	388
Главная проблема чистого разума.....	388
Коперниканская революция Канта.....	389
Человеческая способность познавать не может выйти за пределы возможного опыта.....	389
Безусловное как предмет метафизики.....	389
Безусловное доступно человеку только в сфере чистого разума.....	390
В каком смысле можно правильно осмыслить свободу.....	390
Критическое ограничение научного знания дает пространство для веры.....	390
Трансцендентальная эстетика.....	391
Пространство и время как чистые априорные формы интуиции.....	391
Из пространства как чистой интуиции происходят другие синтетические знания.....	392
Время как чистая априорная интуиция.....	392
Трансцендентальная эстетика: общие наблюдения.....	393
Пространство и время как чистые интуиции лежат в основе синтетических априорных суждений.....	393
Трансцендентальная аналитика.....	393
Синтез лежит в основе любого познания.....	394
Чистые понятия рассудка, или категории.....	394
Таблица категорий.....	394
Трансцендентальная дедукция категорий.....	394
Возможность синтетического объединения множества вообще.....	395
Изначально синтетическое единство чистой априорной апперцепции.....	395
Принцип синтетического единства апперцепции как высший принцип использования интеллекта.....	395

Что такое объективное единство самосознания.....	396
Функция категории — в применении к предметам опыта	396

Оглавление

Часть 1. ГУМАНИЗМ И ВОЗРОЖДЕНИЕ

Глава 1. МЫСЛЬ ЭПОХИ ГУМАНИЗМА И ВОЗРОЖДЕНИЯ И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Историографическое значение термина «гуманизм»... 2

Историографическое значение термина «Возрождение»... 9

Хронологические границы и существенные характеристики гуманистико-возрожденческого периода...13

Восточные и языческие «пророки» и «маги» как основатели теологической и философской мысли: Гермес Трисмегист, Зороастр и Орфей...15

Отличие критико-исторического уровня гуманистической мысли латинской традиции от греческой (15). Гермес Трисмегист и «Corpus Hermeticum» в их исторической реальности и возрожденческой интерпретации (16), Зороастризм эпохи Ренессанса (21), Орфей Ренессанса (22)

Глава 2. ИДЕИ И ТЕНДЕНЦИИ ГУМАНИСТИКО-ВОЗРОЖДЕНЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Дискуссии по проблемам морали и неопикуреизма...24

Начала гуманизма (24), Франческо Петрарка (24), Колюччо Салютати (26), Этико-политические дебаты гуманистов кватроченто Л. Бруни, П. Браччолини, Л. Б. Альберти (27), Леонардо Бруни (27), Поджо Браччолини (29), Леон Баттиста Альберти (30), Другие гуманисты кватроченто (31), Неопикуреизм Лоренцо Валла (32)

Возрожденческий неоплатонизм...34

Краткие сведения о платоновской традиции и византийских ученых XV века (34), Николай Кузанский: ученое незнание в отношении к бесконечному (36), Жизнь, работы и культурные связи Кузанского (36), Ученое незнание (37), Отношение между Богом и универсумом (40). Значение принципа «все во всем» (41), Человек как микрокосм (42), Марсилио Фичино и платоновская Академия во Флоренции (44), Место Фичино в культуре Возрождения (44). Фичино в качестве переводчика (45), Достижения философской мысли Фичино (45). Достижения магической доктрины Фичино (48), Пико делла Мирандола между платонизмом, аристотелизмом. Каббалой и религией (50), Позиция Пико (50). Пико и Каббала (51), Пико и доктрина достоинства человека (54), Франческо Патрици (56)

Аристотелизм эпохи Возрождения...57

Проблемы аристотелевской традиции в эпоху гуманизма (57), Пьетро Помпонаци и споры о бессмертии (59)

Возрождение скептицизма...63

Новая жизнь эллинистической философии (63), Мишель Монтень и скептицизм как основа мудрости (64)

Глава 3. ВОЗРОЖДЕНИЕ И ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ

Возрождение и религия ...67

Эразм Роттердамский и «философия Христа» (67), Гуманистическая концепция христианской философии (68), Концепция «глупости» Эразма (69), Мартин Лютер (71), Лютер и его отношение к философии и возрожденческому гуманизму (71). Черты теологии Лютера (73), Черты пессимизма и иррационализма и мышлении Лютера (76). Ульрих

IV

Цвингли, реформатор из Цюриха (77), Кальвин и Женевская реформа (79), Другие теологи реформации и представители протестантизма (81)

Контрреформация и католическая реформа ...83

Историографические концепции контрреформации и католической реформы (83), Тридентский Собор (85), Новое появление схоластики (88)

Возрождение и политика...89

Никколо Макиавелли и теоретизация автономии политики (89), Реализм Макиавелли (90), Свобода и «судьба» (93), «Добродетель» древней римской республики (93), Макиавелли (тексты) (94), Гвиччардини и Ботеро (98), Томас Мор и «Утопия» (98), Жан Боден и абсолютизм власти государства (101), Гуго Гроций и обоснование естественного права (102)

Томас Мюнцер (тексты)...104

Часть 2. ВЕРШИНЫ И ДОСТИЖЕНИЯ ВОЗРОЖДЕНЧЕСКОЙ МЫСЛИ ЛЕОНАРДО, ТЕЛЕЗИО, БРУНО, КАМПАНЕЛЛА

Глава 4. ЧЕТЫРЕ ВЫДАЮЩИЕСЯ ЛИЧНОСТИ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ: ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ, БЕРНАРДИНО ТЕЛЕЗИО, ДЖОРДАНО БРУНО И ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛА

Леонардо: природа, наука и искусство ...108

Механическое строение природы (108), Леонардо между Возрождением и Новым временем (110), «Умозрительное рассуждение» и «опыт» (111)

Бернардино Телезио: исследование природы согласно ее собственным принципам ...114

Жизнь и творчество (114), Новизна физики Телезио (115), Собственные принципы природы (117), Человек как природная реальность (118), Природная мораль (этика) (119), Божественная трансценденция и душа как сверхчувственное существо (120)

Джордано Бруно: религия как метафизика бесконечного и «героический энтузиазм»...121

Жизнь и творчество (121), Характеристика основных идей Бруно (123), Искусство запоминания (мнемотехника) и магиго-герметическое искусство (125), Вселенная Бруно и ее значение (127), Бесконечность Всего и смысл, который Бруно сообщил коперниканской революции (130), «Героические энтузиасты» (131), Заключение (132)

Томмазо Кампанелла: натурализм, магия и тревожное ожидание всеобщей реформы ...133

Жизнь и творчество (133), Природа и смысл философского познания и переосмысление сенсуализма Телезио (135), Самопознание (138), Метафизика Кампанеллы: три первоосновы бытия (140), Панпсихизм и магия (141), «Город Солнца» (143), Заключение (144)

Часть 3 НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Глава 5. НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Общая характеристика...146

Формирование нового типа знания, требующего союза науки и техники (151), Ученые и ремесленники (152), Новая «форма знания» и новая «фигура ученого» (154), Оформление научного инструментария и его использования (156)

V

Научная революция и магиго-герметическая традиция ...158

Отсутствие и отторжение магиго-герметической традиции (158), Характеристики астрологии и магии (161), И. Рейхлин и каббалистическая традиция; Агриппа: «белая магия» и «черная магия» (163), Ятрохимическая программа Парацельса (165), Три итальянских «мага»: Фракасторо, Кардано, делла Порта (167)

Николай Коперник и новая парадигма гелиоцентрической теории...171

Философское значение «коперниканской революции» (171), Николай Коперник: формирование ученого (173), Коперник: общественная деятельность (175), «Первое повествование» Ретика и инструментальная интерпретация Оссиандером деятельности Коперника (177), Реализм и неоплатонизм Коперника (178), Проблемы астрономии до Коперника (180), Теория Коперника (182), Коперник и отношения между традицией и революцией (183)

Тихо Браге: ни старая расстановка Птолемея, ни нововведения великого Коперника ...185

Тихо Браге: улучшение инструментария и техники наблюдения (185), Тихо Браге отрицает существование материальных сфер (186), Ни Птолемей, ни Коперник (187), Система Тихо Браге: реставрация с семенами революции (189)

Иоганн Кеплер: переход от «круга» к «эллипсу» и математическая систематизация теории Коперника...191

Кеплер — преподаватель в Граце: *Mysterium cosmographicum* (191), Кеплер — придворный математик в Праге: «Новая астрономия» и «Диоптрика» (193), Кеплер в Линце: «Рудольфинские «таблицы» и «Гармония мира» (195), «Космографическая тайна»: в поисках божественного математического порядка небес (197), От «круга» к «эллипсу». «Три закона Кеплера» (199), Солнце как причина движения планет (200)

Драма Галилея и основание современной науки ...202

Галилео Галилей: жизнь и творчество (202), Галилей и вера в подзорную трубу (206), «Звездный вестник» и подтверждение системы Коперника (209), Эпистемологические корни разногласия между Галилеем и Церковью (212), Реализм Галилея против инструментализма Беллармино (214), Несоразмерность науки и веры (216), Первый суд (219). «Диалог о двух главнейших системах» и поражение космологии Аристотеля (221), Второй суд: осуждение и отречение (225), Последняя большая работа (228), Галилеевский образ науки (231), Проблема метода: «чувственный опыт» и (или?) «необходимые доказательства» (236). «Опыт» — это «эксперимент» (239), Роль мысленных экспериментов (240)

Система мира, методология и философия в творчестве Исаака Ньютона...242

Философское значение творчества Ньютона (242), Жизнь и творчество (243), «Правила философствования» и «онтология», которую они предполагают (247). Порядок мира и существование Бога (249), «Гипотез не измышляю» (251), Великий мировой механизм (252). Механика Ньютона как программа исследований (254), Открытие исчисления бесконечно малых величин и спор с Лейбницем (255)

Ньютон (тексты)...259

Науки о жизни...262

Развитие анатомических исследований (262), Уильям Гарвей: открытие кровообращения и биологический механицизм (263), Франческо Реди против теории самозарождения (265)

Академии и научные общества ...260

Академия Линчеи и академия Чименто (266), Лондонское Королевское общество и Королевская академия наук во Франции (269)

VI

Часть 4. БЭКОН И ДЕКАРТ РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ И СОЦИАЛЬНОМ АСПЕКТАХ В СРАВНЕНИИ С НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИЕЙ

Глава 6. ФРЭНСИС БЭКОН, ФИЛОСОФ ПРОМЫШЛЕННОЙ ЭРЫ

Фрэнсис Бэкон: жизнь и деятельность...272

Почему Бэкон критикует магов и алхимиков ...277

Почему Бэкон критикует традиционную философию...279

Почему Бэкон критикует традиционную логику ...281

- «Антиципации» и «интерпретации природы»...282
- Теория «идолов» ...284
- Социология познания, герменевтика и эпистемология ...287
- Цель науки: открытие «форм» ...288
- Индукция путем элиминации...290
- Experimentum crucis («Решающий аргумент»)...292
- Бэкон против чистого техницизма...294

Глава 7. ДЕКАРТ — ОСНОВАТЕЛЬ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ...295

- Жизнь и творчество...296
- Опыт крушения культуры...301
- Правила метода...304
- Сомнение как метод...307
- Cogito ergo sum...309
- Существование и роль Бога ...313
- Мир как машина ...316
- Революционные последствия механицизма...320
- Рождение «аналитической геометрии»...322
- Душа и тело ...324
- Правила морали...327
- Декарт (тексты)...329

Часть 5. ВЕЛИКИЕ МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПОСТРОЕНИЯ. ОККАЗИОНАЛИЗМ, СПИНОЗА И ЛЕЙБНИЦ

Глава 8. МЕТАФИЗИКА ОККАЗИОНАЛИЗМА И МАЛЬБРАНШ...334

- Предшественники окказионализма ...334
- Мальбранш и развитие окказионализма...336
 - Жизнь и сочинения Мальбранша (336), Постижение истины и видение вещей в Боге (337), Отношения между душой и телом (341), Всё в Боге (344), Значение философии Мальбранша (345)

VII

Глава 9. СПИНОЗА И МЕТАФИЗИКА МОНИЗМА И ПАНТЕИСТИЧЕСКОГО ИММАНТЕИЗМА

- Жизнь и сочинения Спинозы...347
- Поиск истины, придающей смысл жизни...349
- Концепция Бога как ось философии Спинозы ...353
 - Геометрический порядок (353), «Субстанция», или Бог Спинозы (354), «Атрибуты» (357), Модусы (358), Бог и мир, или же *natura naturans* и *natura naturata* (359)
- Спиноза о параллелизме между *ordo idearum* и *ordo rerum*...360
- Познание...363
 - Три рода познания (363). Адекватное познание любой реальности подразумевает Бога (365), В формах адекватного познания нет места для случайности, псе оказывается необходимым (366), Моральные следствия адекватного познания (367)
- Нравственный идеал Спинозы и *amor dei intellectualis*...368
 - Геометрический анализ страстей (368), Попытка Спинозы встать «по ту сторону добра и зла» (370). Познание как освобождение от страстей и основа добродетели (371), Познание *sub specie aeternitatis* и *amor Dei intellectualis* (372)
- Концепции религии и государства Спинозы...373
- Государство как гарантия свободы (375)

Глава 10. ЛЕЙБНИЦ: МЕТАФИЗИКА ПЛЮРАЛИЗМА И ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ

- Жизнь и сочинения Лейбница ...378
- Вечная философия и новые философы ...381
- «Финализм» и «субстанциальные формы»...383
 - Новое значение «финализма» (383), Новое значение субстанциальных форм (386), Опровержение механицизма и учение о монадах (388), «Примечательная ошибка» Декарта (388), Следствия из открытия Лейбница (390)
- Основы монадологической метафизики...392
 - Природа монады (392), Каждая монада представляет вселенную (395), Принцип тождества неразличимых (397), Закон непрерывности и его метафизическое значение (399). Монады и строение вселенной (399). Объяснение материальности и телесности монад (400), Объяснение строения живых организмов (401). Отличие духовных монад от остальных (403)
- Предустановленная гармония...404
- Бог и лучший из возможных миров...408
- Истины разума, истины факта и принцип достаточного основания...410
- Теория познания: виртуально врожденные идеи как новая форма «припоминания» ...412
- Человек и его судьба...414

Часть 6. РАЗВИТИЕ ЭМПИРИЗМА

Глава 11. ТОМАС ГОББС: ТЕОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО АБСОЛЮТИЗМА

- Жизнь и сочинения Гоббса...418
- Концепция философии и ее разделов...420
- Номинализм, конвенцианизм и чувственный опыт у Гоббса...425
- Принцип телесности и механицизм...429

VIII

- Теория абсолютного государства...432
- «Левиафан» и выводы из философии Гоббса ...437
- Гоббс (тексты) ...439

Глава 12. ДЖОН ЛОКК И СОЗДАНИЕ КРИТИЧЕСКОГО ЭМПИРИЗМА

- Жизнь и сочинения Локка...443
- Задача и программа «Опыта о человеческом разуме»...445
- Принцип опыта и критика теории врожденных идей...447
- Учение Локка об идеях и его общая основа...451
- Критика идеи субстанции, сущности и универсалий и язык науки ...455
- Познание, его значение и границы ...458
- Вероятность и вера ...462
- Морально-политическая доктрина...463
- Религия, разум и вера ...465
- Заключение...467
- Джон Локк (тексты) ...468

Глава 13. ДЖОРЖ БЕРКЛИ: ГНОСЕОЛОГИЯ НОМИНАЛИЗМА В РОЛИ ОБНОВЛЕННОЙ ПОЛОГЕТИКИ

- Жизнь и научное наследие Беркли...472
- «Философские заметки» и «программа исследований» Беркли...476
- Теория зрения и мысленное конструирование «предметов»...480
- Объектами нашего знания являются идеи, а они суть ощущения...483
- Почему абстрактные идеи являются иллюзией ...484
- Различие между первичными и вторичными качествами ложно...486
- Критика идеи материальной субстанции...488
- Великий принцип: esse est percipi...489
- Бог и законы природы...490
- Беркли — предшественник Маха...493
- Джорж Беркли (тексты) ...497

Глава 14. ДЭВИД ЮМ И ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ЭПИЛОГ ЭМПИРИЗМА

- Жизнь и сочинения Юма ...502
- «Новое поприще философии», или «наука о человеческой природе» ...504
- Впечатления и идеи. Принцип ассоциации...506
- Отрицание общих понятий и номинализм Юма...510
- Отношения между идеями и «факты»...512
- Критика понятия причинности ...514
- Критика материальной и духовной субстанций...516
- Теория аффектов и отрицание свободы и практического разума...520
- Внерациональная основа нравственности...522
- Религия и ее иррациональная основа ...525
- Вырождение эмпиризма в скептический разум...527

IX**Часть 7. ПАСКАЛЬ И ВИКО: ДВА МЫСЛИТЕЛЯ ПРОТИВ ТЕЧЕНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ****Глава 15. ЛИБЕРТИНИЗМ. ГАССЕНДИ: СКЕПТИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ И ЗАЩИТА РЕЛИГИИ. ЯНСЕНИЗМ И ПОР-РОЯЛЬ**

- Либертинизм...530
- Либертинизм эрудитов и светский либертинизм (531)
- Пьер Гассенди: эмпирик-скептик в защиту религии...532
 - Полемика против аристотелевско-схоластической традиции (532), Почему мы не знаем сущностей и почему схоластическая философия вредит вере (533), Гассенди против Картезия (534), Почему и как Гассенди возвращается к Эпикуру (535)
- Янсенизм и Пор-рояль ...536
 - Янсений и янсенизм (536), Логика и лингвистика Пор-Рояля (537)

Глава 16. БЛЕЗ ПАСКАЛЬ. АВТОНОМИЯ РАЗУМА, НИЧТОЖЕСТВО И ВЕЛИЧИЕ ЧЕЛОВЕКА. ДАР ВЕРЫ И ЕГО РАЗУМНОСТЬ

- Страсть к науке...539
- «Первое» и «второе» обращение...541
- Паскаль в Пор-Рояле...542
- «Письма к провинциалу» ...543

- Демаркация научного знания и религиозной веры...545
 Научный разум между традицией и прогрессом...545
 Идеал научного знания и правила построения аргументации ...547
 Esprit de geometrie и esprit de finesse дух геометрии и дух утонченности...548
 Величие и нищета человека...549
 «Дивертисмент»...551
 Беспомощность разума в обосновании ценностей и недоказуемость существования Бога...552
 «Без Христа не постичь ни жизни, ни смерти, ни Бога, ни себя» ...553
 Против «Картезия, бесполезного и неточного» ...554
 «Спорим на Бога»?...555

Глава 17. ДЖАМБАТТИСТА ВИКО И ОБОСНОВАНИЕ «СОТВОРЕННОГО ЛЮДЬМИ ГРАЖДАНСКОГО МИРА»

- Жизнь и сочинения...557
 Границы знания «новых философов»...559
 Verum-Factum и открытие новой истории...562
 Вико против истории философов...563
 Вико против истории историков...565
 «Четыре автора» Вико...566
 Единство и различия философии и филологии...567
 Истина, которой философия оснащает филологию ...569
 Точность, сообщаемая филологией философии...571
 Люди как герои истории и гетерогенность целей ...572
 Три возраста истории...574
 Язык, поэзия и миф...577
 Провидение и смысл истории ...580

X

- Исторические колебания...581
 Вико (тексты)...582

Часть 8. РАЗУМ В КУЛЬТУРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Глава 18. РАЗУМ В КУЛЬТУРЕ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

- Девиз эпохи просвещения: «имей мужество пользоваться собственным умом»...592
 Просветители о разуме...593
 «Просветительский разум» против метафизических систем...596
 Атака на «суеверия» «позитивных» религий...598
 «Разум» и естественное право ...600
 Просвещение и буржуазия ...603
 Как просветители распространяли «свет» ...605
 Просвещение и Неоклассицизм...607
 Просвещение, истории и традиции...610
 Пьер Бейль: задача историка — в выявлении ошибок...611

Часть 9. РАЗВИТИЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО РАЗУМА ВО ФРАНЦИИ, АНГЛИИ, ГЕРМАНИИ И ИТАЛИИ

Глава 19. ПРОСВЕЩЕНИЕ ВО ФРАНЦИИ

- Энциклопедия...616
 Цели и принципы «Энциклопедии» (620)
 Д'Аламбер и философия как «наука о фактах»...622
 «Философский век» и «век эксперимента и анализа» (622), Деизм и естественная мораль (626)
 Дени Дидро: от деизма к материализму...628
 Деизм против атеизма и позитивной религии (628), Всё есть материя в движении (631)
 Кондильяк и гносеология сенсуализма...634
 Жизнь и творчество (634), Ощущение как основа познания (636), «Статуя, внутренне устроенная, как мы», и построение человеческих функций (638), Вредный «жаргон» метафизиков и хорошо составленный язык науки (640), Традиция и воспитание (642)
 Просветительский материализм: Ламерти, Гельвеций, Гольбах...643
 Ламетри и его труд «Человек-машина» (643), Гельвеций: ощущение как начало умственных способностей, а интерес — начало морали (647), Гольбах: «Человек — это творение природы»(649)
 Вольтер: борьба за терпимость...653
 Жизнь и творчество Вольтера (653), Защита деизма от атеизма и теизма (658), «Защита человечества» от «возвышенного мизантропа» Паскаля (661), Против Лейбница и его «лучшего из возможных миров» (663), Основы веротерпимости (667), «Дело Каласа» и «Трактат о веротерпимости» (668)
 Монтескье: условия свободы и правовое государство...672
 Жизнь и сочинения Монтескье (672), Соображения об исключительном значении наук (673), «Персидские письма» (674), «О духе законов» (678), Разделение властей — это когда одна власть может остановить другую (680)

XI

Жан-Жак Руссо: просветитель-«еретик» ...682

Жизнь и сочинения (682). Человек в «естественном состоянии» (686), Руссо против энциклопедистов (689), Руссо-просветитель (693), «Общественный договор» (695), «Эмиль», или Педагогический путеводитель (699). Естественность религии (703)

Глава 20. АНГЛИЙСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Спор о деизме и религии откровения...706

Джон Толанд: христианство без тайн (706), Сэмюэль Кларк и доказательство существования необходимого и независимого Существа (709), Энтони Коллинз и защита «свободомыслия» (710), Мэтью Тиндаль и сведение Откровения к естественной религии (712), Джозеф Батлер: естественная религия фундаментальна, но это не все (714)

Этика английского просвещения...717

Шефтсбери и автономия морали (717), Фрэнсис Хатчесон: наилучшее действие обеспечивает наибольшее счастье наибольшему числу людей (720), Дэвид Гартли: «физика разума» и этика на психологической основе (722)

Бернард Мандевиль и «Басня о пчелах, или пороки частных лиц — блага для общества»...724

Когда частный порок становится общественной добродетелью (724). Когда частная добродетель ведет общество к гибели (726)

Бернард Мандевиль (тексты)...728

«Шотландская школа» «здорового смысла»... 732

Томас Рид: человек как культурное животное (732). Рид и теория интеллекта (734). Рид: реализм и здравый смысл (735), Дугальд Стюарт и условия философской аргументации (736), Томас Браун: философия духа и искусство сомнения (738)

Глава 21. НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Немецкое Просвещение: характеристики, предшественники, социокультурная среда...741

Характеристики (741), Источники (741), Э. В. фон Чирнхауз: ars inveniendi как вера в разум (742). Самюэль Пуфендорф: естественное право и проблема разума (742), Христиан Томазий: различие между правом и моралью (743). Пиетизм и его связи с Просвещением (744), Фридрих II и политическая ситуация (745)

«Энциклопедия знания» Христиана Вольфа...745

Александр Баумгартен и обоснование эстетической систематики...748

Герман Самюэль Реймарус: натуральная религия против религии откровения...751

Мозес Мендельсон и существенное различие между религией и государством...752

Готхольд Эфраим Лессинг и «Страсть к истине»...753

Лессинг и проблема эстетики (753), Лессинг и проблема религии (755)

Глава 22. ИТАЛЬЯНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Истоки Итальянского Просвещения...758

Антиклерикализм Пьетро Джанноне (758). Людовико А. Муратори и защита «хорошего вкуса», т. е. критического взгляда на вещи (760)

Просветители Ломбардии...762

Пьетро Верри: «Добро рождается из зла» (763). Алессандро Верри: недоверие — «ласточка истины» (764), Чезаре Беккариа: против пыток и смертной казни (766)

Беккариа (тексты) ...768

XII

Неаполитанское Просвещение ...772

Антонио Дженовези: первый итальянский профессор политической экономии (772), Фердинандо Галиани: автор трактата «О деньгах» (774), Гаэтано Филанджери: разумные и универсальные законы должны учитывать состояние нации (775)

Часть 10. КАНТ И ОБОСНОВАНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава 23. КАНТ И ПОВОРОТ К ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКЕ

Жизненный путь и сочинения Канта ...779

Сочинения Канта (780), Духовная перспектива докритического периода (781), «Великий свет» 1769 г. и Диссертация 1770 г. (785)

«Критика чистого разума» ...786

«Коперниканская революция» Канта (788), Трансцендентальная эстетика (теория чувственного познания и априорных форм) (790), Трансцендентальная аналитика и теория априорных форм рассудочного познания (793), Трансцендентальный схематизм и трансцендентальное обоснование ньютоновской физики (797), Различие между феноменом и ноуменом (вещью в себе) (799), Трансцендентальная диалектика (800)

«Критика практического разума» и Кантианская этика...808

Понятие «практического разума» и цель новой «Критики» (808), Моральный закон как «категорический императив» (809), Сущность категорического императива (811), Формулы категорического императива (812), Свобода как условие и основание морального закона (813), Принцип автономии морали и его смысл (814), «Моральное благо» и типология суждения (816), «Ригоризм» и кантианский гимн долгу (817), Постулаты практического разума и примат его над чистым разумом (818)

«Критика способности суждения» ...820

Положение третьей «Критики» по отношению к двум предыдущим (820), Способность суждения определяющая и способность суждения рефлектирующая (820), Эстетическая способность суждения (821), Понятие возвышенного (823), Телеологическая способность

суждения и выводы из «Критики способности суждения» (824)

Звездное небо надо мной и моральный закон во мне ...824

Кант (тексты)... 826

Хронологическая таблица... 851

Именной указатель... 864

1

Часть 1. ГУМАНИЗМ И ВОЗРОЖДЕНИЕ

Magnum miraculum est homo. Corpus Hermeticum
Чудо великое есть человек. Герметический корпус
В мире множество чудес,
но удивительнее человека нет ничего.
Софокл, «Антигона»

2

Глава 1. МЫСЛЬ ЭПОХИ ГУМАНИЗМА И ВОЗРОЖДЕНИЯ И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Историографическое значение термина «гуманизм»

Относительно эпохи гуманизма и Ренессанса существует бесчисленное множество критической литературы. Однако ученые не только не достигли определенности и единодушного согласия в характеристике этой эпохи, но мало-помалу запутываются в клубке различных проблем, с которыми трудно справиться и специалисту.

Вопрос оказывается осложненным тем, что в это время происходят изменения не только в области философской мысли, но во всех сферах жизни человека: в общественном, политическом, моральном, литературном, художественном, научном и религиозном аспектах. И дело в дальнейшем осложняется также тем, что исследования эпохи гуманизма и Возрождения приняли характер преимущественно аналитический и отраслевой, ученые утратили сам масштаб перспективы, из которой выпало главное — грандиозный синтез культур.

Будет полезно поэтому осветить основные концепции, без которых невозможно даже выдвижение каких-либо проблем, касающихся этого периода.

Начнем с рассмотрения самого понятия «гуманизм». Термин «гуманизм» появился сравнительно недавно. По-видимому, он был впервые использован Ф. Ниетхаммером для того, чтобы указать на ту область культуры, которая покрывается изучением классики и собственный дух которой раскрывается в противопоставлении ее области научных дисциплин. Однако термин «гуманист» (итал. *humanista* и производные его в различных языках) появился в середине XV века, он был произведен по принципу терминов «законник» (*legista*), «юрист» (*giurista*), «знаток канонического права» (*canonista*), «художник» (*artista*), указывающих на преподавателей

Историографическое значение термина «гуманизм» 3

и учителей грамматики, риторики, поэзии, истории и философии морали. Кроме того, уже в XIV веке, для того чтобы обозначить эти дисциплины, говорили *studia humanitatis* (гуманитарные дисциплины) и *studia humaniora*, со ссылкой на известные выражения Цицерона и Гелия, обозначающие эти дисциплины.

Термин *Humanitas* для упомянутых латинских авторов означал примерно то, что эллины выражали термином *paideia*, т. е. воспитание и образование человека. Считалось, что в становлении духовного мира основная роль принадлежала словесности, т. е. поэзии, риторике, истории и философии. Действительно, эти дисциплины изучают человека с точки зрения его общих особенностей, не обращаясь к каким-либо прагматическим возможностям, и поэтому оказываются наиболее пригодными не только в том, чтобы давать человеку специальные знания в узкой области, но также способствуют его общему развитию и возвышению; из всех других дисциплин они оказываются более пригодными для формирования человека, развития его духовной природы.

Во второй половине XIV века обнаружилась и затем все более возрастала (достигнув высшей точки в XV веке) тенденция придавать изучению гуманистической литературы самое большое значение и считать классическую латинскую и греческую древность единственным примером и образцом для всего, что касается духовной и культурной деятельности. Латинские и греческие авторы еще больше обнаруживают себя в непревзойденных образцах гуманитарных наук (*litterae humanae*) в качестве истинных учителей человечества.

Гуманизм означает, таким образом, эту общую тенденцию, которая, хотя имеет прецеденты в средние века, начинается все же с Франческо Петрарки и теперь предстает уже определенно в новом свете по своим красочным подробностям, по особым условиям, по силе проявления, знаменуя собой точку, откуда следует отмечать начало нового периода в истории мысли и культуры.

Нет нужды описывать здесь тот пыл и рвение, с которыми в кропотливой библиотечной работе исследовались древние рукописи и в новых интерпретациях возрождалась латинская и греческая классика. Не будем останавливаться на событиях, которые привели к вновь обретенному знакомству с греческим языком, теперь считающемуся основным духовным богатством человека просвещенного (первые кафедры греческого языка и литературы были учреждены в XIV веке, но наибольшее распространение греческого

4 Гуманизм и Возрождение

произошло в XV веке; в частности, сначала Ферраро-Флорентийский Собор в 1438—1439-м и немного позже падение Константинополя в 1453-м побудили некоторых ученых византийцев переселиться в Италию, что привело к широкому распространению греческого языка). Наконец, не будем останавливаться на сложных вопросах, касающихся подготовки эрудитов и связанным с этим усердием в изучении греческого языка; действительно, эта задача по плечу изучающим историю вообще и историю литературы в частности.

Мы стремимся вместо этого дать понятие о двух самых известных интерпретациях термина «гуманизм», которые охватывают весь спектр его философского значения.

С одной стороны, П. О. Кристеллер стремился сильно ограничить или даже просто исключить философское и теоретическое значение гуманизма. По мнению ученого, нужно было оставить термину технический смысл, ограничивающийся сферой дисциплин риторико-литературных (грамматикой, риторикой, историей, поэзией, философией морали). Кристеллер полагал, что гуманисты того периода, что нас интересует, были переоценены, им присвоили заслугу в деле обновления мысли, которой они в действительности не имели, поскольку если и занимались философией и науками, то лишь косвенно. В общем, по Кристеллеру, гуманисты не были истинными реформаторами философской мысли, потому что совсем не были философами.

Приведем некоторые его характерные утверждения: «Гуманизм эпохи Возрождения не был философской системой, это была скорее культурная и педагогическая программа, которая разрабатывала важный, но ограниченный сектор знания. Этот сектор имел в качестве своего главного центра группу предметов, которые касались в основном не классических наук или философии, но того, что приблизительно может быть названо литературой. Были в этой особенной озабоченности словесностью, заставлявшей гуманистов посвящать себя изучению греческого и особенно латинского, черты, впоследствии присущие второй половине XVIII века. Кроме того, гуманитарное образование включает философию и этические дисциплины, но исключает логику, философию природы, а также математику, астрономию, медицину, право и теологию, с той целью, чтобы упомянуть некоторые предметы, которые имели явно определенное место в программах университетов и в классификационных схемах того времени. Нам кажется, что этот ясный и простой факт дает неопровер-

Историографическое значение термина «гуманизм» 5

жимое доказательство несостоятельности попыток связать гуманизм эпохи Возрождения со всем комплексом философии, науки или культуры того времени».

Как доказательство в пользу собственного тезиса Кристеллер использует, между прочим, тот факт, что на протяжении всего XV века итальянские гуманисты не претендовали на замену средневековой энциклопедической системы знания на другую, новую и что, «напротив, они сознавали, что их предмет изучения занимал место вполне определенное и ограниченное в пределах всей системы знания». Таким образом, гуманизм не представлял, как показано, «полной суммы наук итальянского Ренессанса».

Поэтому, согласно Кристеллеру, для понимания эпохи важно, что к традиции аристотелизма, занимавшейся по преимуществу философией природы и логикой, вне Италии (по большей части в Париже и в Оксфорде) обращались издавна, в то время как в Италии только с XVI века. Кристеллер пишет, что «традиция итальянского аристотелизма началась со второй половины XIV века и не прерывалась на протяжении XV, XVI и большей части XVII века».

Этот «ренессансный аристотелизм» выдвинул собственные методы «схоластики» (чтения и комментария текстов), но под влиянием гуманистов побуждал мыслителей-перипатетиков возвращаться к греческим текстам Аристотеля, оставлять традиции латинского средневековья и использовать труды греческих комментаторов, а также других греческих мыслителей.

Случилось так, что ученые, не понимавшие дух средневековья, отмечает Кристеллер, увидели в этом ренессансном аристотелизме что-то превосходящее изжившие себя традиции средних веков; и они выступали в пользу «гуманистов», истинных носителей нового духа Ренессанса. Но речь идет о серьезной ошибке непонимания, потому что приговор ренессансному аристотелизму часто выносился без реального знакомства с тем, что осуждалось. Исключение может быть сделано по отношению к Помпонации (о котором речь впереди). Поэтому, заключает Кристеллер, «число тех современных ученых, которые действительно прочитали некоторые работы итальянских аристотеликов, очень мало. Целостное изучение этой школы было осуществлено в книге Ренана об Аверроэсе и аверроизме (*Auerroes et l'averroisme*, Париж, 1861), которая в свое время имела значительное влияние, но в то же время содержала много ошибок и неточностей, впоследствии повторяемых всеми». Следует, таким образом,

6 Гуманизм и Возрождение

основательно изучить вопросы итальянского аристотелизма этого периода, поскольку завязался некий узел, откуда открываются многие общие места, существующие только потому, что постоянно воспроизводятся, лишённые твердой основы, и могущие (как следствие) породить новую историческую действительность.

В заключение отметим, что гуманизм может представлять только половину феномена Возрождения, поэтому он мог быть полностью понят лишь в том случае, если рассматривать его вместе с аристотелизмом, который выразил истинные философские идеи эпохи. Кроме того, согласно Кристеллеру, художники эпохи Возрождения не стремились к достижению грандиозного идеала

«творческого гения» (это скорее свойственно романтикам и мифу XIX столетия), но хотели достичь качества «ремесленников», чье превосходство зависело не от умения предвидеть судьбы современной науки, но определялось багажом технических знаний (анатомии, перспективы, механики и т. д.), считающихся необходимыми в их искусстве. Наконец, то, что астрономия и физика сделали значительные успехи, было связано с математикой, а не с философской мыслью. Философы в этом смысле отстаивали, что традиционно объяснялось отсутствием связи между математикой и философией.

Диаметрально противоположной является позиция Эудженио Гарэна, который энергично отстаивал наличие философской заправки в гуманизме, отмечая, что отрицание философского содержания в гуманитарных науках эпохи Возрождения является следствием того факта, что «философией чаще всего считаются систематические построения грандиозных масштабов и отрицается то, что в основе философии может быть другой тип умопостроений — несистематических, открытых, проблематичных и прагматичных». Выступая против обвинений в философском дилетантизме, которым иные ученые наделяют гуманистов, Гарэн пишет: «Гуманисты выносят приговор тому типу философии, который господствовал на протяжении четырех столетий, являясь тормозом свободной мысли. Потому гуманисты не захотели отказываться от того, чем обычно жертвуют — собственным образом мысли, — ради построения грандиозных «соборных идей», ради большей систематизации логики и теологии, такой философии, которая сводит к «сумме» любую проблему, любой поиск в области теологии, которая заключает в заранее подготовленные рамки любые возможные варианты. В эпоху гуманизма пустая и бесполезная философия заменяется конкретными, точными исследованиями в нравственных науках (этике, политике, экономике, эс-

Историографическое значение термина «гуманизм» 7

тетике, логике, риторике) с выработкой своих собственных принципов вне всяких правил».

Напротив, говорит Гарэн, внимание филологии к особым проблемам «формирует в самом деле новую философию, т. е. новый метод постановки проблемы, который не считается поэтому, как думают некоторые ученые (например, Кристеллер, чья точка зрения рассмотрена выше), второстепенным аспектом культуры Возрождения рядом с традиционной философией, но является по-настоящему эффективным философствованием».

Одной из характеристик этого нового способа философствования является чувство истории и исторической размерности, соответствующая чуткость к объективности, осознание критической дистанции с объектом истории, знание исторических условий. Гарэн пишет: «Тогда усилиями самых мощных исследователей античной истории, которым равно близки и физика Аристотеля, и космос Птолемея, мы извлекли их трактаты из угнетающего забвения. Ясно, что ученые Оксфорда и Парижа оказались замкнутыми крепостной стеной, пока она не дала трещину не без усилий Оккама и его «бритвы». Но только завоевание античности как средство воспитания исторического чутья, присущего гуманистам-филологам, позволило оценить эти теории для того, чтобы они стали действительностью. Эти люди создали известную культуру — результат их определенных экспериментов».

Сущность гуманизма состоит не в том, что он обратился к прошлому, но в способе, которым оно познается, в том отношении, в котором он к этому прошлому состоит: «Именно отношение к культуре прошлого и к прошлому ясно определяет сущность гуманизма. И особенность такого отношения заключается не в простом порыве восхищения и страсти, не в более широком охвате, но в определенном историческом сознании. «Варварское» (читай: средневековое) отношение состоит не в том, что игнорируется классическое наследие, но в том, что истина понимается вне исторической ситуации. Гуманисты открывают классику потому, что отделяют, не смешивая, свое собственное от латинского. Именно гуманизм действительно открыл античность, тех же Вергилия или Аристотеля, хотя они и были известны в средние века, потому что возвратил Вергилия своему времени и своему миру и стремился объяснить Аристотеля в рамках проблем и в рамках знаний Афин IV века до н. э. В гуманизме не различается открытие древнего мира и открытие человека,

8 Гуманизм и Возрождение

потому что это все одно; обнаружить древний мир как таковой — значит соразмерить себя с ним, разделить и установить отношение с ним. Определить время, память и направление человеческого созидания, земные дела и ответственность. Совсем не случайно великие гуманисты были по большей части людьми государственными, активными, чье свободное творчество в общественной жизни было востребовано их временем».

Но тезис Гарэна не сводится к этому. Он видит новизну философии гуманистов в конкретном действительном моменте истории итальянской жизни, обращая внимание на политические причины, оказавшие влияние на мысль гуманизма во второй половине XV века. Первый этап гуманизма был ярким выразителем гражданской жизни и проблематики, связанной с политической свободой. Выдвижение вперед синьории и ограничение политической свободы республик превратило литераторов в низкопоклонников и побудило философские факультеты двигаться по направлению к созерцательной метафизике: «Потерявший свободу в политическом плане человек уходит на иную почву, отступает в иной план, ищет свободу мудреца [...]. Сократическое философствование со всеми проблемами переходит в плоскость платонического [...]. Во Флоренции, в то время как Савонарола наносит свой последний удар по коррумпированной тирании, «божественный» Марсилио ищет спокойного пристанища, куда можно спрятаться от грозного мира».

Два тезиса, представленные Кристеллером и Гарэном, в действительности плодотворны именно

вследствие своей антитетичности. Один отмечает то, о чем другой умалчивает, и обоих можно включать в исследование поочередно, если абстрагироваться от некоторых допущений этих авторов. Верно, что гуманист указывает на источник, профессию литератора, но это ремесло уводит намного дальше университетских наставлений, оно вовлекает в активную жизнь, освещает проблемы жизни ежедневной, делается действительно новой философией.

Кроме того, гуманист отличается действительно новым способом чтения классики: был гуманизм книжный, но возник новый дух, новое чувство, новый вкус, которые были поняты благодаря книгам. И древность может воспитывать новый дух, потому что она освещает его своим светом.

9

Историографическое значение термина «Возрождение»

«Возрождение» является термином, который в качестве историографической категории вошел в употребление в XIX веке, в большой степени благодаря работе Якоба Буркхардта «Культура Ренессанса в Италии» (опубликованной в Базеле в 1860 году), ставшей известной и долго служившей образцом и необходимым путеводителем. В работе Буркхардта Ренессанс выступал в качестве специфически итальянского явления, для которого характерны индивидуализм практический и теоретический, культ светской жизни с подчеркнутой чувственностью, светский дух с тенденцией к язычеству, освобождение от власти авторитетов, которые в прошлом господствовали в духовной жизни, особенное внимание к истории, философский натурализм и чрезвычайный вкус к искусствам. Ренессанс, согласно Буркхардту, был поэтому эпохой рождения новой культуры, противоположной культуре средневековой, и в этом состоит ее важная роль. «Мы должны установить... в качестве существенного момента, — пишет Буркхардт, — что не возрожденная античность сама по себе, а соединенная вместе с новым итальянским духом привлекала к себе весь западный мир». Возрождение античности, таким образом, дало понятие Ренессанса всей эпохе, которая все же намного сложнее, поскольку в ней действительно происходит синтез нового духа, появившегося в Италии, с самой античностью, и в то же время этот дух, разрушая окончательно средневековье, открывает современную эпоху.

Такая интерпретация характерна для нашего века, многое из этого принято, что-то опровергнуто, и кое-кто даже выдвинул сомнения, представляет ли Возрождение историческую реальность или это всего лишь изобретение и построение историографии XIX века.

Среди различных характеристик, считающихся типичными для Возрождения, оказались также и такие, которые можно найти в средние века. Как следствие отрицалась ценность традиционных параметров, согласно которым долгое время различали средневековье и Возрождение.

Но равновесие было быстро восстановлено на более твердой основе. Термин «Ренессанс» не может считаться изобретением историков XIX века по той простой причине, что гуманисты явно использовали (настойчиво и вполне сознательно) такие выражения,

10 Гуманизм и Возрождение

как: воскрешать, возвращать блеск древностям, обновлять, дать новую жизнь, возродить древний мир и т. д. Они противопоставляли новую эпоху света, в которую они жили, средневековью как периоду темноты и невежества.

Но для начала приведем три документа из многочисленных свидетельств той эпохи.

Лоренцо Валла пишет о латинском языке: «Итак, велико таинство латинского языка, без сомнения, божественного, сила которого при чужеземцах, варварах, врагах благоговейно сохранялась в течение многих веков, и то, что мы — римляне, без скорби должно радовать и прославлять нас перед миром. Мы потеряли Рим, потеряли царство, потеряли господство; но не по нашей вине, а по вине времени, однако еще более удивительно господство наше в значительной части мира [...] поскольку Рим господствует там, где господствует язык романский [...]. Печален век утекший, ибо беден умами учеными, тем более должны удовлетворить нас времена наши, и если постараемся, то быстро обновим язык Рима и с ним все науки и сам город».

Христофор Ландино так описывает работу, предпринятую Поджо Браччолини над вновь открытым классическим наследием: «И для раскопок предметов старины и памятников древности, чтобы не оставлять их на разграбление, он смело отправился к варварским народам искать города, спрятанные в горах. Его стараниями вернулся к нам Квинтилиан, самый ученый среди риториков; божественные поэмы Силия зазвучали на итальянском языке. Мы умеем возделывать различные культуры, и это заслуга Колумеллы. И после долгого времени возвращается родине и согражданам Лукреций. Эвридика следует за своим супругом, чтобы вернуться снова в черную пропасть; Поджо, напротив, невредимыми извлекает людей из тумана к вечному ясному свету. Варварская рука опрокинула черную ночь на славу ритора, поэта, философа, ученого, крестьянина; Поджо сумел извлечь их с достойным удивления искусством из мрака забвения».

Джорджио Вазари выразительно говорит о возрождении живописи и скульптуры из «ржавых» средних веков, из грубости и несоразмерности и о повороте к совершенству современной манеры.

Становится ясным, что историографы XIX века не ошибались в этом пункте. Но мнение о варварском средневековье как об эпохе мрака и темноты безусловно было ошибочным.

Историографическое значение термина «Возрождение» 11

Люди Возрождения понимали собственную новаторскую миссию нести свет, который разгоняет тьму, что вовсе не означает «исторически», что сначала, до этого света, была темнота, скорее (если следовать

метафоре) был просто другой свет.

Большое достижение историографии нашего века заключается в том, что средневековье показано как эпоха высокой цивилизации, вызванной к жизни брожением умов различного рода, почти полностью неизвестных историкам XIX века. Поэтому собственно возрождение, которое составляет своеобразие эпохи Ренессанса, не является движением цивилизации против дикости, культуры против бескультурья и варварства, знания против незнания; это скорее проявление другой цивилизации, другой культуры, другого знания.

Но для того, чтобы это стало вполне понятным, необходимо остановиться более подробно на концепции Возрождения. Самый значительный вклад (хотя в некоторых аспектах и односторонний) внес Конрад Бурдах в фундаментальной работе под названием «От средневековья к реформе» (11 томов опубликовано в Берлине между 1912-м и 1939 годами), в которой показано с религиозной точки зрения происхождение идеи Возрождения, понятой как обновление к новой духовной жизни. Таким образом, о Возрождении следует говорить как о более высокой форме жизни, восстановлении того, что составляет своеобразие человека. Старая цивилизация, которую люди Возрождения хотели вызвать к жизни, должна была стать пригодным инструментом «обновления». Поэтому гуманизм как Ренессанс в исходном намерении людей того времени «имел склонность не к собиранию старых руин, но к новому строительству согласно новому проекту. Они не стремились вдохнуть жизнь в умершую цивилизацию -- они хотели новой жизни».

Бурдах, кроме того, ясно показал, что Ренессанс имел корни в идее возрождения римского государства, жившей в средние века, а также в идее возрождения национального духа и веры, носителем которой в Италии активнее всех выступал Кола ди Риенцо, чей политический проект религиозного возрождения стал проектом исторического возрождения Италии.

Кола ди Риенцо является, таким образом, самым знаменитым предшественником (вместе с Петраркой) итальянского Возрождения. Бурдах пишет: «Риенцо, вдохновленный политической идеей Данте, провозгласил как пророк настоятельную потребность национального возрождения Рима и единой Италии». Целью его усилий

12 Гуманизм и Возрождение

было обновление и реформирование Италии, Рима, а потом и всего христианского мира».

«Возрождение» и «реформа» становятся взаимопроникающими и составляющими одно неделимое целое образами: «Можно сказать, что в этих двух образах воссоздана мистическая концепция крещения, которую можно найти и в древней языческой, и в христианской литургии».

Остается разрушить тезис о том, что Ренессанс — время безбожия и язычества. На этом пункте настаивают не только Бурдах, но также и многие другие ученые. Ф. Вальцер, например, пишет: «Старое утверждение, согласно которому Ренессанс безразличен к религии, было абсолютно ошибочным по отношению к развитию движения в целом»; и далее: «Язычество Возрождения в тысячах форм, в литературе, искусстве, народных праздниках и так далее было элементом исключительно внешним, формальным, обусловленным модой».

Таким образом, Ренессанс представлял собой грандиозное явление духовного «восстановления» и «реформы», в которой возвращение к античности означало оживление источников, т. е. возвращение к подлинному. Становится понятным стремление к подражанию античности, ибо это самый эффективный стимул самовосстановления.

Таким образом, гуманизм и Ренессанс, как полагал Бурдах, «являются двумя сторонами единого явления». Тезис этот, касающийся Италии, Эудженио Гарэн блестяще подтвердил посредством новых документов и со множеством доказательств различного рода. Следует считать, что Ренессанс есть возрождение нового духа, который пользовался гуманитарными знаниями в качестве инструмента. Гуманизм остался только лишь явлением литературы и риторики, когда угас новый животворящий дух.

Вот страница Гарэна, где концепция идентичности гуманизма и Ренессанса, вдохновленная Буркхардтом, основательно аргументирована: «Дать себе отчет возможно, только если поместить себя в центре этой живой связи «обновление — гуманизм», и, возвращаясь к рассмотрению этой гуманистической литературы, мы тем самым действительно углубим точку зрения относительно филологии Ренессанса. Чтобы выйти к истине, путь к ней нужно спрашивать у античности. Это, впрочем, сформулировано уже Салютати в его произведении «О Геркулесе», где функция поэзии состоит в более глубоком погружении в духовный мир, с тем чтобы обрести новую

Хронологические границы и существенные характеристики 13

действительность. Поэзия, если она является истинным искусством какой бы она ни была, языческой или христианской, возвращает человека к себе, преобразовывает его и обращает к новым планам действительности, делает его чутким к миру явлений».

Если гуманизм понимать как миссию очеловечивания посредством гуманистической литературы, совершенствующей человеческую природу, тогда он совпадает с обновлением духа человеческого. Поэтому гуманизм и Ренессанс являются двумя сторонами одного явления.

Хронологические границы и существенные характеристики гуманистико-возрожденческого периода

С точки зрения хронологии гуманизм и Возрождение полностью занимают два века — XV и XVI.

Пролог, как уже было показано, начинается уже с XIV века, главным образом с Кола ди Риенцо (чьё творчество достигает кульминации в середине XIV века) и с личности Франческо Петрарки (1304—1374). Эпигон приходится на начало XVII века. Кампанелла был последним представителем эпохи Возрождения.

Традиционно говорили о XV столетии как о времени гуманизма и о XVI столетии как времени настоящего Ренессанса. Однако невозможность концептуально различать гуманизм и Ренессанс делает некорректным это хронологическое различие.

Если принимать во внимание философское содержание, то окажется (как увидим далее), что в XV веке преобладает интерес к человеку, в то время как мысль XVI века распространяется также и на природу. В этом смысле, если, из соображений удобства, хотя и увязать с гуманизмом преимущественно тот аспект мысли эпохи Возрождения, который имел своим предметом человека, а с Ренессансом — всю природу, то это делать можно, но со многими оговорками и с большой осторожностью. Конечно, в любом случае «Ренессанс» считается историографическим наименованием всей общественной мысли XV и XVI веков. Напомним, наконец, что явления поверхностного подражания, филологизм и грамматизм как признаки начинающегося распада эпохи Ренессанса присущи не XV, а XVI веку.

14 Гуманизм и Возрождение

Что касается отношения между средневековьем и итальянским Возрождением, нужно сказать, что наука сегодня не поддерживает ни тезис о разломе между двумя периодами, ни тезис о непрерывности.

Правильным будет третий тезис. Теория разлома допускает оппозицию двух периодов; теория непрерывности постулирует существенную однородность. Но между понятиями противоречия и однородности существует понятие «различия». Говоря, что эпоха Возрождения является периодом, отличным от средневековья, можно не только различать и противопоставлять две эпохи, но и легко определить их связи и точки касания, с большей свободой критики в деле их спецификации.

С этой позиции может быть легко решена другая проблема.

Открывает ли Ренессанс современную эпоху? В теории «разлома» между Ренессансом и средневековьем предполагался положительный ответ на этот вопрос. Теория «непрерывности» давала, напротив, отрицательный ответ. Считать началом современного периода научные революции и вести отсчет с Галилея с точки зрения истории мысли кажется более корректным. Эпоха модерна победила в силу этой грандиозной революции и следствий, которые она вызвала на всех уровнях. Первый «современный» философ в этом смысле — Декарт (и частично Бэкон), как мы рассмотрим позже подробнее. Таким образом, Ренессанс представляет собой период, отличный и от средних веков, и от современности.

Естественно, что как в средневековье уходят корни Ренессанса, так, в свою очередь, в Ренессанс прорастают корни современного мира. Можно даже говорить, что завершение Ренессанса было ознаменовано той же научной революцией; революция означает конец, а не суть Ренессанса, указывая на его верхний предел, и совсем не выражает общий мягкий духовный климат.

Остается теперь рассмотреть более конкретные отличия Ренессанса от средневековья и от современного периода, посредством рассмотрения отдельных идей и мыслителей. Но прежде всего необходимо указать на один из самых, может быть, типичных аспектов мысли эпохи Возрождения. Возвращаются к жизни греческие и восточные учения, обращаются к магии и теургии, распространившимся в некоторых письменных источниках, которые в поздней античности приписывали античным богам или пророкам. В действительности же эти источники были фальсифицированы, но люди эпо-

Гермес Трисмегист, Зороастр и Орфей 15

хи Ренессанса принимали их за подлинные. Они имели последствия огромной важности (как выяснилось, главным образом в исследованиях последних десятилетий).

Восточные и языческие «пророки» и «маги» как основатели теологической и философской мысли: Гермес Трисмегист, Зороастр и Орфей

Отличие критико-исторического уровня гуманистической мысли латинской традиции от греческой

Предварительно должен быть разъяснен важный вопрос: как случилось, что гуманисты, которые всегда проявляли критическое отношение к филологическим текстам и на основе лингвистического анализа раскрыли немало подделок (как, например, с актом дарственной Константина), приняли за подлинные работы, приписываемые Гермесу Трисмегисту, Зороастру и Орфею, фальшивый характер которых для нас сегодня так очевиден? Почему они не применили к ним тот же метод? Недостаток проницательной критики и легковёрность по отношению к этим документам озадачивают.

Ответ на этот вопрос в свете последних исследований кажется теперь ясным. Исследовательская работа латинских текстов, начатая Петраркой, была проведена прежде, чем это случилось с греческими текстами. Поэтому чутье, технические и критические возможности гуманистов по отношению к латинским текстам оттачивались раньше, чем то же происходило по отношению к текстам греческим. Кроме того, гуманисты, которые занимались латинскими текстами, имели более конкретные

интеллектуальные интересы по сравнению с абстрактным и метафизическим изучением греческих текстов. Гуманистов, которые увлеклись преимущественно латинскими текстами, по большей части интересовали литература и история; напротив, гуманистов, которые занимались греческими текстами, в первую очередь привлекали теология и философия. Кроме того, источники и традиции, к которым возвратились гуманисты, занимавшиеся латинскими текстами, были гораздо чище тех, которые получили гуманисты, занимавшиеся греческими текстами, на них оказался

16 Гуманизм и Возрождение

чрезвычайно толстый слой многовековой накипи. Наконец, были ученые греки, прибывшие в Италию из Византии, которые сами поддерживали ряд убеждений, лишенных исторических основ. Сказанное вполне объясняет, таким образом, складывающуюся противоречивую ситуацию, когда, с одной стороны, такие гуманисты, как Балла, заявляли о неподлинности много раз освященных латинских документов, с другой стороны, такие гуманисты как Фичино, настаивали на восстановлении аутентичности скандальных фальсификаций позднеантичных греческих текстов. Результаты этого, как увидим, весьма сильно отразились на истории философской мысли.

Гермес Трисмегист и Corpus Hermeticum в их исторической реальности и возрожденческой интерпретации

Начнем с Гермеса Трисмегиста и Corpus Hermeticum, который в эпоху Возрождения имел громкую славу и представлял огромную важность.

Сегодня мы с уверенностью признаем следующее. Гермес Трисмегист, как уже было сказано, является мифической фигурой и никогда в действительности не существовал. Эта мифическая фигура имеет сходство с древнеегипетским богом Тотом, считающимся изобретателем букв, алфавита и письменности, писцом богов, и потому открывателем, пророком и проводником божественных знаний и божественного слова. Когда греки познакомились с этим египетским богом, то нашли, что он имеет много общего с их богом Гермесом (римский бог Меркурий), проводником и вестником богов, и наделили его эпитетом «Трисмегист», что значит «трижды величайший» (*trismegistos = termaximus*),

В поздней античности в частности, в первые века периода империи (больше всего в II и III веках н. э.), некоторые языческие теологи-философы, в пике широко распространившегося христианства, произвели серию записей. За именем этого бога стояло очевидное намерение противопоставить Божественному Писанию, сообщенному христианам, другие письменные источники, выдаваемые за **Божественные**.

Современные исследования теперь подтверждают, что, вне всякого сомнения, под маской египетского бога скрываются различные авторы и что элементы «египетские» представлены здесь довольно скудно. Речь в действительности идет об одной из последних попы-

Гермес Трисмегист 17

Гермес Трисмегист



ток реванша, предпринятой язычеством на основе платонизма той эпохи (медиаплатонизма).

Среди многочисленных записей, приписываемых Гермесу Трисмегисту, большую группу (и наиболее нам интересную) составляют 17 трактатов (первый из которых называется «Пимандр»), один из них, в прошлом приписываемый Апулею, дошел до нас в латинской версии под названием «Асклепий» (может быть, составлен в IV веке н. э.). Именно эта группа записей и называется «Corpus Hermeticum» (свод записей, автором которых является Гермес).

Поздняя античность приняла все эти записи за подлинные. Христианские Отцы, нашедшие в них намек на библейские доктрины (как будет показано), были в высшей степени поражены и, как следствие, убеждены, что они восходят к эпохе библейских патриархов и что они были творением какого-то языческого пророка. Так думал, например, Лактанций и так думал отчасти святой Августин. Фичино разделил это убеждение и перевел Corpus Hermeticum, который скоро стал основным текстом

мыслителей периода гуманизма и Возрождения. В конце XV века (1488) в Сиенском соборе торжественно изобразили Гермеса на мозаичном полу с надписью: «*Hermes Mercurius Trismegistus Contemporaneus Moysi*» (Гермес Меркурий Трижды величайший Современный Моисею).

Синкретизм греко-языческих доктрин, неоплатонизма, христианства, впитанный Ренессансом, основывается в большей степени на этой колоссальной двусмысленности. Многие аспекты теорий Ренессанса, поражающие своим языческим звучанием и странной гибридность, являются сейчас в другом, ясном свете.

18 Гуманизм и Возрождение

Но для понимания этого аспекта, чтобы установить «различия» между Ренессансом, средневековьем и современностью, важно осветить основные идеи «Corpus Hermeticum».

Бог выступает в функции бестелесного, трансцендентного, бесконечного; Он также Монада и Единое, «начало и корень всех вещей»; наконец, Он проявляется в образе света. Теология отрицательная и положительная пересекаются: с одной стороны, Бог предстает как вершина всего, как совершенно иное всему тому, что существует, Он предстает «без формы и без фигуры», и поэтому просто как «лишенный сущности», и поэтому невыразимый. С другой стороны, признается, что Бог является Благом и Отцом всех вещей, и поэтому причиной всего и, как таковой, Он представлен положительно. В одном из трактатов говорится, например, что Бог есть и то, что невидимо, и то, что более всего видимо.

Иерархия промежуточных ступеней между миром и Богом описана следующим образом:

1. На вершине высший Бог, Который является высшим Светом, высшим Разумом, способный творить самостоятельно.

2. Затем следует Логос, Который является «первородным Сыном» высшего Бога.

3. Высший Бог порождает также Разум-демиурга, который хотя и рожден вторым, но явно «одной субстанции» с Логосом.

4. Далее следует Антропос, т. е. человек бестелесный, сотворенный высшим Богом по «образу Бога».

5. Наконец, следует Интеллект, который дается человеку земному (и который следует отличать от души как более высокое в ней) и являющийся Божественное в человеке (и, более того, в некотором смысле является как бы Богом в человеке); это играет существенную роль в этическом, мистическом и в сотериологическом планах герметизма.

Бог высший, кроме того, есть развертывание бесконечной потенции», Он есть также архетипическая форма и бесконечное начало начал.

Логос и демиург творят космос. Они воздействуют различными способами на темноту или мрак, который дуалистически изначален и в качестве второго начала противостоит Богу-свету, и строят упорядоченный мир. Рождаются семь небесных сфер, приведенных в движение. Движением этих сфер производятся живые существа,

Гермес Трисмегист 19

лишенные разума (которые в первый момент рождаются все двупольными).

Более сложным является сотворение земного человека. Антропос, или человек бестелесный, рожденный третий сын высшего Бога, хочет подражать демиургу и творить. Получив согласие Отца, Антропос пересекает семь небесных тонких сфер и Луну, принимая потенцию каждой из них, и потом показывается в сфере луны и видит природу подлунного мира. Вскоре Антропос влюбляется в эту природу, и, в свою очередь, природа влюбляется в человека. Точнее, человек влюбляется в собственный образ, отраженный в воде, и, охваченный страстным желанием соединиться с ним, падает. Так рождается земной человек, с двойной природой, духовной и телесной.

По правде говоря, автор герметического «Пимандра» значительно усложняет антропогонию. В самом деле, соединением человека бестелесного с телесной природой не рождается непосредственно человек вообще, но рождаются семь людей (семь по числу планетных сфер), каждый временно мужской и женской природы. Все остается в этом состоянии до тех пор, пока, по желанию высшего Бога, люди (и животные, уже рожденные под действием движения планет) не разделяются на два пола, и все получают библейский наказ расти и размножаться: «Возрастайте, увеличиваясь и размножаясь все вы, что были созданы и произведены, и кто из имеющих разум познал самого себя, тот бессмертен, тот узнал, что причина смерти есть любовь (*eros*) и постиг все существующее».

В герметическом послании, в котором описывается падение человека, решается и проблема спасения, а ее части представляют метафизико-теологию, космологию и антропологию и сотериологию.

Таким образом, земной человек — это падший Антропос (человек бестелесный), продукт соединения с материальной природой, следовательно, его спасение состоит в освобождении от пут материи. Средства освобождения указаны в герметической теории познания. Человек должен прежде всего познать самого себя, убедиться, что природа его основана на разуме. И поскольку Разум является частью Бога (= Бог в нас), познать самого себя — значит познать Бога. Все люди обладают разумом, но только в потенциальном состоянии; и от человека зависит, осуществит он себя или потеряет. Если разум оставляет человека, то это единственная причина его безблагодатной жизни, и вина за это падает на него самого: «Часто

20 Гуманизм и Возрождение

разум улетает, и в этот момент душа больше не способна ни видеть, ни слышать и становится похожей на неразумное существо: такова сила разума! С другой стороны, разум не может выдержать мутной души и оставляет ее телу, которое несет ее вниз. Такая душа... не имеет разума; поэтому такое

существо не должно называть человеком».

Напротив, человек, делающий правильный выбор, будет достойным такого божественного дара. Человек не должен ждать физической смерти для того, чтобы достигнуть своей цели, т. е. стать блаженным. Действительно, он может возродиться, освободиться от отрицательных сил и удручающего мрака, посредством Божественной потенции, присущей Благу, окончательно отделившись от тела, очистив, таким образом, свой разум; он восторженно воссоединяется с разумом Божественным в благодати Творца.

В этом старом образе, как и в древнейших книгах Библии, человека Ренессанса не могли не поразить намеки на «Сына Божия», «Слово Божье», о котором говорится в Евангелии от Иоанна. Трактат XIII «Корпуса Герметикум» содержит просто вариант Нагорной проповеди, и это подтверждает, что возрождением и спасением человек обязан Сыну Божьему, определенному как «человек по воле Божьей». Фичино находит великое множество текстов Моисея в *Corpus Hermeticum*, поскольку там также предвидится инкарнация Логоса, Глагола, и там же говорится, что Слово Творца есть Сын Божий.

Это изумление перед языческим пророком (таким же древним, как и Моисей), который говорит о «Сыне Божием», заставляло принять, по крайней мере частично, также астрологические установки и гностическую доктрину. И не только. Но так как в «Асклепии» явственно говорится о практике симпатической магии (*magia sympathica*), Фичино и другие нашли в Гермесе Трисмегисте разновидность оправдания и узаконения собственной магии, понятой в новом смысле. Сложный синкретизм платонизма, христианства и магии, который является признаком Ренессанса, находит, таким образом, в Гермесе Трисмегисте, *priscus theologus* (древнем теологе), чрезвычайно привлекательный образец разновидности античной литературы. Поэтому без *Corpus Hermeticum* невозможно понять мысль эпохи Возрождения.

Йетс не без основания заключает: «Мозаики, изображающие Гермеса Трисмегиста и Сивиллу, устанавливались в Сиенском соборе в

Зороастризм 21

течении 80 лет в XV веке. Изображение Гермеса Трисмегиста в христианском здании находилось недалеко от входа, обращая на себя внимание и, таким образом, указывая на первостепенное духовное положение. Он не был изолированным местным феноменом и стал символом итальянского Возрождения».

Зороастризм эпохи Ренессанса

Документ, во многом аналогичный герметическим записям, это так называемые «Халдейские оракулы». Это сочинение, написанное гекзаметром, дошло до нас в многочисленных фрагментах. Действительно, как в первом, так и во втором случаях мы снова находим то же смешение философом (выведенных из медииоплатонизма и неопифагореизма) с акцентами на схемах триадичности и тринитарности, с мифическими и фантастическими представлениями, аналогичными по типу рассмотренным выше, вдохновленными восточной религиозностью, с характерной для последнего этапа язычества претензией сообщить «явленное в Откровении послание». В противоположность *Corpus Hermeticum*, в «Оракулах» элемент магический доминирует над спекулятивным. Они служили практико-религиозным целям.

Откуда появились эти работы? Древние источники полагают, что их автором был Юлиан, прозванный Теургом; сына Юлиана называли Халдеем, он жил в эпоху Марка Аврелия, т. е. во II веке. Уже в III веке эти оракулы упоминаются как христианскими писателями, так и языческими философами.

Как признают почти все ученые, их содержание выражает мышление и духовный климат, типичный для эпохи Антониев, и весьма вероятно, что автором их был действительно Юлиан Теург; теперь это с известной мерой осторожности допускают многие ученые.

В большей степени, чем в герметизме, в «Халдейских оракулах» заметно влияние вавилонских мудрецов. Действительно, халдейское идолопоклонство (с религиозным культом солнца и огня) играет здесь основную роль.

Юлиан, который, как сказано, может считаться вероятным автором «Халдейских оракулов», был первым, кто был назван (или кто заставил называть себя) «теургом». «Теург» существенно отличается от «теолога». Последний ограничивается тем, что говорит о боге, первый, напротив, вызывает богов и воздействует на них.

22 Гуманизм и Возрождение

Но что точно означает «теургия»? Это знание и искусство магии, используемое для мистико-религиозных целей. Эти мистико-религиозные цели составляют заметную характеристику, которая отличает теургию от магии вообще. Современные ученые уточнили, что, если вульгарная магия использует имена и формулы религиозного происхождения для мирских целей, то теургия использует эти же вещи для целей религиозных. И эти цели, как мы знаем, состоят в освобождении души от связывающих ее тела и рока, препятствующих соединению ее с божественным.

Это установлено сегодня. Но во времена Возрождения не рассуждали таким образом. К серьезной ошибке подтолкнуло мнение авторитетного ученого византийца Георгия Гемиста, родившегося в Константинополе в 1355 году, который потом стал называться Плетоном. Он считал Зороастра автором «Халдейских оракулов» (что было подсказано ему его учителем). Прибыв в Италию по случаю церковного Собора во Флоренции, он прочитал цикл лекций о Платоне и об «Оракулах», выдав за их

автора Зороастра, чем возбудил немалый интерес к себе.

Зороастр, таким образом, считался пророком (*priscus theologus*) и иногда был представлен просто как предшественник Гермеса или как первый по хронологии и равный по достоинству с ним. В действительности Зороастр (Заратустра) был одним из иранских религиозных реформаторов VII—VI веков до н. э., и к «Халдейским оракулам» никакого отношения иметь не мог. Это недоразумение в дальнейшем породило особую ментальность магического, свойственную эпохе Ренессанса.

Орфей Ренессанса

Орфей был мифическим поэтом. С ним связана религиозная мистерия, о которой говорилось ранее. Уже в VI веке н. э. об этом поэте-пророке было сказано: «Орфей — известное имя».

По сравнению с «Герметическим корпусом» и «Халдейскими оракулами» орфизм представляет гораздо более древнюю традицию, которая повлияла на Пифагора и Платона, по большей части в том, что касается доктрины метемпсихоза.

Но множество документов, которые дошли до нас как орфические, поздние фальсификации, появившиеся в период эллинизма и в период империи. Ренессансу были известны орфические гимны. Эти

Орфей 23

гимны в новых изданиях, в количестве 87, представлены во вступлении. Они посвящены различным божествам и следуют согласно точному концептуальному порядку. Рядом с доктринами, восходящими к оригинальному орфизму, гимны содержат доктрины стоиков и доктрины, полученные из философско-богословской среды александрийцев, из чего следует, что они позднего происхождения. Но в эпоху Возрождения они считались подлинными. Фичино пел эти гимны, призывая звезды к благотворному влиянию.

В генеалогии пророков Орфей, согласно Фичино, был преемником Гермеса Трисмегиста. И Пифагора, и Платона связывают с Орфеем. Гермес и Орфей — атланты ренессансного платонизма, во всем отличного от платонизма средневекового.

Ясно, что, если не учитывать все приведенные здесь факторы, мы утратим всякую возможность понять метафизику и магическую теологию флорентийской Академии и большей части мыслителей XV и XVI веков.

Ко всему этому следует добавить огромный авторитет системы Дионисия Ареопагита, уже оцененного в средневековье, но теперь перечитанного с точки зрения иных интересов (в записи Фичино, сделавшего латинские переводы Дионисия). Гуманисты верили в легенду обращения Дионисия апостолом Павлом в афинском Ареопаге.

В свете того, что было здесь сказано, можем начать рассмотрение различных тенденций и течений в философии эпохи гуманизма и Ренессанса.

24

Глава 2. ИДЕИ И ТЕНДЕНЦИИ ГУМАНИСТИКО-ВОЗРОЖДЕНЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Дискуссии по проблемам морали и неопикурейство

Начала гуманизма

Франческо Петрарка

Франческо Петрарка (1304—1374), как было сказано выше, единодушно считается первым гуманистом. Уже в первые десятилетия XV века это было для всех очевидно, и Леонардо Бруни писал: «Франческо Петрарка был первым, на кого снизошла благодать, и он признал и осознал и вывел на свет изящество древнего стиля, утраченного и забытого».

Каким образом пришел к гуманизму Петрарка? Он подверг внимательному анализу испорченность и безбожие своего времени и попытался определить их причины. Как он полагал, есть две связанные между собой причины: 1) воинствующий натурализм, привнесенный арабской мыслью, особенно Аверроэсом, и 2) господство диалектики и логики, связанное с панрационалистическим мышлением. Против этих заблуждений он указал противоядие: 1) чтобы не расплыться в поверхностном знакомстве с природой, нужен возврат к собственной душе, 2) чтобы не расплыться в пустых диалектических упражнениях, нужно вновь открыть обаяние Цицероновских гуманитарных наук (*litterae humanae*).

Безукоризненно очерченная программа и собственный метод философствования Петрарки заключаются в следующем: истинная мудрость есть знание пути как метода достижения этой мудрости, которая заключается в искусстве быть свободным.

Франческо Петрарка 25

Вот несколько красноречивых примеров. В произведении «О собственном незнании и о многом другом», направленном против натурализма последователей Аверроэса, Петрарка пишет: «Он (Аверроэс) знает многое, знает зверей, птиц и рыб, знает, сколько волос в гриве льва и сколько перьев в хвосте

ястреба» (следует долгий живописный список курьезов того же рода). «Приведенные вещи по большей части или фальшивы (невозможно проведение опытов), или неизвестны: они слишком легковерно принимаются и, поскольку недоступны опыту, берутся на веру; но даже будучи истинными, они бесполезны. Я спрашиваю себя, что пользы знать природу зверей, птиц, рыб и змей и либо игнорировать, либо не заботиться о знании природы человека (кто мы, откуда и куда идем)».

Известный фрагмент содержится в послании, где рассказывается о восхождении на гору Вентоза. После долгого пути, достигнув вершины горы, Петрарка стал исповедоваться божественному Августину, и первыми словами его были: «И если люди идут в горы, к волнующимся морям, к широким рекам, к необъятному океану и обращают свой взор к звездам, не пренебрегают ли они тем самым собою?» И вот его комментарий: «Измученный, я исповедался названному моему брату, который пожелал выслушать, что мне не причиняют беспокойства книги и восхищение земными вещами, поскольку у языческих философов я научился тому, что ничто не достойно восхищения, за исключением души, против которой все кажется незначительным».

Что касается второго пункта из вышеуказанных, Петрарка настаивает на том факте, что «диалектическая» дверь ведет к безбожию, а не к знанию. Смысл жизни открывается не тому, кто нагромождает силлогизмы, а тому, кто овладел искусством быть свободным. Диалектика, с умом примененная, есть не цель, а инструмент духовного образования.

И древнее определение философии, данное Платоном в диалоге «Федон», совпадает с христианским в «Инвективе против врачей»: «Глубоко задумывающийся над смертью, преисполненный терпимости к ней, готов к тому, чтобы в презрении к ней и выдержке поступать, как необходимо, и это дает возможность придавать кратким мгновениям жизни внутренней смысл, наполнять их счастьем и славой — вот истинная философия, о которой некоторые говорили, что она не может не быть мыслью о жизни и смерти. Это объясняет, что философия, хотя она и найдена язычниками, все же по сути своей — гуманистична»

26 Гуманизм и Возрождение

Подлинный Аристотель вызывает уважение Петрарки, но последователями Авиценны он был дурно использован в духе «натурализма» и «диалектического мышления». Платон (тот Платон, которого он мог читать, не зная греческого) становится символом гуманистической мысли, «принципом любой философии». В написанном им трактате «О собственном невежестве» читаем: «И кто, спросят, дал это первенство Платону? Не я, отвечаю, но правду говорят, что если он не достиг истины, то был близок к ней более, чем другие, и это признают и Цицерон, Вергилий и те, кто, не сознаваясь в том, следовали за ним, и Плиний, и Плотин, и Апулей, и Макробий, и Порфирий, и Иосиф Флавий, и Амвросий, Августин, Иероним, и многие другие, что легко может быть доказано, если бы это не было и без того всем известно. И кто станет отрицать такое первенство, исключая разве что шумную толпу глупых схоластов?»

И в заключение приводим его рассуждение, показывающее, на какую высоту Петрарка поднял достоинство слова, которое для гуманиста станет наиболее важным: «Прав Сократ, который, увидев красивого подростка в молчании, сказал: «Говори, чтобы я тебя разглядел». Через слово человеческое лицо становится прекрасным».

Колюччо Салютати

По пути, открытому Петраркой, следовал с успехом Колюччо Салютати, родившийся в 1331 году. С 1374-го по 1406 год был секретарем Флорентийской республики. Колюччо Салютати интересен для нас более всего по следующим причинам. Продолжив полемику с медиками и естественниками, он отстоял превосходство свободных искусств. Против современного ему диалектического рационализма он поддержал представление о философии как послании к жизни (подобное можно найти и у язычника Сократа, и у Христа, и у святого Франциска). В центре внимания акт воли как упражнение в свободе. Много сил он затратил на то, чтобы утвердить первенство активной жизни над созерцательной. Ему принадлежит заслуга в учреждении первой кафедры греческого языка во Флоренции под руководством скрывавшегося в Италии ученого византийца Эмануила Хрисолора.

«Письмо» и трактат «О благородстве законов и медицины» превосходно иллюстрируют концепцию о примате активной жизни над созерцательной, к которой возвратится мысль кватроченто и в которой находим одну из примет гуманизма: «Не верь, о Пилигрим, что, избегая толпы, становясь отшельником, скрываясь в изоляции, ух-

Леонардо Бруни 27

дя в скит, ты тем самым находишь путь к совершенству. То, что придает твоей работе степень совершенства, находится в тебе; в тебе — способность не принимать те внешние вещи, которые не затрагивают тебя, но они не могут не затронуть тебя, если только твой ум и твоя душа сосредоточенно останавливаются и обращаются к этим внешним вещам. Если душа твоя не допустит их в себя, то посреди рынка, в суде, на форуме, в самых оживленных в городе местах ты будешь, как в скиту. Если, напротив, в память о далеких вещах или в качестве соблазнов ты их к себе приблизил, то что толку в том, что ум наш понимает их как внешнее, к чему нам уединение? Собственная наша душа думает всегда о чем-нибудь таком, что постигается чувствами, что закладывается в памяти, что побуждается разумом или страстными желаниями. И что? Кто был дороже Господу: затворник и отшельник Павел или деятельный Авраам? Яков с двенадцатью сыновьями, множеством стад своих, двумя женами, огромным богатством — не думал ли ты, что он был дороже Господу, чем два Макария, Теофила и Иллариона? Верь мне, о Пилигрим, что только те, кто печется о вещах мира, только они знают толк в созерцании; таким образом,

есть много званых, но мало избранных» .

«Я, по правде сказать, смело утверждаю и искренне признаюсь в том, что оставляю с удовольствием и без зависти и возражений тех, кто воспаряет в сферы чистого умозрения, и всех других, восходящих к высокому истинам, только бы мне оставили понятие о человеческих вещах. Ты пребываешь в созерцании, чтобы я, напротив, мог обогащаться. Медитирую в свое удовольствие. Я же, напротив, всегда буду погружен в действие, направленное к высшей цели, чтобы всякое мое деяние было полезным и мне, и семейству, и, что более важно, — чтобы оно послужило для пользы моим друзьям и родине, а тогда оно может послужить примером и человеческому обществу».

Этико-политические дебаты гуманистов кватроченто Л. Бруни, П. Браччолини, Л. Б. Альберти

Леонардо Бруни

Учеником, другом и продолжателем творчества Салютати был Леонардо Бруни (1370/74—1444), прежде служивший при римской курии и затем канцлером во Флоренции. Ценные наставления в

28 Гуманизм и Возрождение

знании греческого, полученном от Хрисолора, теперь приносят в лице Бруни зрелые плоды. Он перевел Платона (диалоги «Федон», «Горгий», «Федр», «Апологию», «Критон», «Письма» и частично «Пир»), Аристотеля («Никомахову этику», «Политику»), а также Плутарха и Ксенофонта, Демосфена и Эхина. Философский интерес представляют его «Диалоги» (посвященные Пьеру Паоло Верджеро), «Введение к моральному совершенству», а также «Письма».

Слава Бруни связана больше всего с переводами «Политики» и «Никомаховой этики» Аристотеля, которые способствовали новому подходу к этим текстам, как бы обеспечив им приток сил. Спиритуалистическому и задушевному гуманизму Петрарки Бруни противопоставляет граждански и политически более действенный гуманизм. Классики были для него действительно учителями «гражданских» добродетелей. Парадигматической для Бруни была аристотелевская концепция человека, понятого как «животное политическое». Человек осуществляется полностью и по-настоящему только в общественном и гражданском планах, на что Аристотель указывал в «Политике».

Этика Аристотеля была подвергнута переоценке. Бруни убежден, что значение «созерцания» было слишком преувеличено и по большей части деформировано. Важен не созерцаемый объект, а человек думающий и действующий. «Высшее благо», о котором говорится в «Никомаховой этике», — это то, что не просто хорошо как абстракция и, во всяком случае, как трансцендентное, но хорошо именно для человека, это благо, конкретная реализация добродетели является счастьем. Как и Аристотель, Бруни реабилитирует удовольствие, понятое прежде всего как следствие деятельности, согласной человеческой природе.

Как и Аристотель, Бруни говорит, что истинным параметром моральных суждений является добродетельный человек (а не абстрактное правило). «Если человек не добродетелен, он не может быть благоразумным, благоразумие (мудрость) действительно является точной оценкой его возможностей; злодею сами вещи не хотят являться в истинном своем свете, проявляясь в качестве искаженных. Преступники и злодеи могут точно постичь математические и физические законы, но их нет для мудрых дел, и они теряют свет истины... Честному человеку, таким образом, прямо и свободно открывается дорога к счастью. Он никогда не обманывается, не

Поджо Браччолини . 29

ошибается. Хотите быть счастливыми — нет ничего надежнее честности и добрых дел».

В этом пункте, заключает Бруни, философия языческая и христианская находятся в безукоризненной гармонии: «И та, и другая поддерживают справедливость, умеренность, силу, свободу и другие добродетели и не поддерживают качества, им противоположные».

Поджо Браччолини

Много общего с Салютати можно найти также у Поджо Браччолини (1380—1459). Он был секретарем в Риме при курии и впоследствии секретарем во Флоренции. Поджо открыл много античных рукописей. В его работах, вызвавших дискуссии в среде гуманистов, теперь ставших каноническими, в частности, прослеживаются следующие темы: а) активная жизнь против созерцательной, уединенной; б) назначение литературы для формирования человека и гражданина; в) слава и благородство как плоды индивидуальной добродетели; г) фортуна и превратности человеческой жизни людей, одолеваемые добродетелью;

д) переоценка богатства, понимаемого как основа государства и как то, что позволяет создавать в городе соборы, монументы, искусства, украшения и другие прекрасные вещи.

По поводу последнего Э. Гарэн писал, что мы оказываемся перед «эмбрионом современной теории денег и капитала». Таким образом, речь идет о замечательном предвосхищении.

Вот поучение Браччолини о добродетели как о ненуждающейся ни в чем и имеющей единственный источник — истинное благородство. «В нем истина, приносящая много полезного нашей жизни. Поскольку если убедимся, что люди становятся благородными в почестях и в благе и что истинное благородство завоевывается собственными силами, а не чужой работой, — получим тем самым представление о том, что в добродетели нет побежденных; обходитесь без похвалы, удовлетворитесь чужой славой, но соберитесь все же овладеть званием благородного». Здесь содержится одна из

ключевых мыслей гуманизма: истинное благородство завоевывается в действии — эта мысль повторяет позицию римских стоиков, не менее важную для новой эпохи: всяк кует свою судьбу сам.

30 Гуманизм и Возрождение

Леон Баттиста Альберти

Гуманистом с разносторонними интересами был Леон Баттиста Альберти (1404—1472), который занимался помимо прочего философией, математикой и архитектурой. Наиболее известными являются его работы «Об архитектуре», «О живописи», «О семье», «О ведении домашнего хозяйства».

Вот тематика некоторых направлений, которыми занимался Альберти.

В первую очередь отметим критику теологико-метафизических исследований, объявленных пустыми. Согласно Альберти, стремление обнаруживать высшие причины вещей — дело пустое, потому что людям это не дано, и они могут знать только то, что перед глазами, т. е. что подвластно опыту.

Его интересует *homo faber*, т. е. человек деятельный. Его активность ориентирована не только на возможности отдельного человека, но и на возможности других людей и общества. Поэтому он осуждает мнение Эпикура о высшем счастье — ничегонеделании. Самый тяжкий порок — безделие, быть никчемным. Созерцание без действия не имеет смысла. Он восхваляет стоиков, которые говорили: «Человек природой устроен так, чтобы быть и мудрым и производящим» и: «Любая вещь рождается для того, чтобы служить человеку, а человек — для того, чтобы сохранить компанию и дружбу людей». Он восхищен словами Платона: «Люди рождаются, чтобы быть людьми».

В искусстве Альберти отметил большую важность концепции «порядка» и «пропорции» между частями: искусство воспроизводит и вновь создает такой порядок между частями, который существует в действительных вещах.

Альберти приписывают даже урбанистическую философию градостроения по образцу античной. Л. Малуза пишет: «Архитектура среди искусств... для Альберти является искусством самым высоким и самым близким к работе самой природы. Человеку свойственно строить, сколь возвышает его обращение к порядку в городе, который проясняет добродетели и затребован природой. Сотворение города как человеческого и природного целого занимает весомую часть трактата «De re aedificatoria» («О строительном искусстве»), который можно рассматривать как оригинальную урбанистическую фи-

Леон Баттиста Альберти .31

лософию: роль сооружения и города состоит для Альберти в том, что они служат для установления нравственного порядка и счастья».

Но среди тем, обсуждаемых Альберти, самая характерная тема — «добродетель» и «судьба». Для него «добродетель» не столько христианская *virtus*, сколько греческая *arete*, т. е. такая особая деятельность человека, которая способствует совершенствованию и гарантирует природное главенство. В частности, вопреки некоторым пессимистическим поучениям, Альберти твердо убежден в том, что добродетель, когда она осуществляется реалистически, побеждает судьбу.

Два его рассуждения о смысле человеческой деятельности и о превосходстве добродетели над судьбой стали особенно известными: «Поэтому я верю, что человек рождается не для того, чтобы умереть и сгнить, но для того, чтобы производить. Человек родился не для того, чтобы изнывать в безделии, но для того, чтобы упражняться в вещах великих и славных, которым он может радоваться и посредством которых может прославлять богов, а также для того, чтобы использовать совершенства добродетели, и таким образом добывать счастье». «Так не признается ли большинство из нас в том, что судьба наша есть то, что мы с быстротой и старанием выносим в качестве решения, которое мы утверждаем или поддерживаем? Легко побеждает тот, кто не желает быть побежденным. Терпит иго судьбы только тот, кто привык подчиняться».

Это нечто иное, как два прекрасных эпиграфа для всего гуманистического движения.

Другие гуманисты кватроченто

Напомним некоторые имена видных гуманистов этого века. Джанноццо Манетти (1396—1459) перевел Аристотеля и Псалтирь, но больше всего известен своим трудом «О достоинстве и превосходстве человека», которым открыл дискуссию «о достоинстве человека».

Маттео Пальмиери (1406—1475) соединял жизнь активную и жизнь созерцательную, не скрывая платонических симпатий.

Последним упомянем Гермолая Варвара (1453—1493) — переводчика Аристотеля (сделал перевод «Риторики»), возвратившего древний дух текстам Стагирита, очистив их от накипи средневековья. Стало самым известным следующее его утверждение: «Признаю только двух господ — Христа и литературу». Это

32 Гуманизм и Возрождение

обожествление слова имело курьезный характер: он предлагал прямо-таки целибат для ученых и освобождение их от гражданских обязанностей, чтобы они смогли посвятить себя полностью служению науке.

Неоэпикуреизм Лоренцо Валла

Одной из самых богатых и значительных фигур XV века был, конечно, Лоренцо Валла (1407-1457).

Философская позиция, которая более всего выражена в работе «Об истинном и ложном благе», отмечена критикой эксцессов аскетизма стоиков и монахов, в противовес которым он толкует «наслаждения» в самом общем смысле, а не только как плотское наслаждение. Таким образом, Валла

проводит интересную попытку возобновить эпикуреизм на христианской основе.

Основные рассуждения Валла следующие: все, что создала природа, «не может быть не свято и не достойно похвалы», и наслаждение также свято и похвально; но, поскольку человек состоит из тела и души, наслаждение проявляется по-разному. Это, конечно же, чувственное наслаждение, самое низкое, потом следуют удовольствия духа, права, искусств и культуры, но выше всего — христианская любовь к Богу.

Валла, называя наслаждением то счастье, которое испытывает душа в раю, пишет: «Это блаженство кто усомнится назвать иначе, как наслаждением?» И далее уточняет: «Нужно отметить, что хотя я говорил, что наслаждение или удовольствие есть всегда благо, стремлюсь я, все же, не к наслаждению, а к Богу. Наслаждение есть любовь, и Бог дает это наслаждение. Получая — любят, полученное — любимо; любить — то же самое, что удовольствие, или наслаждение, или блаженство, или счастье или милосердие, которые есть конечная цель, и в этом свете к ней нам представляются другие предметы. Лучше говорить, что любовь Бога есть не конечная цель, но действующая причина...».

Смысл доктрины удовольствия Баллы был интерпретирован Э. Гарэнном: «Провозглашенное здоровым духом наслаждение (*voluptas*) выступает защитой божественной природы, демонстрацией чудесного порядка и благого предвидения Бога. В доктрине чрезмерно откровенна антиманихейская позиция, в некоторых случаях Валла склоняется к пантеизму, сердцевиной которого является на-

Лоренцо Валла 33

слаждение и человеческое и божественное блаженство (*hominumque divumque Voluptas*). Ничто не лишено своей ценности — ни христианский опыт искупления, ни душа, ни плоть».

Но нужно добавить, что конечная цель этого преувеличенного *voluptas* — выход за рамки учения Эпикура, о чем Валла прямо говорит: «Я опроверг доктрины как эпикурейцев, так и стоиков, чтобы показать их сходство, а также то, что лишь в нашей религии высшее желаемое благо доступно не на земле, но на небесах».

Если помнить это, то нас не удивят слова Баллы из другой замечательной работы — «О свободе воли». В противоположность умозаключениям разума и знанию божественного в аристотелевском понимании, Валла исходит из живой веры, как понимал ее святой Павел, противопоставляя рассудочной добродетели теологическую, и пишет: «Так избавимся от честолюбивого стремления к познанию высшего и приблизимся к нему в смирении. Ничто не поможет христианину больше узнать великолепие и щедрость Бога, чем смирение ведь сказано: «Бог сопротивляется надменным, но благоволит кротким».

Только с этой точки зрения и можно понять «Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина», где Валла на базе строгого филологического анализа обосновывает фальшивость того документа, на основании которого Церковь узаконивала свою светскую власть, ставшую источником коррупции. Правильная интерпретация «слова» возвращает к истине и охраняет ее. В конце этого достойного восхищения труда Валла пишет: «Но я не желаю в моем обращении подстрекать государей и народы к насилию, которое вынудит папу уйти. Раз услышав правду, он вернется из чужих владений в собственный дом, родной порт, устав от шторма, бури и потрясений, и ничего не желаю более, чем того, чтобы однажды папа осознал себя викарием Христа, а не кесарем».

Филологические исследования Валла продолжил в работе «Сравнения и комментарии к Новому Завету, полученные из различных списков на греческом и латинском языке». Он намеревался вернуть тексту Нового Завета первоначальную чистоту и ясность. Ученые отметили, что с помощью этой деликатной операции Валла собирался противопоставить философскому методу средневековья *quaestiones* — филологический метод чтения священных текстов, чтобы очистить их от накипи, отложившейся на них в течение долгого времени.

34 Гуманизм и Возрождение

Валла видел перспективы этого метода. Суть его выражается латинским термином «таинство» (*sacramentum*). Язык для Баллы (как разъясняет Гарэн) является воплощенным духом, слово — воплощенной мыслью. Необходимо уважение к слову и понимание сакральности языка.

Стараниями Баллы гуманизм поднимается на новую ступень и занимает устойчивое положение.

Возрожденческий неоплатонизм

Краткие сведения о платоновской традиции и византийских ученых XV века

Эпоха гуманизма и Ренессанса отмечена всеобщим обращением к платонизму, создающему определенный духовный климат.

Это вовсе не означает возрождения платоновской мысли, выраженной в форме диалога. Средневековье мало интересовалось диалогами (за исключением «Менона», «Федона» и «Тимея»). Напротив, в эпоху кватроченто все диалоги были переведены Леонардо Бруни на латинский язык и получили большое признание. Многие гуманисты были способны читать и понимать греческие подлинники. Тем не менее вновь открытые платоновские тексты продолжали читать в свете поздней платонической традиции, т. е. в передаче канонического неоплатонизма.

Нынешнему читателю, владеющему изощренной экзегетической техникой, это может показаться парадоксальным. И действительно, только в начале XIX века начали различать доктрины собственно

платоновские и неоплатонические.

Античность, в общем, была эпохой, когда основателю школы приписывались все философские открытия, в том числе и более поздние, им вдохновленные. Это отчасти объясняет причины, по которым Платон не оставил систематических записей, а основные принципы доктрины передал в лекциях и никого из учеников не уполномочил составлять общий свод своего учения. Академия, им основанная, как было показано в предшествующем томе, имела долгую судьбу и претерпела большие изменения. В эпоху эллинизма

Возрожденческий неоплатонизм 35

направление к скептицизму сменилось эклектикой с элементами стоицизма. В эпоху империи преобладало стремление создать систематическую метафизику, начало чему положили медиоплатоники и затем Плотин и поздние неоплатоники. Напомним еще, что с неоплатоников пошла традиция рассматривать и аристотелевские записи, как некие «малые мистерии», выступающие в функции введения в «большие мистерии», т. е. в качестве пропедевтики, приготовляющей к пониманию работ Платона. Добавились, кроме того, осложнения, уже нами проиллюстрированные выше, связанные с текстами «Герметического корпуса» и «Халдейских оракулов», т. е. с теми магико-теургическими течениями, которые использовали платонические философемы с определенной окраской. Наконец, напомним, что платонизм увеличил собственное доктринальное наследие за счет христианских умозрений, трудов Дионисия Ареопагита, в которых элементы прокловского учения сочетаются с элементами христианской теологии.

Платонизм вошел в эпоху Возрождения с многовековыми напластованиями, т. е. в форме неоплатонизма, и сверх того со всеми инфильтрациями магико-герметического и христианского характера. Но есть последний пункт, который следует отметить для того, чтобы иметь полное представление. Когда философские школы в Афинах и Александрии пришли в упадок, Византия сохранила живую эллинистическую традицию, несмотря на чрезвычайную скудость оригиналов. Ученые византийцы передали итальянскому Ренессансу эту традицию со всеми наслоениями, о которых было сказано, и еще тем, что добавилось потом из латинского средневекового платонизма.

Ученые византийцы переселялись в Италию в три этапа. 1) В начале XIV века их приглашали для учения, как, например, Эмануила Хрисолора, что создало традицию изучения греческого языка во Флоренции. 2) В 1439 году имел место массовый приток по случаю заключения перемирия между Феррарой и Флоренцией, когда обсуждался союз Греческой и Римской Церквей. 3) В 1453 году, после захвата Константинополя турками, образовалась собственно диаспора греческих ученых.

Теперь в исторической перспективе стало ясно, что прибытие ученых греков в Италию значительно продвинуло изучение классического греческого наследия.

Что касается философского содержания возрожденного неоплатонизма, следует отметить, что эти ученые не внесли в него много

36 Гуманизм и Возрождение

оригинальных элементов. Значение имеет лишь полемика, которая разразилась относительно «превосходства» Платона над Аристотелем. Георгий Гемист Плетон (Плифон) (ок. 1355-1452) горячо поддерживал тезис о совершенном превосходстве Платона, предлагая почти новоязыческую форму платонизма.

Напротив, Георгий Схолариус Геннадий (1405—ок. 1472) стоял за Аристотеля и был поддержан (правда, на других основаниях) Георгием Трапезундским (1395—1486).

Попытка примирения сторон с большим мастерством и с помощью обширных познаний была предпринята Виссарионом (ок. 1400-1472), ставшим кардиналом папы Евгения IV. Восстановление гармонии между Платоном и Аристотелем для него означало создание основы для объединения Церквей Греческой и Римской. Поэтому Виссарион был назван самым греческим среди латинян и самым латинским среди греков. Известен, между прочим, его перевод «Метафизики» Аристотеля. Виссарион также (и не могло быть иначе по причинам, выше указанным) не принял неоплатоническую интерпретацию Платона.

Но грандиозный расцвет неоплатонизма с философской точки зрения состоялся благодаря, с одной стороны, работам Николая Кузанского и, с другой — трудам флорентийской платоновской Академии во главе с Фичино и затем с Пико. Об этой философии мы и поговорим.

Николай Кузанский: ученое незнание в отношении к бесконечному

Жизнь, работы и культурные связи Кузанского

Одной из наиболее значительных личностей XV века, одаренной мощным спекулятивным интеллектом, был Николай Кузанский, получивший имя по названию селения Куза в Южной Германии, где он родился в 1401 г. (его собственное имя было Круфтс или, в современной орфографии, Кребс). Немецкий язык был для него родным, а итальянским он овладел, обучаясь в Падуе. В 1426 году он стал священником, а в 1448-м — кардиналом. Умер в 1464 году.

Среди его работ вспомним: «Об ученом незнании» (1438-1440), «О предположениях» (между 1440-м и 1445-м), «Об искании Бога» (1445), «О Богосыновстве» (1445), «Апология ученого незнания»

Николай Кузанский 37

(1449), «Простец» (1450), «Начало» (1450), «О видении Бога» (1453), «О берилле» (1458), «О возможности-бытии» (1460), «Об игре в шар» (1463). «Об охоте за мудростью» (1463), «Компендий»

(1463), «О вершине созерцания» (1464).

Кузанский лишь отчасти принадлежит эпохе Возрождения. Он сформировался как ученый прежде всего на проблематике, связанной с оккамизмом, затем на него повлияла мистика Экхарта. Однако основание, на котором покоится его собственная мысль, это неоплатонизм, особенно в том виде, который придал ему Дионисий, а также Скот Эриугена (хотя и в меньшей степени).

И все же было бы ошибочно думать о Кузанском как о философе, обращенном к прошлому: действительно, не будучи в когорте гуманистов, он далек от схоластов. Не следует риторическому методу древних, но также не следует и методу *quaestio* и *disputatio* — дискурсивному методу схоластов. Кузанский использует оригинальный метод, взятый из математики, тем не менее в нем нет собственно математической ценности, скорее, выступает в аналого-аллюзивной функции. Тип познания, связанный с этим методом, называется нашим философом «ученым незнанием», где прилагательное существенным образом корректирует существительное.

Посмотрим конкретно, в чем состояло это «ученое незнание» Кузанца.

Ученое незнание

В основном, когда устанавливается истина относительно различных вещей, неопределенное сравнивается с определенным, неизвестное с известным. Поэтому, когда исследование ведется в рамках вещей конечных, познавательное суждение вынести нетрудно, либо (если идет речь о сложных вещах) трудно, но в любом случае оно возможно. Не так обстоит дело, когда исследуется бесконечное. Как таковое оно непредставимо в какой бы то ни было пропорции и поэтому остается для нас неизвестным. Это тот случай, когда причина нашего незнания — отсутствие пропорций, которые присущи вещам законченным. Сознание такой структурной диспропорции между умом человеческим (конечным) и бесконечностью, в которую он включен и к которой стремится, и исследование в рамках такой критической установки — это и есть ученое незнание.

Вот заключение Кузанского: «Наш конечный разум, двигаясь путем уподоблений, не может в точности постичь истину вещей. Ведь истина не бывает больше или меньше, она заключается в чем-то не-

38 Гуманизм и Возрождение

Николай Кузанский



делимом и кроме как самой же истиной ничем в точности измерена быть не может, — как круг, бытие которого состоит в чем-то неделимом, не может быть измерен не-кругом. Не являясь истиной, наш разум тоже никогда не постигает истину так точно, чтобы уже не мог постигать ее все точнее без конца, и относиться к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписан в круг, он тем ему подобнее, чем больше углов имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности он никогда не станет равен кругу, если не разрешится в тождество с ним». (цит. по: Николай Кузанский, соч., т. 1, с. 53)

Основываясь на этом, Кузанский указывает верный путь для приближения к истине (самой по себе недостижимой), сосредотачиваясь на том представлении, согласно которому в бесконечности имеет место совпадение противоположностей. На этом пути различные конечные вещи могут выступать не столько как антитеза бесконечности, но скорее вступают с ней в некоторое символическое отношение, содержащее в себе аллюзию бесконечности.

Следовательно, и в Боге, поскольку Он бесконечен, все различия, которые в тварном мире

оказываются противопоставленными между собой, совпадают. Что это означает?

Кузанский показывает, что он имеет в виду, когда говорит о «совпадении противоположностей», на концепции «максимума». В Боге, Который есть предельное «абсолютное», противоположные «максимумы» и «минимумы» являются одним и тем же. И действительно, помыслим «количество» максимально большое и максимально малое. Отвлечемся в уме от «количества». Изъять количество —

Николай Кузанский 39

значит абстрагироваться от понятий «большое» и «малое». Что остается тогда? Остается совпадение «максимума» и «минимума», поскольку «максимум в высшей степени есть минимум». Поэтому Кузанский пишет: «Абсолютное количество... не более максимально, чем минимально, потому что максимум его есть через совпадение вместе с тем и минимум». Обобщая этот результат, наш философ добавляет к сказанному: «Противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое. Абсолютному максимуму они никак не присущи, он выше всякого противоположения. И поскольку абсолютный максимум есть абсолютная актуальность всего, могущего быть, причем настолько без всякого противоположения, что максимум совпадает с минимумом, то он одинаково выше и всякого утверждения, и всякого отрицания. Все, что мы о нем думаем, — он не больше есть, чем не есть, все, что мы о нем не думаем, — он не больше не есть, чем есть: он есть так же это вот, как и все, и он так же все, как и ничто. И он максимально то, что есть минимально. Поистине, одно и то же сказать: «Бог, как сама абсолютная максимальность, есть свет» и: «Бог есть так же максимальный свет, как и минимальный свет». Ведь не будь абсолютная максимальность бесконечной, не будь она всеобщим пределом, ничем в мире не определяемым, она не была бы и актуальностью всего возможного».

Блестящие примеры, «намекающие» на совпадение противоположностей в бесконечности, предлагает геометрия. Возьмем, к примеру, круг с увеличивающимся до бесконечности радиусом. В таком случае круг будет стремиться к совпадению с линией и окружность станет постепенно минимально кривой и максимально прямой.

Кроме того, в бесконечном круге любая точка будет центром, и вместе с тем также крайним пределом; и, аналогично, дуга, хорда, радиус, диаметр совпадут, и все совпадет со всем. То же самое и относительно треугольника. Если продолжать постепенно сторону в бесконечность, треугольник будет стремиться к прямой; и примеры можно умножать. Таким образом, в бесконечности противоположности совпадают. Бог, поэтому, — *complicatio oppositorum et eorum coincidentia* (свертывание противоположностей и их совпадение).

Все это ведет к преодолению представлений здравого смысла, которые основаны на начале непротиворечия. Кузанский пытается оправдать возможность такого преодоления, используя (восходящие к платоникам) отличия ступеней познания: а) чувственное восприя-

40 Гуманизм и Возрождение

тие, б) рациональное (*ratio*) и в) интеллектуальное (*intellectus*). Восприятие чувственное всегда положительно, или утвердительно; рациональное, т. е. познание дискурсивное, подтверждает и отрицает, согласно принципу различения противоположностей (подтверждается одно, отрицается другое и наоборот) и согласно принципу непротиворечия; интеллект, напротив, сверх любого рационального утверждения и отрицания схватывает принцип совпадения противоположностей в интуиции, познавательном акте более высокого порядка. Кузанский пишет: «Так, непостижимым образом получается, сверх любого рационального дискурса, что абсолютный максимум есть бесконечность, которой ничто не препятствует и с которой минимум совпадает».

В этих рамках с оригинальностью и утонченностью он вновь вводит основную тематику христианского неоплатонизма.

В частности, три пункта заслуживают того, чтобы быть отмеченными особо: а) способ отношения Бог — мир; б) значение античного принципа «все есть во всем»; в) концепция человека как микрокосма.

Отношение между Богом и универсумом

Происхождение вещей представляется Кузанским в функции трех ключевых концептов (уже употребленных некоторыми средневековыми платониками): 1) как компликация, 2) экспликация, 3) контракция содействия.

1). Бог содержит в себе все вещи (в качестве максимума всех максимумов), и поэтому можно говорить, что «складывает» (включает) все вещи. Бог — «сложение» всех вещей, так же, как, например, числовое множество — «сложение» всех чисел, ибо числа бытуют не иначе как включенные в множество. Точка — это «компликация» всех геометрических фигур, поскольку линия есть нечто иное, как усложненная точка, и так далее.

2). С помощью этих примеров можно пояснить также концепцию экспликации. Ведь известно: поскольку Бог полагается как компликация, следует говорить, что все вещи в Боге, напротив, если Бог полагается как экспликация. Бог во всех вещах то, что они есть: Бог в этом качестве, говорит Кузанский, есть истина в своем образе. Итак, говорить, что универсум есть экспликация Бога, — значит говорить, что Он является «образом» Абсолюта.

Николай Кузанский 41

3). Концепция контракции дана как следствие, т. е. в качестве манифестации Бога. Бог в универсуме является «контрактом», в котором единство «договаривается» (проявляет себя) во множественности, простота в сложности, покой в движении, вечность в чередовании времени и т. д.

Значение принципа «все во всем»

Таким образом, получается, что всякое сущее есть контракция универсума, так же, как, в свою очередь, универсум — контракция Бога. Это означает, что всякое сущее включает весь универсум и Бога. Универсум как бы цветок цветка, ветер ветра. «Все во всем», согласно античной максиме Анаксагора.

Вот прекрасная страница, где Кузанский выражает эту концепцию достойным образом: «Если, как ясно из первой книги, Бог во всем так, что все — в нем, а теперь выяснилось, что Бог во всем как бы через посредничество Вселенной, то, очевидно, все — во всем и каждое — в каждом. В самом деле, Вселенная как бы природным порядком, будучи совершеннейшей полнотой, заранее всегда уже предшествует всему, так что каждое оказывается в каждом: в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения, и так каждое вбирает все вещи: не имея возможности быть актуально всем, каждое конкретизирует собой все, определяя все в себя самого. Соответственно, если все во всем, то все явно предшествует каждому. Это «все» не есть множество, ведь множество не предшествует каждому. Поэтому все предшествует каждому в природном порядке без множественности: не множество вещей актуально присутствует в каждом, а (вселенское) все без множественности есть само это каждое. Опять-таки Вселенная существует только в конкретной определенности вещей, и всякая актуально существующая вещь конкретно определяет собой вселенское все так, что оно становится актуально ею самой. В свою очередь все актуально существующее пребывает в Боге, поскольку Бог есть актуальность всех вещей. Но акт есть завершение и конечная цель потенции. Значит, если Вселенная конкретизируется в каждой актуально существующей вещи, то Бог, пребывая во Вселенной, пребывает и в каждой вещи, а каждая актуально существующая вещь непосредственно пребывает в Боге. Поэтому сказать «каждое — в каждом» значит то же, что сказать «Бог через все — во всем и все через все в Боге». Тонкий ум ясно схватывает эти глубочайшие истины: что Бог вне различий пребы-

42 Гуманизм и Возрождение

вает во всем, поскольку каждое в каждом, и все в Боге, поскольку все — во всем. Но поскольку Вселенная пребывает в каждом, то каждое во Вселенной есть сама Вселенная, хотя Вселенная в каждом пребывает различно и всякое во Вселенной — тоже различно.

Вот пример. Показано, что бесконечная линия есть линия, треугольник, круг и шар. Но всякая конечная линия получает свое бытие от бесконечной, которая есть все то, чем является конечная. Поэтому в конечной линии все то, чем является бесконечная линия (т. е. линия, треугольник и т. д.), пребывает в качестве того, чем является эта конечная. Иначе говоря, всякая фигура в конечной линии есть сама эта линия, причем ни треугольник, ни круг, ни шар не пребывают в ней актуально, ведь из нескольких актуальных вещей единая актуальная вещь получиться не может. Каждое пребывает в каждом не в своей актуальности, но треугольник в (конечной) линии есть эта линия, круг в линии есть та же линия и т. д.

Вот пример для большей ясности. Линия может актуально существовать только в объемном теле, как будет показано в другом месте. Но в теле, имеющем длину, ширину и высоту, как известно, свернуто заключены все фигуры. Следовательно, в этой актуально существующей линии все фигуры, тоже достигающие актуального существования только в объемном теле, суть эта линия; в треугольнике они — треугольник и т. д. Точно так же в камне все — камень, в растительной душе — сама эта душа, в жизни — жизнь, в чувстве — чувство, в слухе — слух, в воображении — воображение, в рассудке — рассудок, в интеллекте — интеллект, в Боге — Бог» (там же, т. 1, с. 110—111).

Человек как микрокосм

Концепция человека как микрокосма есть не что иное, как следствие из этих предпосылок. Человек, в контексте мысли Кузанского, представляет собой микрокосм на двух уровнях: а) на общем онтологическом уровне, потому что он «связывает» все вещи (в этом смысле является микрокосмом любая вещь), и б) на специальном онтологическом уровне, поскольку он обладает разумом и сознанием и с познавательной точки зрения включает в себя образы всех вещей.

Приведем три характерных фрагмента, поскольку в этом отношении Кузанский находится в безукоризненном соответствии с гуманистами, которые сделали концепцию «человек как микрокосм» своим подлинно идеальным знаменем и духовным символом эпохи.

Николай Кузанский . 43

В трактате «О предположениях» читаем: «Оставаясь человечески конкретным, единство человечности явно свертывает в себе, сообразно природе своей определенности, все в мире. Сила ее единства все охватывает, все замыкает в пределах своей области, и ничто в мире не избегает ее потенции. Догадываясь, что чувством или рассудком, или интеллектом достигается все, и замечая, что она свертывает эти силы в собственном единстве, она предполагает в себе способность человеческим образом прийти ко всему. В самом деле, человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек, он — человеческий бог (*humanus deus*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он — микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир. Человек может быть человеческим Богом, а в качестве бога он может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему все.

В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий Бог. Человечность есть человечески определенным образом единство, оно же и бесконечность, и если свойство единства — развертывать из себя сущее, поскольку единство есть бытие, свертывающее в своей

простоте все сущее, то человек обладает силой разворачивать из себя все в круге своей области, все производить из потенции своего центра. Но единству свойственно еще и ставить конечной целью своих разворачиваний самого себя, раз оно есть бесконечность». (там же, т. 1, с.259—260).

В «Игре в шар», уточняется: «Конечно: человек есть малый мир таким образом, что он же и часть большого. Так или иначе, целое светится во всех своих частях, раз часть есть часть целого, как есть отблеск целого человека в его руке, находящейся в пропорциональном отношении к целому, но все-таки в голове, например отблеск совершенной цельности человека более совершенен. Равным образом отблеск всего универсума есть на каждой его части, потому что все стоит в своем отношении и в своей пропорции к целому, но в той его части, которая зовется человеком, его отблеск больше, чем в какой бы то ни было другой. Поскольку совершенная цельность универсума больше просвечивает в человеке, человек оказывается совершенным миром, хоть и малым, оставаясь в то же время частью большого.

44 Гуманизм и Возрождение

Соответственно, что универсум имеет общего, то и человек имеет — обособленно, частно и раздельно. И поскольку может быть только один универсум, но много обособленного, частного и раздельного, то многие обособленные и раздельные люди несут в себе вид и образ единого совершенного универсума и в таком разнообразном множестве бесчисленных малых текучих, сменяющихся друг другом миров, устойчивое единство большого универсума разворачивается с наибольшим возможным совершенством» (там же, т. 2, с. 271).

В трактате «Об уме» (он стал частью «Книги простеца»), читаем: «...Я определяю ум как образ божественного ума, простейший среди образов божественного свертывания. И потому ум есть тем самым первообраз божественного свертывания, охватывающего в своей простоте и силе все образы свертывания. Ибо как Бог есть свертывание свертываний, так ум, являющийся образом Божиим, есть образ свертывания свертываний» (там же, т. 1, с. 397—398).

Марсилио Фичино и платоновская Академия во Флоренции

Место Фичино в культуре Возрождения

В 1462 году Козимо Медичи Старший подарил Фичино виллу Карреджи, чтобы на досуге и в спокойствии он мог посвятить себя изучению и переводам Платона. Эта дата знаменует собой рождение «платоновской Академии», которая не была организованной школой, но скорее была союзом ученых и поклонников платоновской философии.

С Марсилио Фичино (1433—1499) был связан решающий поворот в истории гуманистической мысли в эпоху Возрождения. Такой поворот объясняется отчасти изменением политических условий, они превратили литератора Республики в придворного литератора, состоящего на службе у новых господ. Но деятельность литераторов-секретарей имела свои преимущества, и теперь стало необходимо предложить теоретическое обоснование тому «первенству» и тому «достоинству» человека, на котором все гуманисты первой половины кватроченто настаивали, отделяясь декларациями. Такая работа была проделана именно Фичино на основе переосмысления платоновской традиции. Влияние Фичино распространяется не только на мыслителей второй половины XIV века, но также и XV века.

Марсилио Фичино 45

Три вида деятельности Фичино заслуживают внимания: 1) переводы; 2) философия; 3) магия. Не будем в качестве четвертого упоминать его обязанности священника (он принял сан в 1474 году в сорокалетнем возрасте), поскольку, как увидим, «священник» и «философ» для него одно и то же. Три вида деятельности находятся между собой в непосредственной связи и неотделимы одна от другой.

Фичино перевел большое количество текстов (о которых мы сейчас будем говорить) не для эрудиции, но потому, что это отвечало его духовным потребностям. Теория определяла выбор текстов для перевода. И деятельность переводчика прилагалась к деятельности мыслителя и мага не в качестве дополнения, но скорее по существенным причинам, на которые укажем позже.

Фичино в качестве переводчика

Официально деятельность переводчика началась в 1462 году: Работы над «Corpus Hermeticum», о котором выше было подробно рассказано, и «Гимнами Орфея», за которыми последовали в 1463 году «Комментарии к Зороастру». С 1463-го и до конца 1477 года Фичино переводил произведения Платона. Между 1484-м и 1490 годами он перевел «Эннеады» Плотина и между 1490-м и 1492-м — Дионисия Ареопагита. В эти годы он перевел также работы медиоплатоников, неоплатоников и неопифагорейцев, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, а также византийца Михаила Пселла.

Как видим, это довольно полная карта платонизма. Фичино считал записи Гермеса Трисмегиста, Орфея и Зороастра подлинными древними документами, полагая, что Платон руководствовался ими.

Достижения философской мысли Фичино

Как философ Фичино проявился больше в работах «О христианской религии» и «Платоническая теология о бессмертии души», известны также его комментарии к Платону и Плотину. Его система неоплатонического христианства богата интересными замечаниями, среди которых особенно выделяются: а) новая концепция философии как «откровения»; б) концепция души как *copula mundi* (узы, связь мира); в) переосмысление в христианском духе понятия «платоническая любовь».

а). Философия рождается как озарение (*illuminatio*) ума, как говорил Гермес Трисмегист. Смысл философской деятельности со-

46 Гуманизм и Возрождение

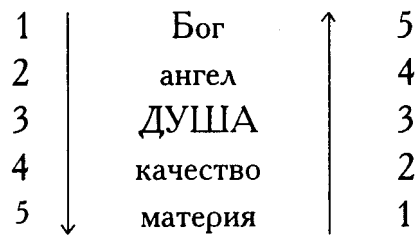
стоит в том, чтобы подготовить душу таким образом, чтобы интеллект стал способным к восприятию света Божественного откровения, и в этом отношении философия совпадает с самой религией, философия и религия берут начало и вдохновение в священных мистериях. Гермес Трисмегист, Орфей, Зороастр были равно «просвещены» этим светом, потому что они пророки, а их миссия состоит в сохранении священных неразглашаемых истин.

Тот факт, что эти «древние теологи» смогли прикоснуться к одной и той же истине (которую затем получили Пифагор и Платон), по мнению Фичино, находит объяснение в Логосе, который один для всех. Христос воплотил Слово, а это и означает полноту Откровения. Поэтому сочинения Гермеса, Орфея, Зороастра, Пифагора, Платона (и платоников) легко согласуются с христианской доктриной, ведь и то и другое проистекает из одного и того же источника (Божественного Логоса). Разумеется, совсем не просто дать средство для одоления неверия и атеизма, для этого необходима *docta religio* — религиозная концепция, которая бы синтезировала философию платоников и евангельское послание. Именно в этом Фичино видел смысл священнической деятельности, и в этом же для него состояла миссия философа-священника.

б). Что касается метафизической реальности, ее Фичино задумывает согласно схеме неоплатоников, в форме описания нисходящей последовательности совершенств. Их пять: Бог, ангел, душа, качество (форма) и материя. Первые две ступени и последние две были строго различены между собой как мир интеллигибельный и физический, а душа представляла «узел соединения». Обладая характеристиками более высокого мира, она вместе с тем способна оживлять нижние ступени бытия. Фичино, как неоплатоник, различает душу мира, душу небесных сфер и душу живых тварей, но его интерес более всего обращен к душе мыслящего человека. В качестве опосредующей душа триедина, она восходит в пятиступенчатой иерархии по направлению к более высокой ступени либо, наоборот, нисходит, как показано на схеме.

Фичино по этому поводу пишет: «В итоге этому естеству вменена необходимость подчиняться следующему порядку: дабы она (душа — *C. M.*) следовала после Бога и ангелов, которые неделимы, т. е. вне времени и протяженности, и которые выше того, что обладает телесностью и качествами, и того, что исчезает во времени и в пространстве, она определена как лицо, опосредованное адекватным термином, термином, который бы некоторым образом выразил

Марсилио Фичино 47



подвластность течению времени и в то же время независимость от пространства. Она есть то, что существует среди смертных вещей, сама не будучи смертной, поскольку входит и дополняет, но не делится на части, а когда подключается, то не распадается, так о ней заключают. И поскольку в то время, как управляет телом, она примыкает также к божественному, она является госпожой тела, а не компаньонкой. Она — высшее чудо природы. Другие вещи под Богом — каждая в себе — суть отдельные предметы; она является одновременно всеми вещами. В ней образы вещей божественных, от которых она зависит, она же есть причина и образец для всех вещей низшего порядка, которые она некоторым образом сама же и производит. Будучи посредницей всех вещей, она имеет способности всех вещей. И если это так, она проникает во все. Но поскольку она является истинной связью всего, то, когда она вселяется в одно, она при этом не оставляет другого, но проникает и одно и другое и всегда все поддерживает, поэтому ее справедливо можно назвать центром природы, посредницей всех вещей, сцеплением мира, лицом всего, узлом и связкой мира».

в). Тесно связано с тематикой души у Фичино понятие «платонической любви» (или «сократической любви»), в котором платонический эрос соответствует любви христианской (эрос понимался Платоном как сила, которая посредством видения красоты возвышает человека до абсолюта, и вновь дает душе крылья для того, чтобы возвратиться на небесную родину). Как выше было показано, у Фичино под понятием любви понимается воссоединение в Боге человека эмпирического с метаэмпирической Идеей посредством постепенного восхождения по лестнице любви, и, таким образом, она является видом «обожествления» бесконечной игры вечности, как удивительно сказано в «Комментариях» к Платонову «Пиру»: «Хотя нам нравятся тела, души, ангелы, но на самом деле мы все это не любим; но Бог вот в чем: любя тела, мы будем любить тень Бога, в душе — подобие Бога; в ангелах — образ Бога. Так, если в на-

48 Гуманизм и Возрождение

стоящем времени мы будем любить Бога во всех вещах, то в конце концов будем любить все вещи в Нем. Ибо, живя так, мы достигнем той степени, когда будем видеть Бога и все вещи в Боге. И будем любить Его в себе и все вещи в Нем: все дается милостью Бога и в конце концов получает искушение в Нем. Потому что все возвращается к Идее, для которой было создано. И тогда, может быть, снова совершится преобразование: если некоторая часть испытывает в чем-либо недостаток, она преобразуется таким образом, чтобы объединиться с идеей навеки. Я хочу, чтобы вы знали, что истинный человек и

Идея человека — одно целое. И все же никто из нас на земле не является истинным человеком, будучи отделен от Бога: потому что тогда он отделен от Идеи, которая является нашей формой. К подлинной жизни мы приходим посредством Божественной любви. Естественно, мы ограничены и оторваны друг от друга, но тогда вместе соединимся для любви и все вместе возвратимся к Идее, чтобы восхвалять все в Боге: любя Бога, становимся возлюбленными мы сами».

Теория «платонической любви» имела широкое распространение не только в Италии (Пико, Бембо, Кастильоне), где для того была приготовлена почва распространением «нового сладостного стиля», с которым она тематически была связана, но также и вне Италии (особенно во Франции).

Леон Еврей, чье подлинное имя -- Иуда Абарбанель (1460—1521), в «Диалогах о Любви», отличающихся свежестью и оригинальностью, выработал доктрину «интеллектуальной любви» (у Спинозы, о котором речь будет впереди, встретим нечто подобное).

Достижения магической доктрины Фичино

Магическую доктрину Фичино мы находим в работе «О жизни» (1489), состоящей из трех частей. Он без колебаний провозглашает себя «магом», сторонником «естественной магии», не той извращенной магии, при помощи которой общаются с духами, и не той пустой и профанной, об образчике которой говорится в следующем фрагменте: «Эти факты, о Гвиччардини, говорят любопытным, что Марсилио практикует не ту магию и соответствующие ей действия, но платоновскую, о которой сказано ясно для тех, кто умеет читать. У него вовсе не говорится о профанной магии, которая основывается на религиозном культе демонов, но имеется в виду естественная магия, которая использует благоприятное воздействие небесных тел для оздоровления тела. Способность тех, кто практикует в области ме-

Марсилио Фичино 49

дицины и в сельском хозяйстве, тем продуктивнее, чем больше их склонность связывать вещи небесные с земными. Такими были первые маги, поклонившиеся только что родившемуся Христу. И почему же у нас такой страх перед именем магов? В Евангелии это имя служит не для обозначения зловредного колдуна, но человека мудрого и священного. Чем, как не магией, занимался тот, кто первый поклонился Христу? Что проповедовали те волхвы? Они поклоняются миру не тогда, когда, как крестьяне, склоняются к земле. Это, если хочешь, те же земледельцы, которые, чтобы накормить народ, заботятся о ниве соответственно климату, так же как тот, кто познает и священнодействует для здоровья людей, кто связывает вещи низкие с более возвышенными и кто лелеет свой небесный жар, чтобы отдать земле. То же делает и Сам Бог: Он побуждает к тому, чтобы самые низкие вещи порождали высокое и тем самым бы продвигались. Есть, наконец, еще два вида магии: в первом посредством определенных обрядов заклиняются демоны, и он был целиком отклонен, когда был изгнан господин этого мира. Другой вид представляет собой следствие воздействия естественных причин на естественные предметы, осуществляемого в виде достойного удивления закона. И для такого двойного искусства есть образец; один кроется в любопытстве, другой — в необходимости. Персидские маги клали шалфей под навоз, и, когда солнце и луна занимали благоприятное положение в созвездии Льва, там оказывалась птица, похожая на черного дрозда с хвостом змеи, они сжигали ее и помещали в лампадку, и внезапно вся комната наполнялась змеями. Все это от пустого тщеславия и напоя, и следует этого избегать как пагубы. Но следует, напротив, сохранить ту необходимую часть магии, которая соединяет медицину с астрологией. Если так случится, что не поймут этого, оставь их, не для них мои записки и не им они послужат, они недостойны этого. И можно привлечь еще большое количество аргументов против их неблагодарного невежества».

Естественная магия Фичино основана на неоплатоническом положении об универсальной одушевленности вещей. Он вводит специальный элемент, «дух», являющийся самой тонкой материальной субстанцией, которая пронизывает все тела. Эта пневматическая субстанция распространена повсюду и поэтому наличествует в нас так же, как присутствует на небе, хотя небесный Дух все же самой чистой природы. Посредством естественной магии Фичино собирался с помощью различных средств, на самом деле природных, вовремя подготовить «дух», который в человеке получил наиболь-

50 Гуманизм и Возрождение

шие возможности, стать «духом» мира, жизненная сила которого истекает и звезд.

Камни, металлы, травы, раковины моллюсков как носители жизни и духа могут быть использованы с учетом их «симпатических свойств». Поэтому Фичино делал еще и талисманы. Использовал чары музыки, орфические песенные гимны с одноголосием и в инструментальном сопровождении, что должно было способствовать улавливанию благотворного влияния планет и гармонии, для «установления звездной симпатии». С этой практикой он связывал и медицину. Он не видел противоречий всего этого с христианством: Сам Христос часто являлся целителем.

Все это — не только эксцессы. Общие для многих людей Ренессанса, они составляют характеристическую черту эпохи.

Но большое удивление вызывают недавние открытия, на основе которых мы узнаем, что Бруно, один из самых выдающихся мыслителей Возрождения, читая лекции в Оксфордском университете, выдавал за свой труд третью часть трактата «О жизни» Фичино. Такова была слава и очарование этих доктрин! Но к этому мы еще возвратимся.

Пико делла Мирандола между платонизмом, аристотелизмом,

Каббалой и религией

Позиция Пико

Позиция Фичино, столь щедрая начинаниями, имеет соответствующие аналоги у Пико делла Мирандолы (1463—1494) и тем не менее содержит еще более многочисленные различия и разногласия.

Самые яркие новшества, которые он внес по сравнению с Фичино, таковы: а) к магии и герметизму он присоединяет также «Каббалу» и ее чрезвычайный эффект; б) он вознамерился привлечь к общей программе доктринального примирения также Аристотеля (которого изучил в Падуе); в) кроме того, он чувствовал симптомы начинающегося упадка в направлении грамматологической редукции, проявившемся у некоторых гуманистов. Было необходимо защитить некоторые завоевания схоластики (знаменательной в этой связи оказывается его полемика с Гермолаем Варваром); г) он принял участие в религиозной реформе, которая не ограничивалась теорети-

Пико делла Мирандола 51

ческими планами (в этом отношении показательны его симпатии к Савонароле).

Остановимся на двух основных пунктах доктрины Пико делла Мирандолы.

Пико и Каббала

Как понимал Пико Каббалу, как он считал возможным употребить ее в плане общей увязки религии с философией?

Каббала — мистическая доктрина. В еврейской теологии она предназначена для обнаружения главным образом того, что сделано Богом евреев. Каббала сочетает два аспекта: один теоретико-доктринальный (что способствует определенной «аллегорической» интерпретации Библии) и аспект практической магии, разрабатываемый либо в форме аутогипноза, для реализации внутреннего созерцания, либо в форме, очень близкой к магии, основанной на власти сакрального еврейского языка и на получаемом от ангелов голосе, а также на десяти именах власти и атрибутов Бога, так называемые «sefirot». Каббала имеет средневековое происхождение (обнаруживает сходство с писаниями герметиков, халдейских оракулов, орфиков), но основатели Каббалы возводят ее к самым древним еврейским традициям.

В этом случае также имела место нашумевшая историческая ошибка, которая определила позицию Пико. Он считал, что Каббала действительно восходит к самой древней традиции, проще говоря—к Моисею, и передавалась из поколения в поколение устно в виде эзотерических посвящений.

Но поскольку, в общем, в Каббале есть немало привлекательных, хотя и спорных, идей, мы считаем уместным привести здесь страницу из книги Йетса «Джордано Бруно и традиция герметиков», в которой с образцовой ясностью и чрезвычайно эффектно исследуются общие теоретические и практические установки.

Каббала, которая разрабатывалась в Испании в течение средних веков, основывалась на учении о десяти *sefirot* и двадцати двух буквах еврейского алфавита. Доктрина *sefirot* изложена в книге творения. *Sefirot* есть «десять самых общих имен Бога, которые в комплексе дают Его единое великое имя».

Сотворенная вселенная есть пространственная развертка живительных сил Бога. Творческий аспект *sefirot* включен в космологический контекст и действует как соотношение десяти сфер космоса,

52 Гуманизм и Возрождение

сфер семи планет, сфер неподвижных звезд и более высоких сфер. Характерно для каббализма значение, которое приписывается ангелам или божественным духам. Подобно медиумам, они рассеяны по всей этой системе и расположены согласно иерархии в рамках другой иерархии. Существуют дурные ангелы, или демоны в иерархии антагонистической благому. Теософская система основана на тонченной мистической интерпретации слов и букв еврейского текста, в особенности Бытия.

Еврейский алфавит для каббалиста содержит имя или имена Бога; он отражает духовную природу мира и языка. Творение, с точки зрения Бога, является выражением Его Самого, сокровенного Бога. Ему присваивается имя, святое имя бесконечно творящего Бога. Посредством созерцания букв еврейского алфавита и их комбинаций, из которых составлено имя Бога, в каббалистике узнают деяния, зашифрованные в Его имени.

Две ветви испанского каббализма основываются на том, что имена имеют взаимодополнительный характер и частично накладываются. Одна имеет наименование «путь *sefirot*»; другая — «тропа имен». Знаком «тропы имен» был Абрахам Абу-ль-Афия, испанский еврей XIII столетия, который выработал сложную медитативную технику, основанную на системе сочетания букв еврейского алфавита в бесконечных комбинациях.

Коль скоро Каббала является по существу доктриной мистической, то метод узнавания Бога обязательно связан с магической деятельностью, в которой можно упражняться либо мистически, либо изобретая собственный способ, представляющий вид аутогипноза для облегчения созерцания. G. Scholem полагает, что Абу Афия практиковал именно в этом направлении. Есть также форма оперативной магии, в которой используют свойства еврейского языка или силу вызываемых ангелов, для того чтобы осуществить магические операции (очевидно, это говорится с позиции того, кто мистически верит в магию, как, например, Пико делла Мирандола). В своих трудах каббалисты ввели имена ангелов, которых нет в Писании (где есть упоминание только Гавриила, Рафаила и Михаила) и которые наделены особыми функциями. Их имена имеют суффиксы «эль» или «ях», свидетельствующие об их представительстве от имени Бога. За этими ангельскими именами, произнесенными или вырезанными на талисманах, признавалась большая сила. Значительная магическая власть присваивалась также

аббревиатурам еврейских слов, полученным методом *notarikon*, т. е. транспозиции и составлении

Пико делла Мирандола 53

анаграмм. Одним из самых усложненных методов, использованных в каббалистической практике, или каббалистической магии, был метод *gematria*, основанный на числовых значениях, присвоенных каждой букве еврейского алфавита, что порождало математическую систему крайней сложности. Благодаря ей, как только слова преобразовывались в числа, а числа в слова, можно было считать мировую систему, подсчитать точное число небесных обитателей, восходящее к 301.655.172. Уравнение слова-числа во всех этих методах может вовсе не иметь магического характера, а быть просто мистическим, однако оно является важным аспектом каббалистической практики, благодаря связи с именами ангелов. Например, семьдесят два ангела могут быть вызваны, если известны их имена и соответствующие им числа. Призывы должны всегда формулироваться на еврейском языке, но существуют также призывы безмолвные, которые выполняются, если просто расположить в определенном порядке слова, буквы, признаки или символы еврейского языка.

По этой причине Пико всецело посвятил себя изучению еврейского языка (помимо арабского и халдейского), потому что без непосредственного знакомства с еврейским нельзя по-настоящему заниматься Каббалой.

Только так в полном объеме могут быть поняты известные «900 тезисов, навеянных философией, Каббалой и теологией», представленные Пико, в которых аристотелики и платоники, философия и религия, магия и Каббала должны были быть объединены. Некоторые из этих тезисов были признаны еретическими и осуждены. Серия гонений закончилась для Пико заключением в тюрьму в Савойе. (Он был впоследствии освобожден вмешательством Лоренцо Великолепного и прощен Александром VI в 1493 году.) «Речь о достоинстве человека», которая была и остается одной из самых известных деклараций гуманизма, могла бы быть предисловием к «Тезисам».

Пико и доктрина достоинства человека

Доктрина этого грандиозного манифеста представлена в форме мудрости, обретенной на Востоке, и, в частности поучения Асклепия, приписываемой (как уже было сказано) Гермесу Трисмегисту: «Великое чудо — человек». Вот недвусмысленные декларации Пико: «В арабских книгах я прочел, преподобные отцы, что Абдулла Сарацин, от которого потребовали, чтобы он указал на самое большое чудо мира, ответил, что нет ничего более изумительного, чем человек. Сходно звучит сказанное Гермесом: «Великое чудо, о Асклепий, человек».

Но почему человек являет собой большое чудо? Объяснение Пико (справедливо ставшее очень известным) следующее. Все творения онтологически определены по сущности быть тем, что они есть, а не иным. Человек, напротив, единственный из творений, помещен на границе двух миров, свойства которого не предрешены, но заданы таким образом, что он сам лепит свой образ согласно заранее выбранной форме. И, таким образом, человек может возвышаться посредством чистого разума и стать ангелом и может подниматься еще выше. Величие человека будет, таким образом, заключаться в искусстве быть творцом самого себя, в самоконституировании.

Вот превосходные слова, которые Пико вложил в уста Бога. Это обращение к человеку, только что созданному, имело самый широкий отклик у современников: «Не даем Мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определяешь свой образ по своему решению, во власть которого Я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные».

Таким образом, в то время как животные не могут быть ничем иным, кроме как животными, ангелы — ангелами, в человеке есть семя любой жизни. В зависимости от этих семян, которые будут прорастать, человек станет либо растением, либо мыслящим животным, либо ангелом; и если он не будет доволен всем этим, то в своих глубинах он явит тогда «единственный дух, сотворенный по образу и подобию Божьему, тот, что был помещен выше всех вещей и остающийся выше всех вещей».

И вот последняя страница, на которой представление о «хамелеоновой» природе человека снова подкреплено словами Пифагора (из доктрины метемпсихоза) так же, как и Библией и восточной мудростью, и изложено все это остроумно и изысканно (тот же Помпо-

наци, как далее увидим, вдохновится ею): «И как не удивляться нашему хамелеонству! Или, вернее, чему удивляться более? И справедливо говорил афинянин Асклепий, что за изменчивость облика и непостоянство характера он сам был символически изображен в мистериях как Протей. Отсюда и известные метаморфозы евреев и пифагорейцев. Ведь в еврейской теологии то святого Эноха тайно превращают в божественного ангела, то других превращают в иные божества. Пифагорейцы нечестивых людей превращают в животных, а если верить Эмпедоклу, то и в растения. Выражая эту мысль, Магомет часто повторял: «Тот, кто отступит от Божественного закона, станет животным, и вполне заслуженно». И действительно, не кора составляет существо растения, но неразумная и ничего не чувствующая природа, не кожа есть сущность упряжной лошади, но тупая и чувственная душа, не кругообразное вещество составляет суть неба, а правильный разум; и ангела создает не отделение его от тела, но духовный разум.

Если ты увидишь кого-нибудь, ползущего по земле на животе, то ты видишь не человека, а кустарник, и если увидишь, подобно Калипсо, кого-либо, ослепленного пустыми миражами фантазии, охваченного соблазнами раба чувств, то это ты видишь не человека, а животное. И если ты увидишь философа, все распознающего правильным разумом, то уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Это — самое возвышенное божество, облаченное в человеческую плоть. И кто не будет восхищаться человеком, который в священных еврейских и христианских писаниях справедливо называется именем то всякой плоти, то всякого творения, так как сам формирует и превращает себя в любую плоть и приобретает свойства любого создания! Поэтому перс Эвант, излагая философию халдеев, пишет, что у человека нет собственного природного образа, но есть много чужих внешних обликов. Отсюда и выражение у халдеев: человек — животное многообразной и изменчивой природы».

Вышеприведенный знаменитый фрагмент Пико нужно понимать именно в контексте магической герметики и каббалистики. Эта точка зрения выявляет специфику и своеобразие гуманизма эпохи Возрождения и отличие его от гуманизма средневекового и последующих его форм.

56 Гуманизм и Возрождение

Франческо Патрици

Франческо Патрици жил в XVI столетии (1529—1597), но придерживался той же линии, что Фичино и Пико, т. е. парадигмы герметического мышления, которое уже было проиллюстрировано. Он основательно изучал «Corpus Hermeticum», как и «Халдейские оракулы». Его самой значительной теоретической работой является «Новая универсальная философия».

Патрици был убежден вслед за Гермесом Трисмегистом (которого он считает не только современником Моисея, но даже несколько старше — *paulo senior*), что без философии нельзя быть по большому счету религиозным. Но дерзость Аристотеля, отрицавшего всеведение и всемогущество Бога, нанесла тяжелейший ущерб философии. Поэтому было необходимо противопоставить аристотелевской философии платоновскую (Платона, Плотина, Прокла и отцов Церкви), но особенно философию герметиков (для него трактат Гермеса значил гораздо больше, чем все книги Аристотеля).

Патрици дошел до того, что даже призывал папу ввести преподавание «Corpus Hermeticum», что было, с его точки зрения, делом огромной важности и предположительно могло привести к возвращению в католическую веру немецких протестантов. Патрици рекомендовал понтификату ввести герметизм в программу обучения иезуитов. В общем, Патрици считал «Corpus Hermeticum» наилучшим инструментом на службе реставрации католицизма.

Ясно, что инквизиция осудила как неортодоксальные некоторые из идей Патрици. Попытка навязать Гермеса Трисмегиста официальной Церкви провалилась. Все же справедливо замечание Йетса о том, что дела Патрици свидетельствуют о «беспорядке в мышлении к концу XVI столетия и о том, насколько было трудно даже для такого крупного платоника-католика, как Патрици, оставаться в пределах собственно теологии».

57 Аристотелизм эпохи Возрождения

Проблемы аристотелевской традиции в эпоху гуманизма

Понимание роли аристотелизма в рамках возрожденческой мысли в Италии в XV и XVI столетиях останется неполным, если не сделать дополнение.

Напоминаем, что есть три основные интерпретации аристотелизма. 1). Первая, александрийская, восходит к античному комментатору Аристотеля Александру Афродисийскому. Александр полагал, что человеку присущ потенциальный интеллект, но действенным началом интеллекта является высшая причина (Бог), которая, освещая потенциальный интеллект, делает возможным познание. Получается, что бессмертная душа должна совпасть с действенным началом интеллекта (интерпретаторы пришли к признанию наличия некоторых форм бессмертия в теории Александра, однако не затрагивающих личности и совершенно нетипичных; в любом случае, безличное бессмертие не могло заинтересовать христиан). 2). В XI веке Аверроэс снабдил аристотелевские работы мощными комментариями, которые оказали большое воздействие на всю последующую философию. Для этой интерпретации был характерен тезис, согласно которому существует единый интеллект и для всех людей, и отдельно для каждого. Отсюда проистекала возможность говорить о бессмертии человека, ибо единый Интеллект по определению должен быть бессмертным. Типичной для того времени стала потом так называемая доктрина «двойной истины», в которой различались истина, доступная разуму, и истина, доступная лишь для веры (к смыслу этой доктрины мы обратимся далее). 3). Томистская интерпретация — грандиозная попытка примирения аристотелевской системы с христианской доктриной, как это подробно представлено в предшествующем томе.

В эпоху Ренессанса все эти интерпретации были вновь заявлены. Но сегодня подвергается сомнению законность этой удобной схемы, ибо действительность много сложнее. В решении отдельных проблем различные мыслители используют весьма разнообразные комбинации. Речь идет о таком делении, которое следует использовать с крайней осторожностью. Что касается тематики, напоминаем, что в рамках университетского образования последователи Аристотеля

58 Гуманизм и Возрождение

эпохи Возрождения занимались больше всего логико-гносеологическими и физическими проблемами

(такие науки, как политику, этику и поэтику, изучали филологи-гуманисты).

Среди источников знания аристотелики различали: а) авторитет Аристотеля; б) умозаключения, применяемые к фактам; в) непосредственный опыт. Но мало-помалу они начинают чувствовать особое влечение к последнему, настолько большое, что их можно определить как эмпириков. Кроме того, они углубили логическую и методологическую проблематику и подняли ее на чрезвычайно высокий уровень, а в Падуанской школе появился даже термин «научный метод».

Все физические концепции аристотеликов были аналитически проработаны. Но на общей космологической установке Стагирита, согласно которой мир небесный, созданный из неподлежащего порче эфира, отличен от мира земного, составленного из тленных элементов, не было возможности достичь значительных успехов, не отделив астрономию от физики. Кроме того, теория четырех качественно определенных элементов и «форм» делала невозможной математическую физику и прикладную математику.

Большое количество комментариев и обсуждений вызвал трактат «О душе», что в схеме аристотелизма означало возвращение к проблематике «физиса».

Но этот пункт заслуживает особо тщательного рассмотрения. Доктрина «двойной истины» вновь обнаружила себя в эпоху Ренессанса, дала повод для нескончаемых дискуссий. Внимание ученых недавно привлек тот факт, что в XIII веке вследствие встречи теологии, которая строилась на логике, и философии Аристотеля, которая в свою очередь основывалась на другом комплексе взаимосогласованных доктрин, возникли различного рода осложнения. Попытка синтеза, предложенная святым Фомой, вскоре была отвергнута: Скот и Оккам углубили разрыв между наукой и верой, а Сигер Брабантский выдвинул теорию «двойной истины», которую усвоили латинские аверроисты и поддержали некоторые аристотелики в конце XVII века.

Итак, что значит «двойная истина»? П. Кристеллер так суммирует результаты изучения этого вопроса: «Суть этой позиции не в том, как нередко утверждается, что нечто может быть истинным в философии, а противоположное истинно в теологии, но просто допускается, что нечто может быть более вероятным согласно разуму»

Пьетро Помпонацци 59

и Аристотелю, хотя на основе веры должно быть принято как истина противоположное. Эта позиция была подвергнута критике как недоказуемая или греховная многими историками-католиками, так же как и антикатоликами. Действительно, разоблачение лицемерия прельщает многих, но это трудно доказать, и до сих пор это не было сделано. Естественно, эта позиция имеет свои трудности, но не кажется абсурдной. Здесь предлагается способ преодоления этой дилеммы для того, кто хочет придерживаться в одно и то же время и веры, и разума, и религии, и философии. Можно считать, что эта позиция не особенно крепка по части аргументации, но мы должны уважать ее по крайней мере за выражение подлинно интеллектуального конфликта. Естественно, эта позиция нам помогает провести четкую линию различия между философией и теологией и сохранять за философией некоторую степень независимости перед теологией. Поэтому логично, что эта позиция отстаивалась как в Париже, так и в Падуе и в других итальянских университетах теми философами, которые не были в то же время профессиональными теологами. Эта теория поэтому участвовала в деле освобождения философии и наук от теологии. Не думаю, что теория двойной истины как таковая была сознательным выражением свободной мысли, что подтверждается теперь и противниками, и поборниками ее, но она естественно подготовила дорогу свободным мыслителям более поздней эпохи, особенно в восемнадцатом веке, который оставил и теологию, и веру и извлекал пользу из традиции, которая откровенно утверждала рациональное исследование в качестве независимого предприятия».

Эти разъяснения являются лучшим вступлением для понимания целого ряда мыслителей-перипатетиков и, в частности, самого известного из них, о ком речь далее.

Пьетро Помпонацци и споры о бессмертии

Пьетро Помпонацци (1462—1525), прозванный Перетто Мантовано, был самым известным аристотеликом. В много обсуждаемом трактате «О бессмертии души» поднята проблема, которая для XVI века стала центральной.

Помпонацци поначалу был аверроистом, но со временем стал относиться к аверроизму критически. Переходя ко взглядам, противоположным Аверроэсу и святому Фоме, он принял позицию, близкую к «александрийской», но тем не менее в собственной формулировке, имевшей иной оттенок.

60 Гуманизм и Возрождение

Интеллектуальная душа побуждает стремления и воления, имманентные человеку. По сравнению с чувственной душой животных интеллектуальная душа человека способна познавать универсальное и сверхчувственное. Однако она не отделена от чувственных образов, через которые идет к познанию. Но если так, душа не может обходиться без тела, она принадлежит телу и не может осуществлять без него свои собственные функции. Поэтому она считается формой, которая рождается и погибает вместе с телом, не имея никакой возможности действовать отдельно от него. Все же, говорит Помпонацци, будучи душой, она обладает более благородной сущностью из всего материального и, гранича с иным, «пропитывается нематериальным, хотя и не в абсолютной форме».

Этот тезис вызвал множество протестов, ведь догма о бессмертии души считалась, бесспорно,

фундаментом для платонизма и всего христианства.

По правде говоря, Помпонацци не хотел отрицать вовсе бессмертие, он хотел только опровергнуть тезис, что эту «истину можно с достоверностью продемонстрировать при помощи разума». Что душа бессмертна, говорит он, это предположение веры, которое как таковое должно утверждаться средствами веры, т. е. «откровением и каноническим писанием», в то время как другие аргументы здесь не подходят. И по этому поводу не должно быть никаких сомнений. Если вспомнить выше приведенную теорию «двойной истины», позиция Помпонацци вполне ясна.

Следует отметить другой пункт. Помпонацци согласен с тем, что добродетель (т. е. нравственная жизнь) больше сочетается с тезисом о смертности, чем с тезисом о бессмертии души, потому что тот, кто хорош только из-за награды, оскверняет своим рабством чистоту добродетели. Впрочем, наш философ напоминает известную идею Сократа и стоиков о том, что истинное счастье — в самой добродетели, а несчастье — в пороке как таковом.

Однако вопреки этому решительному сокрушению метафизического образа человека, Помпонацци вновь обращается к идее человека как микрокосма и к некоторым идеям знаменитого «манифеста Пико». Душа оказывается на первом месте в иерархии материальных существ и поэтому, как таковая, граничит с нематериальными сущностями, находясь «посредине между ними, объединяя те и другие»: материальна в сравнении с нематериальными существами и, напротив, нематериальна в сравнении с материальными существами.

Пьетро Помпонацци 61

Она причастна как разумному, так и материальному. Когда она совершает действия в согласии с духовными сущностями, она божественна; когда же действует как животное, то в него и обращается. И в выражениях, очень близких к пассажам Пико, процитированным выше, Помпонацци пишет: «Ведь за коварство называют человека змеей или лисой, за жестокость — тигром и так далее. Ибо нет ничего в мире, что хоть каким-нибудь свойством не могло бы иметь общего с человеком, почему заслуженно называют его микрокосмом, или малым миром. Ведь говорят некоторые, что великое чудо есть человек, поскольку он является всем миром и способен обратиться в любую природу, так как дана ему власть следовать любому, какому пожелает, свойству вещей. Справедливо ведь говорили древние в своих притчах, утверждая, что некоторые люди становились богами, другие львами, иные волками, иные орлами, те рыбами, эти растениями и камнями и так далее, так как одни люди следуют разуму, другие чувству, а третьи растительным силам и т. д. Следовательно, те, кто телесные наслаждения предпочитают нравственным или разумным добродетелям, скорее превращаются в зверей, чем в богов, а те, кто предпочитают богатство, уподобляются золотому тельцу, одних поэтому должно именовать животными, других — безумцами. Итак, из того, что душа смертна, вовсе не следует, что должно отвергать добродетели и стремиться к одним наслаждениям, если только кто не предпочтет животное существование человеческому, или стать безумцем, нежели быть разумным и понимающим человеком» (цит. по: Антология мировой философии, т. 2. М., 1970, с. 96).

Большую ценность представляет также «Книга о причинах естественных действий, или О волшебстве», в которой рассматривается проблема влияния сверхъестественных причин на естественные явления; Помпонацци показывает, как все события без исключения могут быть объяснены естественными началами, включая все происходящее в истории людей. В прошлом очень преувеличивали значение формулировки этого «естественного начала», утверждая, что Помпонацци «преподнес нечто новое и намного обогнал свое время». Но историческая критика с большой осторожностью привлекла внимание читателя к тому факту, что Помпонацци здесь выполняет операции, явно ограниченные с точки зрения аристотеликов, и что он дает себе отчет в существовании различных истин. Это значительно корректирует смысл его рассуждений.

Аналогичной оказывается его позиция в книге «О судьбе, свободе воли, предопределении и Божественном Провидении». Он при-

62 Гуманизм и Возрождение

держивается той точки зрения, что в вопросе о судьбе не может быть неоспоримого решения. И в этом случае также необходимо довериться вере и откровению. Все же как «философ природы» он в решении вопроса о судьбе отдает предпочтение точке зрения стоиков.

В этой работе есть прекрасный образ Прометея, которого Помпонацци причисляет к философам: «Прометей является истинным философом. Пытаясь узнать тайны Бога, он терзается вечными тревогами и тайнами; не испытывает ни жажды, ни голода, не спит, не ест, не испражняется, осмеиваемый всеми и почитаемый святым глупцом, преследуемый инквизиторами, являет забавный спектакль для толпы. Вот доходы философов, вот им награда».

Но уже в эпоху Помпонацци начинают отдавать предпочтение опыту, а не авторитету Аристотеля. В лекции 1523 года (отмеченной специально Б. Нарди), комментируя «Метеорологию» Аристотеля относительно земли, не пригодной для обитания в зоне между тропиком Рака и Козерога, Помпонацци объявляет, что может опровергнуть аподиктический силлогизм Аристотеля и Аверроэса о необитаемости этой земли письмом друга, который пересек зону тропиков и нашел ее населенной.

Заключение Помпонацци: «Нужно доверять чувствам». Доказывает опыт, а не Аристотель. Наряду с Помпонацци из аристотеликов отметим еще имена Чезаре Чезалпино, Джакопо Цабарелла, Чезаре Кремонини, Джулио Чезаре Ваннини.

Выше было сказано, что есть причины, по которым возрожденческий аристотелизм заслуживает

глубокого рассмотрения из-за своего широкого распространения в прошлом и потому, что он необходим для верного понимания эпохи. Это само по себе, безусловно, правильно. Все же мы еще далеки от точного понимания соотношения между двумя ветвями аристотелизма: Аристотеля этико-политической проблематики, обретшего вторую жизнь в литературе гуманистов, и Аристотеля как логика-натуралиста.

Согласимся, во всяком случае, что общий тон эпохи задан больше всего платонизмом, которому аристотелизм в общем диалектическом русле эпохи Возрождения служил преимущественно антитезой. Философы XVI века, обратившиеся к природе как к первой инстанции, не только не нашли какой-либо поддержки у Аристотеля, но испытывали скуку и отвращение: Телезио найдет у Аристотеля слишком мало физики и слишком мало метафизики; Бруно найдет его

Возрождение скептицизма 63

«достойным жалости стариком», «суетливым, кривым, горбатым, покрытым язвами, — как Атлант, придавленный весом небес, так что не мог уже видеть». Жители «Города Солнца» Кампанеллы воспринимают себя врагами педанта Аристотеля.

Возрождение скептицизма

Новая жизнь эллинистической философии

Господствующими традициями в XV веке, как мы видели, были платонизм и аристотелизм, в то время как эпикуреизм и стоицизм стояли на втором плане и, хотя и обнаруживались у некоторых авторов, не имели широкого хождения. Иная ситуация сложилась в XVI веке, когда эпикуреизм и стоицизм возродились вместе со скептицизмом в том виде, который придал ему Секст Эмпирик.

Скептицизм даже создал совершенно особенный специфический культурный климат во Франции — Монтень стал его выразителем.

Как произошло это возрождение?

Впервые учение Секста Эмпирика систематическим образом было использовано Джанфранческо Пико делла Мирандола (1469—1533), племянником великого Пико, в работе «Рассмотрение тщетности языческих теорий и правды христианского учения» (1520), в которой были использованы материалы скептиков с намерением продемонстрировать несостоятельность философских теорий, придерживающихся разумных оснований, ведь для того чтобы достичь истины, необходимо верить. С Джанфранческо Пико солидарен и Генрих Корнелиус (которого называли также Агриппой Неттесгеймом (1486-1535), он был известен также как маг). В работе «Сомнительность и тщетность наук и искусств» (написанной в 1526 году и опубликованной в 1530-м) высказывается мысль, что не науки и искусства, но только вера приводит человека к спасению.

Вслед за тем во Франции были опубликованы новые латинские переводы Секста Эмпирика. В 1562 году Стефанус (Генрих Эстиенен, 1522—1598) перевел «Пирроновы наброски», а в 1569 году

64 Гуманизм и Возрождение

Гентиан Хервет (1499—1584) опубликовал все работы Секста в латинском переводе.

Юстус Липсиус (1547—1606) проповедовал стоицизм в Германии и в Бельгии, выдвигая в качестве образца в особенности Сенеку, стремясь примирить стоицизм с христианством.

Мишель Монтень и скептицизм как основа мудрости

Выше упоминалось имя Мишеля Монтеня (1533—1592), автора «Опытов» (1580; 1588), шедевра, который и сегодня доставляет наслаждение. В них скептицизм сосуществует с искренней верой. Это поражает многих историков; но в действительности скептицизм, с его недоверием к разуму, не служит причиной недоверия к вере, которая разворачивается на иных планах, и потому скептицизм остается структурно безукоризненным. «Атеизм есть... предположение противоестественное, чудовищное и тягостное для человеческой души», — пишет Монтень. Однако «естественное» знание о Боге зависит полностью и исключительно от веры. Скептик не может, таким образом, не быть фидеистом.

«Я сужу так, что много божественного и высокого, что намного превосходит человеческий ум, есть в истине, и удовольствии, получаемом от Божьей благодати, освещающей нас, необходимой, ибо через нее Он передает Свою помощь, с чрезвычайным благорасположением и предпочтением, поскольку мы можем постигать ее и принимать в себя; и я не верю, что средства, исключительно человеческие, служат иным целям. Есть только вера, которая обнимает и надежно охраняет эти высокие тайны нашей религии».

Но фидеизм Монтеня не является мистическим, «Опыты» касаются преимущественно человека, а не Бога. Античное изречение, высеченное на Дельфийском храме: «Человек, познай самого себя», ставшее главным делом Сократа и многих древних мыслителей, для Монтеня настоящая философская программа. Античные философы стремились к пониманию с целью достижения счастья. Эта же цель стоит в центре «Опытов» Монтеня. Самая подлинная мера философа — мудрость, которая определяет, как надо жить, чтобы быть счастливым.

Но как может скептически настроенный разум Монтеня достигнуть этих целей, ведь речь идет о скептическом вопросе, обращенном ко всем и каждому: «Что я знаю?»

Мишель Монтень 65

Секст Эмпирик писал, что скептики решают проблему счастья именно отказом познавать истину. Он прибегал к известному рассказу о художнике Апеллесе. Не сумев удовлетворительным образом нарисовать пену на губах лошади, тот в ярости бросил грязную губку, и она оставила бесформенное пятно, напоминавшее пену. Как отказом Апеллес достиг своей цели, так скептики в отказе (т. е., приостанавливая суждение) находят истину.

Решение Монтеня вдохновлено скептицизмом, но его выражение гораздо более проработано, богато оттенками, с подключением также суждений эпикурейцев и стоиков.

Человек несчастен? Ну так поймем смысл несчастья. Ограничен? Уловим значение ограниченности. Он посредственен? Схватим смысл этой посредственности. Но если мы поймем это, поймем и то, что величие человека и состоит именно в его посредственности.

Прочитаем прекрасный отрывок, который иллюстрирует некоторые основы его концепции: «Другие творят человека; я же только рассказываю о нем и изображаю личность, отнюдь не являющуюся перлом творения, и будь у меня возможность вылепить ее заново, я бы создал ее, говоря по правде, совсем иною. Но дело сделано, и теперь поздно думать об этом. Штрихи моего наброска несколько не искажают истины, хотя они все время меняются, и эти изменения необычайно разнообразны. Весь мир — это вечные качели... Даже устойчивость — и она не что иное, как ослабленное и замедленное качание. Я не в силах закрепить изображаемый мною предмет. Он бредет наугад, пошатываясь, хмельной от рождения, ибо таким он создан природою. Я беру его таким, каков он передо мной в то мгновение, когда занимает меня. И я не рисую его пребывающем в неподвижности. Я рисую его в движении, и не в движении от возраста к возрасту или, как говорят в народе, от семилетия к семилетию, но от одного дня к другому, от минуты к минуте. Нужно помнить о том, что мое повествование относится к определенному часу. Я могу вскоре перемениться, и не только непроизвольно, но и намеренно. Эти мои писания — не более чем протокол, регистрирующий всевозможные проносящиеся вереницей явления и неопределенные, а иногда и противоречащие друг другу фантазии, то ли потому, что я сам становлюсь другим, то ли потому, что постигаю предметы при других обстоятельствах и с других точек зрения. Вот и получается, что иногда я противоречу себе самому, но истине... я не противоречу никогда. Если б моя душа могла обрести устойчивость, попытки мои

66 Гуманизм и Возрождение

не были бы столь робкими и я был бы решительнее, но она все еще пребывает в учении и еще не прошла положенного ей искуса. Я выставляю на обозрение жизнь обыденную и лишенную всякого блеска, что, впрочем, одно и то же. Вся моральная философия может быть с таким же успехом приложена к жизни повседневной и простой, как и к жизни более содержательной и богатой событиями: у каждого человека есть все, что свойственно всему роду людскому» (цит. по: М. Монтень. Опыты. М, 1989, с. 342-343).

Тогда ясно, что на призыв «познай сам себя» мы не можем получить ответ, что есть сущность человека, но получим лишь характеристики отдельного человека, которые мы добываем, переживая и наблюдая других и стремясь познавать самих себя, отраженными в опыте других.

Люди значительно различаются между собой и, поскольку нет возможности устанавливать одни и те же предписания для всех, нужно, чтобы каждый строил свое понимание по собственной мерке. Никто не может быть мудрым, если не имеет собственной мудрости.

Но в этом исследовании Монтень применяет общее правило, популярное в эпоху эллинизма, — говорить жизни «да» при любых обстоятельствах.

М. Conch включил это монтеневское обращение в блестящую монографию, основные тезисы которой здесь приводятся. Воля к жизни является основой мудрости. Жизнь нам дана как нечто такое, что не зависит от нас. Останавливаться на отрицательных аспектах ее (смерти, скорбях, болезнях) — значит подавлять и отрицать жизнь. Мудрец должен стремиться отклонять любые аргументы против жизни и должен говорить безусловное «да» жизни и всему тому, в чем состоит жизнь, — скорби, болезни и смерти. В частности, что есть умирание, как не последний акт жизни, и поэтому уметь умирать — это часть жизни. Уметь жить — значит не испытывать нужды ни в чем, кроме самого присутствия жизни. Мудрец живет в настоящем, и настоящее для него — тотальность времени. «Мудрец сам себя связывает обещанием никогда никого и ничего не клясть, и он живет так, чтобы сдержать клятву. Мудрец — тот, кто последователен, он умеет жить, не противореча своему решению жить».

67

Глава 3. ВОЗРОЖДЕНИЕ И ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ

Возрождение и религия

Эразм Роттердамский и «философия Христа»

Все помыслы гуманистов на протяжении эпохи гуманизма и Ренессанса были полны жажды религиозного обновления. Как мы видели, само понятие «Возрождение» имело глубокие религиозные корни. Мы также видели, что некоторые гуманисты обладали особым рода религиозностью, и стремление создать «научную религию» Фичино и аналогичная позиция Пико тому свидетельство. Но

религиозный бум произошел за пределами Италии. Эразм Роттердамский поставил гуманизм на службу реформе, но не порывал с Католической Церковью. Однако единство Церкви и христианства усилиями Лютера было безвозвратно утрачено.

Дезидерий Эразм (так на латинский манер звучит фламандское имя Герхарда Герхардса) родился в Роттердаме в 1466 году (возможно, дата рождения приходится на 1469 год). В 1492-м он был возведен в сан священника и восемь лет исполнял эти функции. Но его критический настрой от этого не ослаб. Его философская позиция, в особенности в том, что касается критики Церкви и духовенства эпохи Возрождения, предваряла, хотя и в смягченной форме и с большим изяществом, некоторые взгляды Лютера, так что его не зря обвиняли в подготовке почвы протестантизма. Но после нашумевшего разрыва Лютера с Римом Эразм не объединился с ним, а, напротив, выступил против него в трактате «О свободе воли». Не искал он и благосклонности Рима и предпочитал оставаться самим собой, приняв двусмысленную позицию нейтралитета. После долгих лет изоляции великая слава обрушилась на него вскоре после внезапной смерти, случившейся в 1536 году.

68 Гуманизм и Возрождение

Среди его работ заслуживают особенного упоминания «Оружие христианского война» (1504) и «Пословицы» (1508), «Похвала глупости» (1509, изд. 1511), трактат «О свободе воли» (1524), издание большого количества работ Отцов Церкви и особенно критическое издание Нового Завета на греческом языке с соответствующим переводом (1514-1516).

Гуманистическая концепция христианской философии

Эразм был противником философии как конструкции по аристотелевско-схоластическому типу, которая сосредотачивается на проблемах метафизики, физики и диалектики. К этой форме философии Эразм преисполнен такого презрения, что в «Похвале глупости» даже пишет: «За ними следуют философы, почитаемые за длинную бороду и широкий плащ, которые себя одних полагают мудрыми, всех же прочих смертных мнят блуждающими во мраке. Сколь сладостно бредят они, воздвигая бесчисленные миры, исчисляя размеры солнца, звезд, луны и орбит, словно измерили их собственной пядью и бечевкой; они толкуют о причинах молний, ветров, затмений и прочих необъяснимых явлений и никогда ни в чем не сомневаются, как будто посвящены во все тайны природы-зигждительницы и только что воротились с совета богов. А ведь природа посмеивается свысока над всеми их догадками, и нет в их науке ничего достоверного. Тому лучшее доказательство — их нескончаемые споры друг с другом. Ничего в действительности не зная, они воображают, будто познали все и вся, а между тем даже самих себя не в силах познать и часто по близорукости или по рассеянности не замечают ям и камней у себя под ногами. Это, однако, не мешает им объявлять, что они, мол, созерцают идеи, универсалии, формы, отделенные от вещей, первичную материю, сущности, особливости и тому подобные предметы, до такой степени тонкие, что сам Линкей, как я полагаю, не смог бы их заметить». (цит. по: Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1960, с. 70).

Философия для Эразма есть знание, каким было оно для Сократа и других античных авторов. Она есть мудрое понимание жизни, в особенности практическое благоразумие христианской жизни. Христианская мудрость не имеет нужды быть усложненной силлогизмами, и ее можно почерпнуть из Евангелий и Посланий апостола Павла. «Что иное есть учение Самого Христа, которое Он сам именовал возрождением, как не возвращение нашей природе блага творения?» — писал Эразм. Эта философия Христа есть, следовательно,

Эразм Роттердамский 69

«возрождение». Лучшие книги язычников содержат «все то, что находится в соответствии с учением Христа».

Великая религиозная реформа для Эразма состоит в том, чтобы стряхнуть с себя все, что навязано силой церковного авторитета, оспаривать схоластов, указующих на простоту евангельской истины, которую сами же запутывают и усложняют. Путь Христа к спасению очень прост: искренняя вера, милосердие без лицемерия и беспорочная надежда. И великие святые тем велики, что жили духовно свободно, в простоте евангельской.

Итак, необходимо вернуться к истокам. Он восстанавливает источники, критическое издание и перевод Нового Завета, а также издает труды Отцов Церкви: Киприана, Арнобия, Иереня, Амвросия, Августина и других (поэтому Эразма можно считать зачинателем патрологии). Филологическая реконструкция текста и корректное издание сами по себе имеют для Эразма значение определенно философское, что больше, чем просто обладание достаточной операциональной техникой и эрудицией.

Концепция «глупости» Эразма

Философский дух концепции Эразма своеобразно проявляется в «Похвале глупости». Речь идет о работе, ставшей наиболее известной, и среди прочих она и сегодня читается с наибольшим интересом.

Что же такое эта «глупость»? Это нелегко выяснить и определить, поскольку она представлена Эразмом во всей полноте; в ней проявляются, с одной стороны, как крайне отрицательные свойства худшей части человека, так, в противоположность этому, качества, достойные Христа, — «безумие Креста», как определил это сам святой Павел. И Эразм представляет, с немалой долей игривости, всю гамму степеней безумия, иной раз блистая сократической иронией, интересными парадоксами, бичующей критикой, иногда с досадными сбоями (как в случае обличения развратных привычек людей Церкви того времени). Порой Эразм обличает глупость с очевидным гневом, а когда дело касается веры — с очевидным стремлением возвысить трансцендентные ценности, иногда просто как проявление человеческих иллюзий, впрочем, представляя их необходимым элементом жизни. «Глупость» — некая

чудесная метла, которая сметает со своего пути все, что обманчиво в понимании истины более глубокой, чем сама жизнь, иногда она скрывается под одеждами короля, иногда в рубище нищего, иногда под маской сильного

70 Гуманизм и Возрождение

мира сего являет негодяя. «Глупость» в духе Эразма срывает покровы и показывает комедию жизни и настоящее лицо тех, кто прятался под маской. Она несет дух сцены, маски, актерства, чтобы каким-нибудь образом заставить вещи явиться такими, какие они есть. Таким образом, эразмовская «глупость» — это обнаружение «истины».

Вот великолепная страница: «Если бы кто-нибудь сорвал на сцене маски с актеров, играющих комедию, и показал зрителям их настоящие лица, разве не расстроил бы он всего представления и разве не прогнали бы его из театра камнями, как юродивого? Ведь все кругом мгновенно приняло бы новое обличье, так что женщина вдруг оказалась бы мужчиной, юноша — старцем, царь — жалким оборвышем, бог — ничтожным смертным. Устранить ложь — значит испортить все представление, потому что именно лицедейство и притворство приковывают к себе взоры зрителей. Но и вся жизнь человеческая есть не иное что, как некая комедия, в которой люди, нацепив личины, играют каждый свою роль, пока хорег не уведет их с просцениума. Хорег часто одному и тому же актеру поручает различные роли, так что порфиноносный царь внезапно появляется перед нами в виде несчастного раба. В театре все отгнено более резко, но, в сущности, там играют совершенно так же, как в жизни» (цит. по: Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1960, с. 36).

И кульминацией Эразмовой глупости становится вера: «Засим, среди глупцов всякого города наиболее безумными кажутся те, кого воодушевляет христианское благочестие. Они расточают свое имя, не обращают внимания на обиды, позволяют себя обманывать, не знают различия между друзьями и врагами... Что же это такое, если не помешательство?» И кульминацией кульминации «глупости» является небесное счастье, которое хотя и принадлежит другой, небесной жизни, но которое уже здесь, на земле, можно вкусить, по крайней мере на краткий миг и лишь немногим. И вот, очнувшись, они говорят, что сами не знали, где были. Одно они знают твердо: беспамятуя и безумствуя, они были счастливы. Поэтому они скорбят о том, что снова образумились, и ничего другого не желают, как вечно страдать подобного рода сумасшествием» (цит. по: Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1960, с. 106, 111).

Суровость, с которой Эразм клеймит пап, прелатов, церковников и монахов своего времени, привычки, укоренившиеся в церкви, и некоторые доктринальные положения не могли не вызвать неприязнь католиков. Позже его критика становится более сдержанной. Лю-

Мартин Лютер 71

тер, напротив, бушевал в полемике по поводу свободы воли с неслыханной яростью, называя Эразма смешным, безголовым святотатцем, болтуном, софистом, неучем, и квалифицировал его учение как смесь «клея и грязи», «мусора и дряни». Но Лютер, как мы увидим вскоре, не допускал оппозиции. И действительно, два человека, движимые часто одной целью, шли совершенно разными путями.

Мартин Лютер

Лютер и его отношение к философии и возрожденческому гуманизму

Не раз говорили: «Где Эразм кивает, там Лютер бросается» (*ubi Erasmus innuit ibi Luterus irruit*). Действительно, Лютер (1483—1546) над духовной и политической жизнью своей эпохи пронесся настоящим ураганом, результатом которого стал болезненный разлом в единстве христианского мира. В соответствии с этой точкой зрения, начиная с Лютера средние века переходят в фазу «современного мира».

Среди большого количества работ Лютера отметим: «Комментарий к Посланию к Римлянам» (1515—1516), «95 тезисов об индульгенциях» (1517), «28 тезисов к диспуту в Гейдельберге» (1518), сочинения 1520 года, которые, собственно, строятся как манифесты Реформации: «К христианскому дворянству немецкой нации», «О реформе христианского образования», «О вавилонском пленении Церкви», «О свободе христианина», «О рабстве воли» (против Эразма, 1525).

В истории Лютеру отведена первостепенная роль, в Реформации переплелись элементы социальные и политические, которые изменили облик Европы, ему справедливо отведена первостепенная роль и в истории религии как мыслителю-теологу. И в истории философской мысли Лютеру принадлежит определенное место, как ратующему за обновление, подобно всем философам того времени, по причине определенной теоретической ценности, которой обладают его работы (в особенности антропологического и теологического характера), а также и вследствие проработки нового типа религиозности, важного для новой эпохи (в качестве примера упомянем Гегеля или Кьеркегора, некоторые направления экзистенциализма и новой теологии).

72 Гуманизм и Возрождение

Мартин Лютер



Позиция, которую Лютер возвел в принцип в противоположность некоторым философам, — это тотальное отрицание: недоверие к возможностям человеческой природы спастись в одиночку, без Божественного участия, должно было привести Лютера к признанию тщетности какого бы то ни было поиска автономии разума и попыток выведения оснований человека на базе логоса, или чистого разума. Философия для него — пустая софистика, плод нелепости и омерзительного высокомерия, которые присущи тому человеку, который хочет основываться лишь на своей силе, а не на той силе, которая спасает, — на вере. И Аристотель с этой стороны проявляется как выразитель некоторой парадигмы человеческого высокомерия. Единственный философ, который не подлежит осуждению, по-видимому, Оккам. Но Оккам, собственно, разорвал и противопоставил веру и разум, и он предвосхитил в некоторых аспектах путь, который должен был проделать Лютер.

Но разберемся прежде всего во взглядах Лютера на эпоху Возрождения и затем уже расскажем о сути его религиозно-теологического мышления. Отношение Лютера к движению гуманистов теперь достаточно прояснилось.

С одной стороны, он во весь голос и прямо-таки в дерзкой манере объявляет необходимость религиозного обновления и возрождения к новой жизни, говорит о потребности восстановления — и все это выражается в духе Возрождения: с этой точки зрения протестантская Реформа может быть рассмотрена как результат разнообразного духовного движения Ренессанса.

Кроме того, Лютер вновь обращается к великому принципу «возвращения к истокам», т. е. к началам и принципам, которые гума-

Мартин Лютер 73

нисты старались реализовать через классику: Фичино и Пико возобновлением древних теологии (Гермес, Орфей, Зороастр, Каббала), а Эразм указывал на Евангелие, на ранних христианских мыслителей и Отцов Церкви. Но обращение к Евангелию, которое у Эразма осуществляется с чувством меры и равновесия, у Лютера становится революционным и разрушительным. Все то, что традиционное христианство создавало веками, ему казалось накипью, искусственной конструкцией, тяжким бременем и вызывало потребность освобождения. Традиция омертвляет Евангелие, одно противоречит другому, Лютер заявляет: «Согласие невозможно». Следовательно, для Лютера возврат к Евангелию означает не переоценку, а прямо-таки отбрасывание традиционных ценностей.

Такое требование, как очевидно, означает разрыв не только с религиозной традицией, но и со всей культурой, которая в основе своей содержит эти традиции. Гуманизм как образ мышления и теоретизирования полностью терпит провал. В этом смысле позиция Лютера антигуманистическая: действительно, центральным ядром лютеранской теологии становится решительный отказ от любых ценностей, гуманистической литературы, так же как и от спекулятивной философии. Что касается человеческого разума, он — ничто пред Богом, и потому тайну спасения Лютер полностью перепоручает вере.

Черты теологии Лютера

Учение Лютера содержит три составные части: 1) учение о радикальном оправдании человека верой; 2) учение о непогрешимости Писания как единственного источника истины; 3) доктрину универсального богослужения и находящейся в связи с этим свободы самостоятельного толкования Писания. Все другие теологические суждения Лютера — производные от этих принципов.

1). Традиционное учение Церкви состоит в том, что человек спасается верой и добрыми деяниями (вера истинна, когда она связывается и проявляется через конкретные дела, а деяния суть истинные свидетельства христианской жизни, когда они вызваны и проникнуты верой). Чтобы быть христианином, необходимо мужество.

Лютер энергично опровергает ценность деяния. По какой же причине? Укажем только на сложные

сплетения психологического и экзистенциального планов, интересующие нас постольку, поскольку здесь превалируют доктринальные мотивы. Сам Лютер долго испытывал безрезультатность и неспособность заслужить спасение посредством собственных деяний, которые ему всегда казались

74 Гуманизм и Возрождение

неадекватными, и проблема вечного спасения непрерывно причиняла ему беспокойство и мучения. И решение, что для спасения достаточно одной веры, навсегда избавило его от тревог.

Вот его мотивировка: мы, люди, сотворены из ничего, и поэтому наши деяния в глазах Бога ничто. «Ничто» имеет возможность превратиться в «новое творение» посредством возрождения, указанного Новым Заветом. Как Сам Бог творит из ничего в акте свободной воли, так же, аналогично акту свободной воли, осуществляется наша регенерация. Человек после падения Адама обеднел настолько, что сам по себе не может больше ничего. Все, что производит человек для себя, — это вожделение — термин, которым Лютер обозначает все то, что связано с эгоизмом, себялюбием. Если это так, то спасение человека зависит от Божественной любви, которая дана нам бескорыстно. Вера состоит в понимании этого и вверении себя Богу. Именно в акте всеохватывающего доверия к Богу она превращается и возобновляется.

Вера «оправдывает без всяких деяний»; и Лютер также допускает, что вера может иметь своим следствием благие деяния, отрицает он лишь ту силу и ту ценность, которые им традиционно приписываются.

Упомянем об «индальгенциях» и соответствующей полемике, связанной именно с теологией деяния (на которую мы здесь можем лишь указать), но которая имеет огромное значение, так как касается фундаментальных основ христианского учения. Лютер не имел намерений решать вопросы, связанные со злоупотреблениями, он просто решительно отметал доктринальную базу индальгенций как отпущения грехов, помилования.

2). Все, что было сказано выше, уже достаточно для понимания последующего развития лютеранства. Все, что мы знаем о Боге и отношении «человек — Бог», сказано Богом в Писании. Его должно понимать в соответствии с буквой, оно не нуждается ни в доводах разума, ни в метафизически-теологических комментариях. Только Писание обладает непогрешимым авторитетом, папа, епископы и Соборы и вся традиция не столько приносят пользу, сколько препятствуют пониманию священного текста.

Такой энергичный призыв к Писанию уже звучал у многих гуманистов. Но современные ученые заметили, что, когда Лютер приступил к переводу и изданию Библии, уже циркулировало множество переводов Ветхого и Нового Заветов. Предполагалось, что в ходу было около 100 тысяч экземпляров Нового Завета и примерно 120

Мартин Лютер 75

тысяч псалмов. Спрос тем не менее превышал предложение. И грандиозное издание Библии Лютером отвечало именно этой потребности: отсюда его триумфальный успех. Прямой доступ для всех к священным текстам — таков был довольно точный расчет Лютера.

Ученые заметили, что Библия гуманистов содержит в себе нечто, отличающее ее от Библии Лютера. Первая, действительно, утверждает кодекс современной этики, регулирующей жизненную мораль. Лютер ищет оправдание веры, и так как он к тому стремился, моральный кодекс лишается ценности сам по себе.

3). Третья сторона лютеранства объясняется как внутренней логикой новой доктрины (толкующей о том, что в отношениях между человеком и Богом, человеком и Словом Божьим уже нет нужды в специальных посредниках), так и исторической ситуацией, которая сложилась к концу средневековья и сохранялась в течение всей эпохи Возрождения. Клир все больше обмирщался и погружался в светскую жизнь, терял доверие, и многие не видели реального различия между священником и мирянином.

Мятеж Уиклифа и Гуса на исходе средневековья особенно знаменателен. Отказываясь от церковных таинств, Уиклиф отказывается одновременно от церковной иерархии. Священники (которые должны быть все равны между собой) не нужны для того, чтобы раздавать Божье Слово. Есть Бог, который только и производит все в нас и ниспосылает свое учение посредством Библии. Несколькими годами позже Ян Гус объявит, что священник, совершивший смертный грех, не является более священником, и это распространяется также на епископов и на папу».

Мы не будем останавливаться на крайностях, к которым пришел сам Лютер, а именно, что отдельный христианин может иметь возражение против постановлений Церковного Собора, если он непосредственно освящен и вдохновлен Богом, и вследствие этого каста священническая не является необходимой. Любой человек может проповедовать слово Божье. Отличие между клиром и мирянами исчезает, хотя не исключается институт пасторов как необходимый элемент в организованном обществе.

Но обстоятельства быстро приняли дурной оборот. Свобода интерпретации открыла дорогу такому развороту событий, которого Лютер вовсе не желал, и постепенно Лютер становится непримиримым догматиком, претендуя в некотором смысле на «непогрешимость», которую он порицал в папе (не зря его прозвали

76 Гуманизм и Возрождение

«Виттенбергским папой»). Худшее произошло, когда, потеряв всякое доверие к организованным религиозным формам из-за бесконечных злоупотреблений, Лютер «сдал дела» им же преобразованной Церкви. Так родилась государственная Церковь, являющаяся полной противоположностью той, к которой должна была привести Реформа.

Несмотря на торжественную декларацию свободы веры, он впал в противоречие с фактами и собственными утверждениями самым скандальным образом. Он писал в 1523 году: «Когда идет речь о вере, имеется в виду нечто абсолютно свободное, к чему невозможно никого принудить. В духе действует сила Божия, и потому исключено, что сила, внешняя по отношению к духу, может воздействовать на него». В январе 1525 года он подтверждал: «Что касается еретиков и фальшивых пророков и докторов, не должно ни искоренять, ни ограничивать их. Христос ясно говорит, что должно позволить им жить». Но уже в конце того же года Лютер пишет: «Монархи должны обуздывать общественные преступления, нарушения клятвы, очевидные оскорбления от имени Бога», — хотя тут же прибавляет: «Но не позволяйте себе принуждения по отношению к личности, оставляйте свободу... проклинать Бога или не проклинать». И спустя какое-то время во время выборов в Саксонии он пишет: «В каждой местности должен быть распространен только один-единственный тип проповедования». И так постепенно Лютер внушает принципы религиозной жизни, угроз, наказаний и кар, как только дело касается практической религиозности. Таким образом, судьба индивидуальной духовности вверялась политической власти и рождался принцип: «*Cuius regio, hunc religio*» («Кто правит, тот и заказывает религию»), или: какой поп, такой и приход).

Черты пессимизма и иррационализма в мышлении Лютера

Пессимистические и иррационалистические мысли есть, очевидно, во всех работах Лютера, но особенно это относится к трактату «О рабстве воли», направленному против Эразма. Здесь в понимании достоинства человека, понятии столь дорогом для итальянских гуманистов, защитником которого был Эразм, происходит как бы смена знаков. Только если человек осознает, что он совсем не может быть творцом своей судьбы, он может спастись: действительно, спасение зависит не от него, а от Бога, и пока он остается неразумно убежденным в том, что якобы делает себя, он обманывается и не совершает ничего, кроме греха. Нужно, чтобы человек запомнил, что

Ульрих Цвингли 77

только через «отчаяние» он проложит себе дорогу к спасению, так как, отчаявшись, он доверяется Богу и весь вверяет себя воле Божией и, таким образом, приближается к благодати и спасению.

Человеческий род без Духа Божия, считающийся только с собой, есть царство дьявола, хаос, смешанный с мраком.

Человеческая воля всегда является рабой — или Бога, или демона. Человеческое желание сравнивает Лютер с лошастью под двумя всадниками — Богом и демоном; если на спине Бог, то идет за Богом; если на спине демон, то идет туда, куда идет демон. Нет даже способности выбирать; всадники спорят между собой, кому владеть душой. И тому, кто находит несправедливость в предопределенной судьбе человека, Лютер отвечает учением, выведенным из принципа свободной воли Оккама. Бог есть именно потому Бог, что не должен давать отчет никому в том, что Он желает и делает, Он находится выше всего, что является справедливым или несправедливым согласно человеческому праву.

Природа и красота разделены радикально так же, как разум и вера. Человек, когда действует согласно природе, не может не делать ничего, кроме греха. Когда полагается только на свой рассудок, не может не ввергать себя в заблуждения. Античные добродетели порочны и ошибочны.

Никакое усилие не спасет человека, благодать Божия и сострадание Божие, согласно Лютеру, даруют мир.

Ульрих Цвингли, реформатор из Цюриха

Ульрих Цвингли (1484—1531) был первоначально последователем Эразма и, несмотря на разрыв отношений с Эразмом, остался глубоко связанным с менталитетом гуманизма. Он выучил греческий и еврейский и изучил не только Писание, но также античных мыслителей, таких как Платон и Аристотель, Цицерон и Сенека. Разделял, по крайней мере в начале своей духовной эволюции, убеждения Фичино и Пико, касающиеся Откровения.

В 1519 году он начал деятельность лютеранского проповедника в Швейцарии. Цвингли был убежденным сторонником некоторых основных тезисов Лютера, в частности, следующих: Писание является единственным источником истины; папа и Соборы не имеют власти, которая шла бы дальше того, что означено в Писании; спасение обретается верой, а не деяниями; судьба человека предопределена.

78 Гуманизм и Возрождение

Цвингли разделял взгляды Лютера, и более всего некоторые теологические идеи (в частности, относительно таинств, которым он придавал почти только символическое значение), принадлежа к той гуманистической культуре, в которой превалировал рационализм с сильно выраженным швейцарским патриотизмом (последнее привело к тому, что он выделял жителей Цюриха, считая их избранными).

Для того чтобы конкретно в философско-гуманистическом отношении определить, в чем у Цвингли выражались отступления, выберем наиболее важные пункты: возобновление онтологической тематики пантеистического характера и тема греха.

Что касается греха, Цвингли видит его корни в себялюбии (эгоизме). Все то, что делает человек в силу себялюбия, есть грех. Обращение же есть «просветление ума». Вот точные слова Цвингли: «Те, кто веруют во Христа, превращаются в новых людей. Каким способом? Может быть, оставляя старое тело для того, чтобы облечься в новое? Конечно нет, старое тело остается. Остается, таким образом, вместе с болезнями? Остается. Что же обновляется тогда в человеке? Разум. Но каким образом? Вот таким:

вначале он не знал Бога, но там, где незнание Бога, там торжествует плоть, грех; после того, как человек познает Бога, он действительно понимает все и внутри себя, и вовне. И презирает, все это узнав. Поэтому происходит то, что все дела, даже такие, что до этого времени привыкли оценивать как хорошие, считаются теперь не имеющими никакой ценности. Когда таким образом, через озарение небесной благодатью, ум человеческий узнает Бога, сам человек становится новым». Подчеркнем, что озарение ума показывает со всей непосредственной очевидностью попытку восстановить (в точно указанных пределах) значимость рациональных способностей человека.

Что касается возврата к онтологическому понятию Бога, то Он толкуется как «Тот, Который есть», т. е. как источник собственного бытия. Но бытие вещей для Цвингли есть не что иное, как бытие Самого Бога, поскольку Бог извлек существующие вещи (при творении) из Своей же сущности. Поэтому, говорит Цвингли, «Если бытие вещей не таково, как если бы они были сами по себе, не следует ли сделать вывод, что ничего нет, что было бы не Божественной природы: это действительная сущность всех вещей».

Предопределение, по Цвингли, вписывается в детерминистический контекст и полагается одним из аспектов провидения. Несомненный знак избранности и состоит именно в наличии веры.

Жан Кальвин 79

Верующие, поскольку они все избранны, все равны между собой. Сообщество верующих учреждается также в качестве политического сообщества. И, таким образом, религиозная реформа превращается в теократическое понятие, в котором дают о себе знать двусмысленности различного рода.

Цвингли умер в 1531 году, в войне со швейцарскими католиками. Выпады Лютера против него, начавшиеся сразу, как только Цвингли проявил признаки самостоятельности, не прекратились даже после смерти; «Он кончил как убийца... угрожавший мечом получил награду, которую заслужил». Лютер торжественно подтвердил (словами из Евангелия), что «поднявший меч от меча и погибнет», что меч не должен быть использован для защиты религии. Но уже в 1525 -м он сам убедил Филиппа утопить в крови крестьянское восстание под руководством Томаса Мюнцера, им же назначенного пастором в Саксонии. И теперь спираль насилия раскручивалась: пламя религиозных войн распространялось с неизбежностью, став одним из самых больших бедствий новой Европы.

Кальвин и Женевская реформа

Жан Кальвин родился во Франции, в Нуайоне, в 1509 году и сформировался как личность в Париже, под влиянием гуманистов круга Жака Лефевра д'Этапля (Фабер Стапуленсис, 1455—1536). Его судьба тем не менее связана с Женевой, где с 1541-го по 1564 год и вплоть до его смерти воплощалось в жизнь теократическое правление, вдохновленное реформой, слишком суровое по отношению к религиозной жизни и нравственности граждан, и в особенности в отношении к инакомыслящим.

Кальвинизм определялся как самый динамичный среди различных типов протестантизма. Более пессимистичный в отношении к человеку по сравнению с Лютером, Кальвин был большим оптимистом по отношению к Божественному призванию. Если основным текстом для Лютера был стих из Матфея IX, 2: «Прощаются тебе грехи твои», для Кальвина смысл его деятельности заключался в противоположном: «Если Бог с нами, кто против нас?» («Послание к Римлянам», VIII, 31).

И Кальвин был уверен, что Бог был с ним при строительстве Города на тех землях, которые находятся выше Женевы, нового Израиля Божьего. Р. Н. Vainton пишет («Протестантская реформа»): «Для Кальвина доктрина избранности была несказанным уте-

80 Гуманизм и Возрождение

шением, ибо освобождала человека от всякого беспокойства и озабоченности таким образом, чтобы он мог посвятить всю энергию безусловному служению Господу Богу. Кальвинизм воспитывал дух героизма». Вот как Vainton резюмирует цель кальвинистов: «Их задачей было установление теократии, республики святых, такой коллективности, в которой любой член не имел никакой иной мысли, кроме как прославление Бога. Это не было сообщество, управляемое Церковью или клиром в узком библейском смысле, потому что Бог много больше любой книги, даже той, что содержит Его слово. Коллективность святых в духе единства Церкви и государства, которая была идеалом государственности для средних веков и Лютера, но которая, увы, была невозможна иначе, как посредством самого тщательного отбора (что он пытался сделать в Женеве), когда клир и миряне, все в равной степени, были вдохновлены Божественным Духом. Кальвин преуспел в своей деятельности много больше, нежели иные религиозные деятели XVI века».

Доктрина Кальвина изложена в работе «Учреждение христианской веры», известны многочисленные издания ее на латинском и французском языках начиная с 1536 года.

Как и Лютер, Кальвин был убежден в том, что спасение единственно возможно через Слово Божие, открытое в Священном Писании. Любое представление о Боге, которое идет не от Библии, но от человеческого разума, есть пустой продукт фантазии, просто идол. Ум и человеческое желание были непоправимой и рискованной ошибкой, грехом Адама, так как ум искажает истину и волю, склоняет ко злу. Именно первородный грех, говорит Кальвин, уменьшил и ослабил (хотя не полностью) естественные дары человека, и в то же время полностью исключил сверхъестественные.

Как и Лютер, Кальвин настаивает на рабстве воли и предоставляет спасение, достижимое лишь посредством веры во власть Божию. Если бы мы имели малейшую возможность совершать даже самое малое действие только по нашей свободной воле, Бог не был бы в полном смысле слова нашим

Создателем.

Но гораздо активнее Лютера Кальвин настаивает на тезисе о предопределении и распространяет смысл всемогущества воли Божией вплоть до того, что следует подчинять ей целиком человеческие волю и намерения. Типично стоический детерминизм, в духе натурализма и пантеизма, он заменяет на крайнюю форму теистического и трансцендентального детерминизма.

Жан Кальвин 81

«Провидение» и «предопределение» являются поэтому двумя осевыми концепциями кальвинизма. Провидение есть, в некотором смысле, продолжение акта создания, оно распространяется на всех, не только в общем, но также в частностях, без какого бы то ни было ограничения: «Бог... посредством своего сокровенного решения управляет полностью всем существующим, и ничто не происходит такого, чего Он Сам не дозволил мудростью и волей Своей». Кальвин приходит в своем теологическом детерминизме к самым крайним выводам: «Все создания, и низкие и высокие, располагаются в своем служении таким образом, что всякий употребляется по Его усмотрению». Кроме того, он уточняет: «И не только Он имеет власть над естественными событиями, но и управляет также сердцами людей, руководит их действиями таким образом, что они не могут действовать иначе, как по Его постановлению».

Предопределение есть вечный совет Бога, определяющий намерения человека. Действительно, Бог не создает всех в равных условиях, но предписывает одним жизнь вечную, другим вечное проклятие. Так, в согласии с целью создания человека, мы говорим, что он был предназначен для смерти или для жизни. Искать причину такого решения просто абсурдно, или, точнее, причина заключена в свободной воле Самого Бога и «никакой закон и никакое правило не может быть адекватным Его воле». Сам первородный грех Адама был не просто допущен Богом, но совершился по Его воле и определению. Это может показаться абсурдным только для тех, кто не благоговеет перед Ним и не понимает, что сама вина Адама замыслена так, что она вписывается в более высокие планы провидения. В этом протестантском положении, согласно Макс Веберу, коренится дух капитализма. Действительно, Лютер был первым, кто перевел концепцию деятельности термином *Beruf*, что означает призвание в профессиональном смысле, не охватывает деятельность сельскохозяйственную и ремесленную. Кальвинисты распространили его на всю деятельность по умножению богатства. В успехе, с ним связанном, они увидели осязаемый знак предопределения.

Другие теологи реформации и представители протестантизма

Среди последователей Лютера интересен Филипп Меланхтон (1497-1560), который, тонко обойдя резкости учителя, попытался найти некоторое опосредующее звено между лютеранской позицией и традиционной католической теологией. Работа, которая принесла

82 Гуманизм и Возрождение

ему славу, называется «*Loci communes*» («Общие места», синтетическая экспозиция основ теологии), она была опубликована в 1521 году и выдержала множество переизданий.

Меланхтон стремился поправить Лютера в трех ключевых пунктах. 1). Поддержав тезис, согласно которому в деле спасения вера играет основную роль, он уточнил, что человек своими деяниями «сотрудничает» с ней, и это служит сопричиной спасения. 2). Он хотел возродить значение традиции с целью положить конец теологическим разногласиям, которые вызвала доктрина свободного выбора. 3). Учителя он упрекал в деспотической суровости и воинственности. Его искусные планы примирения христиан расстроились в 1541 году в Ратисбоне, где стороны (лютеране, кальвинисты и католики) не приняли предложенную им основу соглашения.

С ярко выраженным рационализмом мы встречаемся у Мигеля Сервета (1511—1553), который в работе «Ошибки по поводу Троицы» (1531) подверг сомнению догму о триединстве Бога и, как следствие, догму о Божественной природе Христа, Который для него был человеком, чрезвычайно приблизившимся к Богу, и Которому люди хотели подражать. Он был приговорен к смерти Кальвином, нетерпимым к любой форме расхождения с догмой.

Достойны упоминания Лелий Социн (1525—1563) и его племянник Фауст Социн (1539—1604), которые, укрывшись в Польше, сформировали религиозную секту, названную «Польские братья». Человек, в противоположность мнению других реформаторов, согласно Социну, может «заслужить» благодать, ибо он свободен. Писание является единственным источником, через который мы познаем Бога, ум человека должен упражняться именно в интерпретации священных текстов. В такой интерпретации каждый истинно свободен. Социн стремится к чисто этическому и рационалистическому пониманию догмы, в противоположность иррационализму лютеран и кальвинистов.

Собственно мистический аспект протестантской реформаторской мысли представлен учениями Себастьяна Франка (1499—1542), наиболее известной работой которого были «Парадоксы» (1534), Валентина Вейгеля (1533—1588), произведения которого имели хождение только после его смерти, и Якоба Беме (1575-1624), у которого наиболее известными стали две работы: «Аврора, или Утренняя звезда» (1612) и «Три принципа Божественной природы» (1619).

Контрреформация и католическая реформа 83

Последний имел самое большое влияние на мыслителей эпохи романтизма. Идеи Беме не ассимилируемы, поскольку они являются выражением интенсивно переживаемого и выстраданного мистического опыта. Это были, по сути дела, «метафизические галлюцинации», как кто-то удачно

выразился.

Смысл этого опыта Дж. Фраккари выразил следующим образом: «Для Беме истинная жизнь есть «томление» безнадежно одинокого индивидуума, который перед лицом бесконечности остается немым и одиноким в своих запросах. Жизнь, по Беме, это прорыв к решению, это яркий луч, разрезающий тьму, «царство радости», в котором осуществляется великое примирение между частями и Целым, Величием Бога, мощь Которого развертывается в общей окончательной гармонии. Конечно, Беме писал для немногих (отсюда его эзотеризм) и был уверен, что его язык, столь образный и магический, сам по себе все же не достаточен для просвещения без вмешательства того, что помогло бы совершить бросок из видимого мира в мир невидимый». Он говорил в своем «Письме»: «Я вам скажу, уважаемый господин, что Вы увидели до сих пор в моих записях только отражение тех мистерий, которые никогда не могут быть описаны. Если Вы будете достойны Бога, Он зажжет свет в Вашей душе, тогда Вы будете слышать, вкушать, обонять и видеть невыразимые слова Бога». Существует в мистическом процессе момент, когда напряженность духовных сил доведена до крайности, когда начинает действовать сверхсила, осуществляющая окончательный переход от видимого к невидимому».

Работы Беме были приняты крайне неприязненно, но, ведя простую жизнь скромного ремесленника и будучи ко всему терпимым, он избежал преследований и участи жертвы.

Контрреформация и католическая реформа

Историографические концепции контрреформации и католической реформы

Губерт Йеден пронизательно заметил как-то, что исторические понятия похожи на монеты, которыми пользуются, не обращая особого внимания на чеканку. Но когда случается рассматривать их на

84 Гуманизм и Возрождение

свету, видно, что оттиски не так ясны, как должно для успешного ведения дел. Исторические понятия крайне сложны, и чаще всего по причинам трудно определимым, как мы уже видели на ряде примеров гуманизма и Ренессанса. Это наблюдение годится также для концепции контрреформации. Термин был употреблен в 1776 году Пюттером (юристом из Геттингена) и имел интересную судьбу. Отрицательная коннотация («контр» = «против» = «анти»), указывает на консервативную реакцию против протестантской реформы. Но изучение этого движения приводит к пониманию сложного явления, призванного восстановить Церковь внутри нее самой различными способами. Предпосылки сложились уже на исходе средних веков, и потом это движение разворачивалось в течение всей эпохи Возрождения. Этот внутренний процесс обновления Церкви был назван католической реформой, и теперь этот термин принят почти единодушно. Комплекс феноменов, каким является контрреформация, не был бы возможен без наличия таких сил восстановления внутри католицизма.

Йеден пишет: «В католической реформе Церковь черпает силу для защиты от нововведений. Это предпосылка контрреформации. Начатая в плане защиты, она стимулировала развитие той же Церкви. Защищаясь от врага, Церковь использует новые методы и новое оружие, при помощи которых она наконец вновь отвоевывает то, что потеряла. Совокупность характеристик, проявившихся в Церкви вследствие этой реакции и ее осуществления, и есть контрреформация». Контрреформация имеет доктринальный характер и благодаря указанию на ошибки протестантизма, и благодаря формулировке положительной догмы. Но очевидна также и особая форма воинственности, которая более всего проявилась у иезуита Игнатия Лойолы и им основной официально признанной Церковью в 1540 году. Контрреформация проявилась также в форме ограничительных и принудительных мер. К примеру, учреждена в 1542 году римская инквизиция и составлен перечень запрещенных книг. Напоминаем, что печать стала более действенным инструментом распространения идей протестантизма.

Связь между католической реформой и контрреформацией станет центральной функцией папства. Папство становится инициатором контрреформации и побуждает религиозные силы реагировать на нововведения всеми существующими политическими средствами. Декреты Тридентского Собора были для пап средством достижения целей и в руках иезуитов стали действительно мощным инструментом.

Контрреформация и католическая реформа 85

Исторически оправданным кажется намерение отказаться от различия двух концепций — католической реформы и контрреформации, но термины выражают две стороны одного явления. И ясно, что во всей серии событий оба движения идут параллельно и не смешиваются. Йеден подчеркивает их взаимодополняемость: «Мне кажется... необходимо удерживать двойственность понятий. В истории есть две линии развития, несхожие ни по происхождению, ни по сущности: одна стихийная, в континууме внутренней жизни; другая диалектическая, вызванная реакцией на протестантизм. В католической реформе религиозный раскол выступает лишь в функции разъединения, в контрреформации он действует в качестве импульса. В понятии «католической реставрации» первой из двух функций не достает параллелизма с реформой протестантской; еще менее это оценивается во второй, и потому связь между религиозным расколом и развитием Католической Церкви полностью игнорируется. В понятии «контрреформации» недооценен элемент преемственности. Если мы хотим понять развитие Церкви в XVI веке, то должны иметь в виду эти основные элементы: элемент связи, выраженный в понятии «католическая реформа», и элемент реакции, выраженный в понятии «контрреформация». Поэтому на

вопрос, как следует говорить — «католическая реформа» или «контрреформация», Йеден отвечает: «Следует говорить не «католическая реформа» или «контрреформация», но «католическая реформа» и «контрреформация». Католическая реформа — это саморефлексия Церкви в соответствии с идеалом внутреннего обновления; контрреформация есть самоутверждение Церкви в борьбе против протестантизма. Католическая реформа основана на внутренней реформе позднего средневековья. Импульс отступничества привел к победе, закрепленной папством в организации и деятельности Тридентского Собора. Реформа — это душа Церкви, восстановленная во всей силе, в то время как контрреформация — это тело. Религиозный раскол отнял именно у Церкви немало ценного, но и пробудил силы, которые еще существовали. Это было зло, но зло, в котором рождалось нечто положительное.

Тридентский Собор

Католическая Церковь насчитывает по настоящее время 21 Собор, от Никейского в 325 году до II Ватиканского в 1962—1965. Собор в г.Тренто, девятнадцатый по счету, продолжался с 1545-го по 1563 год. Один из самых важных, он не был ни самым многочис-

86 Гуманизм и Возрождение

ленным, ни продолжительным, если учесть годы перерыва (с 1548-го по 1551-й и потом с 1552-го по 1561 год).

Важность Собора заключается в том, что он занял ясную доктринальную позицию относительно тезисов протестантов и обновил устав Церкви, дал точные указания по формированию и поведению клира. Чтобы дать представление о реформаторском духе Собора, приведем фрагмент канона («Декрет Реформы», сессия XXII, 17 сентября 1562 год): «Нет ничего, что более настоятельно побуждало бы других к набожности и поклонению Богу, чем жизнь и пример тех, кто возложил на себя обязательства служения Богу. Видя их, действительно возвышающихся над мирским и устремленных в мир более высокий, другие смотрят в них как в зеркало и извлекают пример, которому следует подражать. Абсолютно необходимо поэтому, чтобы духовные лица, призванные связать с Богом свои судьбы, в своих привычках, манерах держаться, ходить, говорить не касались того, что не серьезно, не умеренно и не полно религиозности. Эти наставления направлены против безнравственности клира конца средневековья и эпохи Возрождения и конкретизируются в других канонах декрета.

Кроме того, на Тридентском Соборе Церковь вновь обретает полное сознание того, что быть Церковью значит быть «попечительницей о душе» и миссионером: *Salus animarum suprema lex esto* — «Да будет высшим законом спасение душ». Этот исторический поворот Йеден оценивает следующим образом: «В истории Церкви этот перелом имеет то же значение, которое имеют открытия Коперника и Галилея для картины мира, выработанной естественными науками».

В документах Собора томистская и схоластическая терминология и концепции использовались весьма умеренно и осторожно и, как было отмечено внимательными интерпретаторами, мерой здесь служит верность Церкви, а не верность схоластическим теологам.

Были найдены решения по вопросам оправдания верой, о деяниях, предопределении, таинствах, которые протестанты собирались свести лишь к крещению и причастию (в частности, была утверждена доктрина евхаристии, согласно которой субстанции хлеба и вина преобразуются в тело и кровь Христа). Лютер, напротив, говорил о консубстантивности причастия, что подразумевало неизменность хлеба и вина, в которых все же осуществлялось воплощение Христа,

Контрреформация и католическая реформа 87

все же Цвингли и Кальвин сходились в символической интерпретации причастия, и, таким образом, вновь восторжествовала традиция.

Приведем несколько выдержек из документов для иллюстрации некоторых из этих пунктов. По поводу оправдания верой говорится: «Конечная причина — величие Божие и Христово и жизнь вечная; действующая причина — милосердие Божие, которое бескорыстно и свято, сущностная причина — это единственный Господь наш Иисус Христос, Который, будучи взятым Его врагами, возлюбил их бесконечной любовью, и мы заслужили оправдание Его пресвятыми страстями на кресте и Его прощение. Инструментальная причина состоит в святости крещения, которое есть таинство веры, без которого никому и никогда не будет оправдания. В конце концов, единственная формальная причина — это справедливость Божия: верит не тот, для которого Он справедлив, но тот, которому передается справедливость; т. е. посредством этого дара. Мы имеем собственное оправдание в той мере, в которой Святой Дух дает его каждому в отдельности, согласно предопределению и собственному содействию. Действительно, кто оправдан, если не тот, кому переданы страсти Господа нашего Иисуса Христа; в этом оправдании грешников, благодаря тем же самым святым страстям, любовь Бога распространяется посредством Святого Духа в сердца оправданных. Вместе с оправданием и с отпущением грехов человек получает через Иисуса Христа все эти дары, в которых соединены вера, надежда и милосердие. Действительно, вера, если не добавились к ней надежда и милосердие, не соединяет совершенным образом со Христом и не делает Его живой частью нашего тела. Поэтому абсолютно истинно утверждение, что вера без благих деяний мертва и бесполезна и что во Христе важно не обрезание, но вера, действующая посредством милосердия».

По поводу «бескорыстия» веры уточняется: «Когда апостол говорит, что человек оправдан через веру и бескорыстно, это следует понимать в духе Католической Церкви, т. е. так, что вера есть источник

человеческого спасения, фундамент и корень любого оправдания, без которого нет воли Божией и причастия, которое с вами обретают и ваши дети. Мы оправданы бескорыстно, поскольку все то, что предшествует оправданию — как вера, так и благие деяния, — заслуживает благодати оправдания, ведь не в заслугах дело, иначе (как говорит тот же апостол) милость Его не была бы больше милостью».

88 Гуманизм и Возрождение

О соблюдении заповедей и о благих делах говорится: «Никто потом, уже будучи оправданным, не должен считаться свободным от соблюдения заповедей, употреблять дерзкие выражения и запрещенное отцами под угрозой наказания быть отлученным от церкви, нельзя для оправданного человека не соблюдать заповеди Божии. Бог действительно не требует невозможного; но когда Он управляет тобою, то предупреждает делать то, что ты в состоянии сделать, и когда требует того, что не в твоих силах, то помогает с тем, чтобы ты смог; Его заповеди не тяжки, иго сладостно и легко. Те, кто действительно являются сыновьями Божьими, любят Христа, и те, которые любят (как и Сам Он говорит), соблюдают Его слова, вершат дела, которые с помощью Бога несомненно могут делать. Хотя, действительно, в жизни смертные, какими бы святыми и справедливыми они ни были, сколько раз впадают в ошибки незначительные и повседневные, простительные, но при этом не перестают быть справедливыми. И собственно для прощенных уже выражение, смиренное и правдивое: И остави нам долги наша».

Наконец, по поводу евхаристии говорится: «Так как Христос, наш Спаситель, говорил, что истинно пребывал Своим телом в том, что отдал под видом хлеба, Церковь убеждена и объявляется сейчас снова на этом Святом Соборе — что с освящением хлеба и вина преобразуются они: хлеб — в сущность тела Христа, нашего Господа, и вино в сущность Его крови. Это преобразование, произведенное подобающим образом, и есть, собственно, то, что Святой Католической Церковью называется трансубстанцией».

Новое появление схоластики

Лютер был враждебно настроен не только к Аристотелю, но также к томистской мысли и схоластике вообще. Причина очевидна: ему ненавистна сама мысль о примирении веры и разума, природы и благодати, человеческого и Божественного. Но столь же очевидно, что решения Тридентского Собора дали новый импульс схоластической мысли, второе дыхание которой пришлось на XV и начало XVI веков (это случилось даже ранее Собора), блестящим представителем которой был Томмазо де Вио (1468—1534), более известный под именем кардинала Казтано.

Казтано был первым, кто ввел в качестве основного теологического текста не традиционные «Поучения» Петра Ломбардского, а «Сумму теологии» святого Фомы, которая с успехом служила спра-

Никколо Макиавелли 89

вочным пособием как для доминиканцев, так и для иезуитов. Напомним также, что в течение XVII века комментарии к Аристотелю были заменены на философские курсы, составленные на основе томизма. Они получили широкое распространение и популярность.

Еще более значительного расцвета схоластика достигла в Испании, стране, где даже споры гуманистов были религиозно окрашенными, и потому для нее сложились особенно благоприятные условия. Главным представителем второго этапа схоластики был Франсиско Суарес (1548-1617), прозванный *doctor eximius*, т. е. исключительно утонченный доктор. Его работы «Метафизические диспуты» (1597) и «De legibus» («О законах», 1612) пережили столетия. Онтология Суареса оказала влияние на современную мысль, в частности на Вольфа.

Таким образом, более всего на семинарах и теологических факультетах схоластика удерживалась на флангах новой философии и вступила в пору научной революции на дорогу, как увидим, совершенно иную.

Возрождение и политика

Никколо Макиавелли и теоретизация автономии политики

С Никколо Макиавелли (1469—1527) начинается новая эпоха политического мышления. Политическая мысль стремится отделиться от спекулятивного мышления, этики и религии, принимая в качестве методологического принцип спецификации предмета исследования, который должен изучаться, по выражению Телезия, *iuxta propria principia* — автономно. Не будучи причастным к другим областям, освободившись от методологической нагруженности, принцип пригоден для политического исследования. Позицию Макиавелли можно выразить формулой «политика для политики», которая собирательно и гибко выражает не что иное, как концепцию автономии. Естественно, этот резкий поворот от гуманизма объясняется, по большому счету, новой политической ситуацией, сложившейся во Флоренции и в Италии в целом. Кризис моральных ценностей привел к разрыву между тем, что **есть** (вещи как они реально существуют), и тем, что **должно быть**, если сообра-

90 Гуманизм и возрождение

зывать с моральными ценностями. Но возводился этот разрыв в принцип и помещался в основу нового видения фактов политики.

Политический реализм Макиавелли тесно связан с антропологическим пессимизмом. Он дает новую концепцию «добродетели» государя, эффективно управляющего государством и со знанием дела

противостоящего «судьбе»; говорит о возвращении к началам как условию восстановления и обновления политической жизни.

Реализм Макиавелли

Что касается политического реализма, то в основополагающей XV главе «Государя» (написанной в 1513-м, но опубликованной только в 1531-м, спустя пять лет после смерти автора) тематизируется принцип «правды в обстоянии вещей как они есть» и оставляется без внимания то, что «должно было быть». Вот точные слова Макиавелли: «Теперь остается рассмотреть, как государь должен вести себя по отношению к подданным и союзникам. Зная, что об этом писали многие, я опасаюсь, как бы меня не сочли самонадеянным за то, что, избрав тот же предмет, в толковании его я более всего расхожусь с другими. Но, имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел «следовать правде не воображаемой, а действительной — в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности никто не знал и не видывал. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением, смотря по надобности» (цит. по: Макиавелли Н. Изб. соч. М., 1982, с. 344-345).

Макиавелли смог прямо сказать, что монарх может оказаться в таких условиях, что должен будет применять методы крайне жестокие и бесчеловечные. Крайнее зло требует крайних мер, потому в любом случае следует избегать половинчатости и компромиссов, которые ничему не послужат, а, напротив, крайне вредны. Вот образец жесткой трезвости из «Рассуждений на первые десять книг Тита Ливия» (написана в 1513—1519-м и опубликована в 1532-м): «Когда кто-нибудь становится государем какой-нибудь страны или города, особенно не имея там прочной опоры, и не скло-

Никколо Макиавелли 91

няется ни к монархическому, ни к республиканскому гражданскому строю, то для него самое надежное средство удержаться власть — это, поскольку он является новым государем, переделать в этом государстве все по-новому: создать в городах новые правительства под новыми наименованиями, с новыми полномочиями и новыми людьми; сделать богатых бедными, а бедных богатыми, как поступил Давид, став царем: «алчущих исполнил благ, а богатыщихся отпустил ни с чем», а кроме того, построить новые города и разрушить построенные, переселить жителей из одного места в другое — словом, не оставить в этой стране ничего нетронутого. Так, чтобы в ней не осталось ни здания, ни учреждения, ни состояния, ни богатства, которое не было бы обязано ему своим существованием. Он должен взять себе за образец Филиппа Македонского, отца Александра, который именно таким образом из незначительного царя стал государем всей Греции. Писавший о нем автор говорит, что он перегонял жителей из страны в страну подобно тому, как пастухи перегоняют свои стада. Меры эти до крайности жестоки и враждебны всякому образу жизни, не только что христианскому, но и вообще человеческому. Их должно избегать всякому: лучше жить частной жизнью, нежели сделаться монархом ценой гибели множества людей. Тем не менее тому, кто не желает избрать вышеозначенный путь добра, надобно погрязнуть во зле. Но люди избирают некие средние пути, являющиеся самыми губительными, ибо они не умеют быть ни совсем дурными, ни совсем хорошими» (там же, с.422).

Эти самые горькие рассуждения связаны с пессимистической оценкой человека. Согласно Макиавелли, человек сам по себе ни хорош, ни плох, но скорее склонен к тому, чтобы быть плохим. Следовательно, политик не может полагаться на положительное в человеке, а должен принимать преобладание отрицательного и действовать в соответствии с этим. Поэтому не нужно бояться показаться устрашающим, следует принять необходимые меры, чтобы держать в страхе. Конечно, идеальный государь должен быть в одно и то же время и обожаемым, и внушающим страх. Но эти две вещи трудно совместимы, и потому государь выбирает самый эффективный из способов управления государством.

Такие достоинства государя названы Макиавелли «добродетелью». Разумеется, политическая «добродетель» Макиавелли совсем не та, что добродетель в христианском смысле. Он использует этот термин, который в древнегреческой традиции звучал как *arete* в натуралистическом понимании без спиритуализованного представления

92 Гуманизм и Возрождение

Никколо Макиавелли



об *arete* как о «благоразумии», свойственного Платону, Аристотелю, Сократу. В частности, оно ближе к понятию *arete*, которое было у некоторых софистов.

Не раз это понятие всплывает у гуманистов, но Макиавелли выводит из него все крайние следствия.

Никколо Макиавелли 93

Добродетель — это сила и здоровье, хитрость и энергия, возможность предвидеть, планировать, принуждать; она есть сильнейшая воля, ставящая плотину полному разливу событий, которая дает правило — увы! — всегда частичное, как древний хаос, который строит с неодолимым напором порядок в пределах мира, но ведет к обвалу и распаду. Людьюми управляют малодушие, неверность, алчность, безумие; непостоянство в намерениях; невыдержанность, необязательность, неумение страдать ради достижения цели; едва только палка или плеть выпадают из руки повелителя, тотчас же порядок нарушается, подданные его бросают, отворачиваются, предают. В духе традиции средневековой христианской политики грешный человек, в массе своей презирующий все святое, целиком отдан в распоряжение гражданских властей, меча и суровой наказующей длани монарха.

Свобода и судьба

И эта добродетель знает, как противостоять судьбе. Для гуманистов тема противопоставления «свободы» и «судьбы» была очень важной, как и для Макиавелли. Многие полагали, что судьба движет событиями, и потому бесполезно напрягаться, стремиться противостоять ей, и лучше прекратить попытки бороться с ней. И Макиавелли стремится приспособиться к этому мнению. Но решение проблемы в следующем: одна половина всего человеческого зависит от судьбы, другая — от добродетелей и свободы. Вот образ, ставший чрезвычайно известным (типичный образец мышления того времени): «Фортуна не постоянна, а человек упорствует в своем образе действий, поэтому, пока между ними согласие, человек пребывает в благополучии, когда же наступает разлад, благополучию приходит конец. Ибо фортуна — женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать — таким она поддастся скорее, чем тем, кто холодно берется за дело. Поэтому как женщина политика дружит с молодыми, ибо они не так осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают».

«Добродетель» древней римской республики

Политический идеал Макиавелли, им описанный принцип, скорее, продиктованный необходимостью исторического момента, это Республика, основанная на свободе и добрых обычаях. Описывая эту республику, он толкует в новом смысле концепцию «добродетели», в частности, когда обсуждает старый вопрос о том, полагался ли

94 Гуманизм и Возрождение

римский народ, завоевывая новые территории, на судьбу более, нежели на добродетели, и отмечает без тени сомнения, что добродетель важнее, чем судьба.

Макиавелли (тексты)

Государь

Все государства, все державы были и суть либо республики, либо монархии, управляемые единовластно. Они могут быть наследственными, если монарший род правил долго, либо новыми... Подданные одних новых государств привыкли повиноваться государям, подданные других искони жили свободно. Государства приобретаются либо своим, либо чужим оружием, либо милостью судьбы, либо доблестью... Давнее и преемственное правление заставляет забыть о бывших некогда переворотах и вызвавших их причинах, тогда как всякая перемена прокладывает путь другим перенам.

Трудно удержать власть новому государю, даже наследному государю, присоединившему новое владение, трудно удержать власть вследствие естественной причины, вызывающей перевороты во всех новых государствах. Веря, что новый правитель окажется лучше, люди восстают против старого, но вскоре на опыте они убеждаются, что обманулись, ибо новый всегда оказывается хуже старого. Это вполне закономерно, что завоеватель притесняет новых подданных, налагает на них разные повинности и обременяет их налогами и постоями войск, как это неизбежно бывает при завоевании, наживает врагов в тех, кого притеснил, теряет дружбу тех, кто способствовал завоеванию...

Основой власти служат хорошие законы и хорошее войско. Хороших законов не бывает там, где нет хорошего войска, и наоборот. Где есть хорошее войско, там хороши и законы, поэтому, минуя законы, я перехожу к воинскому искусству... Мудрые государи всегда предпочитали иметь дело с собственным войском: лучше проиграть со своими, чем выиграть с чужими, ибо не хороша та победа, которая добыта чужим оружием... Здесь происходит то же, что с чахоткой: врачи говорят, что в начале эту болезнь трудно распознать, но легко излечить; если же она запущена, то ее легко распознать, но излечить трудно. Так же в делах государства: если своевременно обнаружить зарож-

Макиавелли (тексты) 95

дающийся недуг, что дано лишь мудрым правителям, то избавиться от него нетрудно, но если он запущен, что всякому виден, то никакое снадобье уже не поможет... горе тому, кто умножает чужое богатство и могущество, ведь оно добывается умением или силой, а оба эти достоинства не вызывают доверия у того, кому могущество достается...

Хорошо иметь славу щедрого государя. Все же тот, кто проявляет щедрость, чтобы слыть щедрым, вредит самому себе... Презрение и ненависть подданных — вот чего государь должен опасаться более всего, щедрость же ведет к тому и другому...

Государь в желании удержать в повиновении подданных не должен считаться с обвинениями в жестокости. Все же государь должен внушать страх таким образом, чтобы, если нельзя приобрести любовь, избежать хотя бы ненависти, поэтому он не должен посвящать на имущество подданных и их женщин, ибо люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества...

Итак, возвращаясь к спору о том, что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись, скажу, что любят по собственному усмотрению, а боятся по усмотрению государей, поэтому мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него, а не от кого-то, важно ни в коем случае не навлекать на себя ненависти подданных, как уже сказано.

Похвальны в государе верность данному слову, прямодушие и непреклонная честность. Все же известно по опыту, что великие дела в наше время удавались лишь тем, кто не старался сдерживать данное слово и умел, кого нужно, обвести вокруг пальца. Такие государи в конечном счете преуспели куда больше тех, кто ставил на честность.

Надо знать, что с врагом можно бороться двумя способами: во-первых, законами, во-вторых, силой. Первый способ присущ человеку, второй — зверю; но так как первое часто недостаточно, то приходится прибегать и ко второму. Отсюда следует, что государь должен усвоить заключенное как в природе человека, так и зверя. Не на то ли намекали античные авторы, когда рассказывали, как Ахилла отдавали на воспитание кентавру Хирону для приобщения к мудрости? Какой смысл выбирать в наставники получеловека-полузверя, как не затем, что государь должен уметь сочетать обе эти природы, ибо одна без другой достаточной силы не имеет?

96 Гуманизм и Возрождение

Итак, из всех зверей да уподобится государь льву и лисице. Лев боится капканов, а лиса — волков, следовательно, надо уподобиться лисе, чтобы обойти капканы, и льву, чтобы напугать волков. Кто действует всегда как лев, может и не заметить капканов. Отсюда следует, что мудрый правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и отпали причины, побудившие дать обещание. Совет был бы недостойным, если б люди честно держали слово, но люди, будучи порочны, слова не держат, поэтому и ты должен поступать с ними так же. Благословенный предлог нарушить обещание всегда найдется, примеров тому множество. Сколько соглашений не вступило в силу или пошло прахом, когда государи нарушали свое слово, а в выигрыше оказывался тот, кто имел лисью натуру. Однако ее еще надо уметь прикрывать, нужно быть изрядным обманщиком и лицемером, поскольку люди простодушны и поглощены своими заботами и нуждами, то обманывающий всегда найдет того, кто даст себя одурачить.

Александр VI всю жизнь изоцрялся в обманах, но каждый раз находились люди, готовые ему верить. Во всем свете не было человека, который так клятвенно уверял и обещал, как мало заботился об

исполнении своих обещаний. Тем не менее обманы всегда удавались ему, ибо он знал толк в этом деле. Отсюда следует, что государю нет необходимости обладать добродетелями, но есть прямая необходимость выглядеть обладающим ими. Дерзну прибавить, что обладать этими добродетелями и неуклонно им следовать вредно, тогда как выглядеть ими обладающим — полезно. Надо являться в глазах людей сострадательным, верным слову, милостивым, искренним, благочестивым — и быть таким на самом деле, но внутренне надо сохранять готовность проявить и противоположные качества, если это окажется необходимым... по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла...

О действиях людей, особенно государей, с которых в суде не спросишь, заключают по результату, поэтому государи и стараются сохранить власть и одержать победу. Какие бы средства они ни употребили, их всегда сочтут достойными и одобряют, ибо чернь прельщается видимостью и успехом, а в мире нет ничего, кроме черни, меньшинству в нем нет места, когда за большинством стоит государство...

Макиавелли (тексты) 97

Государь не должен делать ничего, что могло бы вызвать ненависть или презрение подданных, прочие пороки не представляют для него опасности. Ненависть государи возбуждают хищничеством и посягательством на добро и женщин своих подданных. Большая часть людей довольна жизнью, пока не задеты их честь или имущество, так что недовольной может оказаться горстка честолюбцев, а на них нетрудно найти управу. Презрение государи возбуждают непостоянством, легкомыслием, изнеженностью, малодушием и нерешительностью. Этим качеств надо остерегаться как огня, стараясь являть на каждом шагу великодушие, бесстрашие, основательность и твердость.

... обиды нужно наносить разом: чем меньше их распробуют, тем меньше от них вреда. Благодеяния же полезно оказывать мало-помалу, чтобы дать их распробовать как можно лучше... Знать желает подчинять и угнетать народ, народ не желает находиться в подчинении и угнетении; столкновение этих двух начал разрешается трояко: единовластием, безначалием либо свободой...

Как доказывают исследования социальной жизни, что подтверждается множеством примеров из истории, создателю законов и учредителю государств следует считать всех людей злыми и предполагать, что они обнаружат порочность своей души, едва к этому представится удобный случай. Если чья-то злобность не видна, то это значит, что по отсутствию опыта мы не знаем пока о причинах, однако ее все равно обнаружит время, справедливо называемое отцом всякой истины.

Казалось, после изгнания Тарквиниев в Риме установилось редкое согласие между плебсом и сенатом, что знать отказалась от своего высокомерия и настолько прониклась народным духом, что стала выносимой даже для выходцев из самых низов. Пока были живы Тарквинии, знать, опасаясь, как бы притесняемый плебс не примкнул к ним, обращалась с ними по-человечески. Едва Тарквинии умерли, у знати исчез страх, и она стала извергать на плебс яд, скопившийся у нее в груди, угнетать его всеми возможными способами. Люди поступают хорошо лишь по необходимости, когда же у них есть свобода выбора и появляется возможность вести себя как им заблагорассудится, то сразу возникают величайшие смуты и беспорядки. Вот почему говорят, что голод и нужда делают людей изобретательными, а законы — добрыми. Там, где все идет хорошо само собой, в законе

98 Гуманизм и Возрождение

нет надобности; но когда добрый обычай исчезает, закон сразу делается необходимым. (Макиавелли. Государь).

Гвиччардини и Ботеро

Последовательность идей, аналогичную макиавеллиевской, о природе человека, о добродетели, о судьбе и жизни политической мы находим у Франческо Гвиччардини (1482—1540), в частности в «Заметках политических и гражданских» (законченных в 1530 году). Но Гвиччардини в историческом измерении кажется более чувствительным ко всевозможным «частностям».

Примечательны две его мысли. Согласно одной, прежде чем умереть, нужно увидеть осуществление трех желаний: пожить в прекрасно устроенной республике; увидеть Италию освобожденной от варваров; увидеть мир освобожденным от тирании священников.

В другой он набрасывает свой духовный автопортрет: «Я не знаю ничего более неприятного для меня, чем честолюбие, скупость и изнеженность наших священников, потому что каждый из этих пороков отвратителен сам по себе, потому что каждый из них и все вместе мало похожи на тех, кто сделал профессией жизнь, посвященную Богу, и еще потому, что, собираясь в одном субъекте одновременно, они являют чрезвычайно странную картину. Не для освобождения от законов, предписанных религией, христиане стремились соединиться, но для того, чтобы сократить эту кучу мерзостей до должных пределов, т. е. оставаться либо без недостатков, либо без авторитета».

Доктрину Макиавелли часто сводят к формуле «цель оправдывает средства». Она вряд ли справедлива по отношению к автору «Государя», все же она дает некоторый урок современной эпохе.

Макиавелли также размышлял над понятием «разум государства». На этих уроках Макиавелли расцветает богатая литература. Джованни Ботеро (1544—1617) в работе «Об основании государства» предпринял попытку смягчить грубый макиавеллиевский реализм, увеличив удельный вес моральных и религиозных ценностей.

Томас Мор и «Утопия»

Томас Мор родился в Лондоне в 1478 году. Он был другом и последователем Эразма и владел изящным стилем, присущим всем гуманистам. Принимал деятельное участие в политической жизни,

Томас Мор 99

занимал высокие должности. Твердый католик, он отказался признать Генриха VIII главой Церкви и поэтому был приговорен к смерти в 1535 году. Только в нашем веке Мор был причислен к лику святых папой Пием XI.

Бессмертную славу принесла Морю его «Утопия». Это древнейший литературный жанр, существовавший и до Мора, и после него. Утопия поражает масштабом человеческого духа, который посредством воображаемого представляет то, чего нет, то, что должно быть, или что человек хотел бы, чтобы оно действительно было.

«Утопия» (греч. *ou* — «не» и *topos* — «место») — «место, которого нет». Уже у Платона в «Государстве» содержится нечто подобное в описании совершенного города, не существующего «никакой своей частью на земле». Необходимо было семантическое творчество Мора, чтобы восполнить этот лингвистический пробел. Огромный успех термина показывает, насколько дух человеческий испытывал в нем необходимость. Но отметим для себя, что Мор настаивал на определении «утопии» именно как «места, которого нет». Столица Утопии называется Амаурото (греч. *amaur'os* — «исчезающий»), что еще раз подчеркивает, что город ускользает и исчезает как мираж. Река Утопии называется Анидра (греч. *anhydros* — «лишенная воды»), т. е. не река воды, но река без воды; в то же время государя зовут Адем (*a* — частица отрицания и *demos* «народ»), что означает «правитель без народа». Очевидно, речь идет о лингвистической игре, подтверждающей напряжение между реальным и ирреальным, выражением чего и была Утопия.

Источники, которыми пользовался Мор, — Платон, учения стоиков, томизм и учение Эразма Роттердамского. В ярком свете представлена Англия со своей историей, традициями, с социальными драмами того времени (перестройка сельскохозяйственной системы, которая лишила земли и работы большое количество крестьян; религиозная борьба и нетерпимость; ненасытная жажда обогащения).

Основные принципы, определяющие рассказ от имени Рафаэля Гитлодея, принимавшего участие в одной из экспедиций Америго Веспуччи и якобы увидевшего Утопию, очень просты. Мор глубоко убежден (и в этом проявляется безусловное влияние оптимизма гуманистов), что достаточно следовать здравому смыслу и элементарным законам природы, которые находят с разумом в безукоризненной гармонии, чтобы избежать того зла, которое отягощает общество.

100 Гуманизм и Возрождение

Утопия не представляла социальной программы для реализации, но определяла принципы, годящиеся для того, чтобы стать нормативной функцией, и посредством намеков постоянно указывала на социальные недуги и методы их лечения.

Ключевым пунктом является отсутствие частной собственности. Уже Платон в «Государстве» говорил, что собственность разделяет людей барьером «мое» и «твое», между тем как общность имущества восстанавливает единство. Где нет собственности, там нет моего или твоего, но все наше. И Мор, вдохновленный Платоном, предлагает обобществить все имущество.

Кроме того, в Утопии все граждане равны между собой. Исчезает неравенство имущественное, исчезают различия в социальном статусе. Жители Утопии занимаются хозяйством и кустарными промыслами, избегая социального неравенства.

Работают не по принуждению и не весь день (как это было в те времена), а по шесть часов в день, оставляя время для развлечений и занятий другого рода.

В Утопии есть священники, отдающие себя религиозному служению. Рожденные с особыми способностями и наклонностями посвящают себя изучению науки «словесности». Жители Утопии миролюбивы, следуют здоровому образу жизни, допускают различные религиозные культы, в почитании Бога отличаются терпимостью.

Вот одна из заключительных страниц книги, направленная против богачей всех времен и против богатства (интересный парадокс: легко ли обеспечить существование при запрете денег, изобретенных как раз для облегчения жизни): «И эти очень плохие люди со своей ненасытной жадностью поделили между собой все, чего хватило бы на всех! Сколь далеко им, однако же, до счастья государства утопийцев! Совсем уничтожив само употребление денег, утопийцы избавились от алчности. Какое множество бед отсекали они, какую жатву преступлений вырвали они с корнем! Ибо кому не известно, что с уничтожением денег отомрут обманы, кражи, грабежи, раздоры, возмущения, тяжбы, распри, убийства, предательства, отравления, каждодневно наказывая, люди скорее мстят за них, чем их обуздывают; к тому же одновременно с деньгами погибнут страх, тревога, заботы, тяготы и бессонные ночи. Даже сама бедность, которой одной только, казалось, и нужны деньги, после полного уничтожения денег тут же сама исчезнет» (цит. по: Т. Мор. Изб. соч. М. Наука, 1978, с. 276-277).

Жан Воден 101

Л. Фирпо не без основания заметил, что «Утопия» одна из немногих книг, о которых можно сказать, что они повлияли на ход истории: «В них человек, измученный насилием несправедливого общества, заявляет протест, который никогда уже не будет заглушен. Первый из бессильных реформаторов, замкнутый в мире чрезмерно глухом и слишком враждебном для того, чтобы выслушать его, он обучал, как вести борьбу тем единственным способом, который остается безоружным людям культуры. Обращаясь к будущим векам, они создают программы не затем, чтобы призывать к непосредственному действию, но чтобы будоражить сознание. И по сей день блестящие реалисты, которых мир с укором называет утопистами, делают именно то единственное, что им дано: как мореплаватели, потерпевшие

кораблекрушение у необитаемого острова, они бросают бутылку в море с последним посланием потомкам.

Жан Боден и абсолютизм власти государства

Жан Боден (1529/30-1596) в своих «Шести книгах о республике» был свободен как от крайностей реализма Макиавелли, так и от утопизма Мора.

Государству необходима сильная власть, которая бы объединила всех членов общества, связав в единое целое. Но этот суверенитет не достижим методами, рекомендуемыми Макиавелли, которые грешат имморализмом и атеизмом, его можно установить на справедливых началах, апеллируя к разуму и естественным законам.

Вот знаменитое определение государства Бодена: «Государство — это справедливое правление, которое распространяется как на различные семейства, так в целом и на то, чем они сообща владеют». Вот прекрасная иллюстрация к нему: «Как судно лишь бесформенный кусок дерева, если лишить его всех форм, таких как борт, нос корабля, корма, штурвал, так и государство ничто без той суверенной власти, которая скрепляет всех членов и позволяет всем семействам и коллегиям стать единым телом. Если продолжить уподобление судну, то как оно может быть частично покалечено или полностью уничтожено, так и народ, хотя и со своей территорией, может быть разметан по всему миру и даже полностью истреблен; в действительности не население формирует государство, но союз народа под одной-единственной суверенной властью... В общем, суверенитет — истинный фундамент, основа, на которую опирается вся структура

102 Гуманизм и Возрождение

государства и от нее зависят все судебные ведомства, законы и распоряжения; оно является единственным обязательством, которое связывает семейства, тела, коллегии, частные лица, единственное совершенное тело, именно которое и есть государство».

Под «суверенитетом» Боден понимает власть абсолютную и вечную в лице государства. Такой суверенитет выражен более всего в законах, установленных подданным без их на то согласия.

Как уже было сказано, абсолютизм Бодена имеет точные объективные границы в виде этических норм (справедливости), законов природы и божественных законов; и эти пределы для него обязательны. Верховная власть, которая не уважает эти законы, уже не власть, но тирания.

Написанная Боденом работа под названием *Colloquium heptaplomere* («Разговор семи персон») имеет темой религиозную терпимость. Действие ее разворачивается в Венеции, в споре между семью последователями различных религий: 1) католиком, 2) последователем Лютера, 3) последователем Кальвина, 4) евреем, 5) мусульманином, 6) язычником, 7) представителем «естественной религии». Основная мысль этой работы состоит в том, что (как и для флорентийского гуманизма) существует естественный фундамент, общий для всех религий. Значит, возможно общее религиозное согласие, однако без принесения в жертву различий, свойственных позитивным религиям. Таким образом, то, что объединяет, будучи заложенным в естественном фундаменте различных религий, оказывается сильнее того, что разъединяет.

Гуго Гроций и обоснование естественного права

В конце XVI века и в первые десятилетия XVII века формируется и укрепляет позиции теория естественного права в работах итальянца Альберико Джентиле (1552—1611), в частности, в его произведении «De iure belli» («О праве войны», 1558), и особенно у голландца Гуго Гроция (Гуго де Гроот, 1583—1645) в написанном им трактате «О праве войны и мира» (1625, переиздан в расширенном виде в 1646 году).

Гуманистическая закваска Гроция еще дает о себе знать, но он уже на пути, ведущем к современному рационализму, хотя проходит он его не до конца.

Гуго Гроций 103

Фундаментом соглашения людей между собой является разум и природа, в их совпадении между собой. «Естественное право», регулирующее человеческое сообщество, имеет разумно-естественный фундамент. Он есть «голос здравого смысла, в соответствии или в противовес которому неизбежно утверждается или порицается все с точки зрения морали и, как следствие, устанавливается или запрещается Богом, Творцом природы». Но примечательно, что онтологическая основа естественного права, по Гроцию, имеет следствием своим то, что и Сам Бог, поскольку на этом праве все держится, не может его изменить. Это означает, что естественное право отражает разум Самого Бога, создателя мира, и что как таковой Бог не может ничего изменить, не впадая в противоречия с Собой, что немислимо.

Естественное право отличается от гражданского, зависящего от решений людей, и гражданской власти. Оно имеет в качестве цели соображения полезности и поддержания согласия среди граждан. К сфере естественных прав принадлежат жизнь, достоинство и собственность личности.

Международное право основывается на идентичности природы людей; на этом основании могут заключаться международные договоры между людьми различных конфессий, так как принадлежность к различным верам не влияет на человеческую природу.

Наказание для нарушителей прав должно иметь не карательные цели, а корректирующие: наказывают не за ошибку, но для того, чтобы не делать ошибок в будущем. И наказание должно быть

пропорционально серьезности преступления и той пользе, которую может извлечь из него сам преступник.

Возобновляя идеи флорентийского гуманизма, но в более рассудочной форме, Гроций поддерживает естественную религию, общую для всех времен и потому лежащую в основе всех положительных религий. Эта естественная религия основывается на четырех утверждениях: 1) Бог существует, и Он един, 2) Бог — величайший по сравнению со всем видимым и постигаемым, 3) Бог всеведущ, 4) Бог — Творец всего.

Некоторые переводчики Гроция увидели в его работе триумф нового научно-рационалистического мышления. Но, согласно *L. Malusa*, «Гроций гораздо более связан с классически средневековым и схоластическим понятием естественного права, чем с современным». Действительно, даже при натурализации Закона Божьего в работе «О праве войны и мира» с акцентом на юридическом мо-

104 Гуманизм и Возрождение

менте (в условиях озабоченности войнами) естественный закон остается всегда, как и для святого Фомы, законом божественным, критерием объективным и вечным». Поэтому рационализм Гроция выступает «в качестве интеллектуального противовеса волюнтаризму (типа оккамовского, или протестантского), но никак не в качестве утверждения непричастности (в значении автономии) человеческого разума по отношению к божественному управлению миром».

Томас Мюнцер (тексты)

Толкование первой главы Евангелия от Луки

Все Евангелие от Луки есть для христиан неопровержимое доказательство того, что святая христианская вера стала таким редким и необычным явлением, что было бы неудивительно, если бы добросердечный человек заплакал кровавыми слезами при виде слепоты христианской общины...

Сын Бога сказал: «Писание дает свидетельство [веры]». Ученые книжники, напротив, говорят, что оно дает веру. О нет!.. Даже если человек никогда в жизни не видел и не слышал Библию, он может обладать истинной христианской верой через истинное учение [Святого] Духа, точно так же, как обладали верой все те [лица], которые создали Священное Писание, не имея перед собой каких-либо книг [...]

Обращение к несчастному христианскому люду

...Наши ученые очень желали бы представить в высшие школы свое понимание духа учения Христа. Но это им не удастся до тех пор, пока они не будут учить тому, что благодаря их науке мирянин становится равным им. Напротив, они рассуждают о вере, опираясь на свое ложное толкование [Священного] Писания, хотя сами они никакой верой ни в Бога, ни в людей вообще не обладают. Ведь каждому ясно и понятно, что они стремятся лишь к славе и богатству. Поэтому ты, о мирянин, должен сам себя обучить, чтобы тебя никто не совращал. В этом тебе поможет тот самый дух Христа, который наши ученые превратили в насмешку, что и приведет их к гибели.

Томас Мюнцер (тексты) 105

Пражское воззвание

Я, Томас Мюнцер из Штольберга, заявляю, что употребил все мое старание, чтобы получить или достичь более высокого образования в святой и несокрушимой христианской вере. Однако за всю мою жизнь я не смог научиться ни от одного монаха или попа ни истинному упражнению веры, ни объяснению ее в духе страха Божьего, причем таким образом, что каждый избранный должен семь раз приобщаться к Святому Духу для достижения веры. Ни от одного ученого я не слышал ни единого слова в объяснение Божьего порядка, содержащегося в каждом создании. А те люди, должны быть христианами, особенно проклятые попы, никогда не признавали познание целого в качестве единственного пути познания частей. Я слышал от них лишь изложение Писания, которое они выкрали из Библии подобно убийцам и ворами. Такую кражу Иеремия называет кражей слова Божьего из уст своего ближнего, слова, которого они сами никогда не слышали из Божьих уст. Хороши же должны быть эти проповедники, действующие по дьявольскому наущению. Однако св. Павел пишет в Послании к Коринфянам, что сердца людские — это бумага или пергамент, где Бог перстом записал — не чернилами — Свою неизменную волю и вечную мудрость. И читать это Писание может каждый человек, поскольку он имеет особым образом открытый разум. Там же, говорят Иеремия и Иезекииль, написал Бог Свои законы в третий день окропления. Если людям открывается их разум, то делает это Бог сначала в избранных, о чем они получают несомненное и определенное свидетельство от Святого Духа, от Него наш разум знает, что мы — дети Божьи. Тот, кто не чувствует в себе духа Христа и не уверен, что имеет Его, тот не часть Христа, он — часть дьявола...

Есть много людей, бросающих людям хлеб, т. е. слово Божье, как собакам. Заметь, они не поделились им с детьми. Они не объяснили подлинный дух страха Божьего, из чего они должны узнать ту истину, что неизменно являются детьми Божиими. Потому и получается, что христиане подобны трусам и не способны защищать истину, позволяя себе еще болтать, что Бог больше не говорит с людьми, будто Он стал немым. Они воображают, что достаточно написанного в книгах, что они могут грубо выбалтывать написанное, как выплевывает аист лягушек птенцам в гнездо. Не как насадка, оберегающая и согревающая своих детенышей, не как мать дает молоко своему ребенку, напротив.

106 Гуманизм и Возрождение

они поступают с людьми подобно Валааму: в устах у них буква, а сердцем они удалены от нее на добрую сотню миль...

Если мы будем учить истинному живому слову Божьему, то мы сможем победить неверующего и указать ему ясный путь, ибо откроется тайна его сердца и он должен будет смиренно признать, что Бог существует в нас. Это доказывает Павел в Первом послании к Коринфянам (глава 14), где говорит, что проповедник должен иметь Откровение, иначе он не может проповедовать слово Божье. Возможно, даже дьявол поверит в истинность христианской веры. Если бы слуги антихристовы могли это опровергнуть, то Бог выглядел бы глупым, сказав, что слово Его никогда не погибнет.

Когда мы читаем: «Небо и земля погибнут, но мое слово не исчезнет никогда». Если эти слова всего лишь записаны в книгах, а произнесший их Бог растворился в воздухе, то они не могли быть словами вечного Бога. Это было бы лишь извне привнесенное в память творение... Поэтому все пророки говорят так: «Это говорит Господь», а не говорят: «Так сказал Господь», т. е. как бы в прошлом, а не в настоящем.

Такой невыносимый и злостный вред христианству наполняет мое сердце горем. Я нахожу, что после смерти главы апостолов чистая, целомудренная Церковь сделалась блудницей по причине духовного прелюбодеяния по вине ученых, которые всегда хотят сидеть наверху...

Ни в одном церковном Соборе мне не удалось обнаружить истинного соответствия правдивому слову Божьему. Оно стало пустой детской игрушкой.

Но нельзя принять и не будет, слава Богу, допущено, чтобы попы и обезьяны представляли христианскую Церковь. Избранные же друзья слова Божьего должны научиться проповедовать так, как от всего сердца Бог говорит со Своими избранными.

Th. Muntzer. Politische Schriften.

Hrsg. von C. Hinrichs. Halle. 1950. 35-37;

Th. Muntzer. Sein Leben und sein Schriften. Hrsg. von O. H. Brandt. Jena,

1933, 59-626 в пер. В. Первухина, цит по: Антология мировой философии, т. 2, М., 1970.

Часть 2. ВЕРШИНЫ И ДОСТИЖЕНИЯ ВОЗРОЖДЕНЧЕСКОЙ МЫСЛИ ЛЕОНАРДО, ТЕЛЕЗИО, БРУНО, КАМПАНЕЛЛА

*Лучше маленькая ясность, чем большая ложь. Леонардо да Винчи
Я рожден, чтобы одолеть три тяжких
недуга — тиранию, софизмы и лицемерие.*

Томмазо Кампанелла

Глава 4. ЧЕТЫРЕ ВЫДАЮЩИЕСЯ ЛИЧНОСТИ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ: ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ, БЕРНАРДИНО ТЕЛЕЗИО, ДЖОРДАНО БРУНО И ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛА

Леонардо: природа, наука и искусство

Механическое строение природы

Известный всему миру вызывающими всеобщее восхищение художественными шедеврами, Леонардо да Винчи знаменит также своими удивительными рисунками и техническими проектами, полными блистательных догадок; меньше знают о его философских взглядах.

Леонардо родился в Винчи, в Вальдарно, в 1452 г. Его отец Пьетро был нотариусом, мать Катерина — местная крестьянка. Начальное образование Леонардо получил во Флоренции. В 1470 г. он поступает в мастерскую Верроккьо; это событие сыграло значительную роль в формировании личности Леонардо. Он изучает математику и законы перспективы; интересуется анатомией и ботаникой; обращается к проблемам геологии; занимается проектированием в области механики и архитектуры. В 1482 г., во время правления Лодовико Моро, Леонардо приезжает в Милан и остается здесь до 1499 г., до падения власти Лодовико. В Милане он пишет разнообразные трактаты, здесь сформировался как художник. После пребывания в Мантуе, Венеции и Флоренции Леонардо в 1502 г. поступает на службу к Чезаре Борджиа в качестве архитектора и военного инженера. После свержения Валентино в 1503 г. Леонардо вновь возвращается во Флоренцию; здесь он занимается анатомией и решает проблемы, связанные с полетом человека, что позже приведет к изобретению летательного аппарата. К этому периоду относится создание «Джоконды». В 1506 г. Леонардо возвращается в Милан и поступает на службу к королю Франции. Когда в

Леонардо да Винчи 109

Леонардо да Винчи



1512 г. власть в Милане вновь перешла в руки рода Сфорца, он переезжает в Рим, на этот раз под покровительство папы Льва X. В 1516 г. он отправляется во Францию в качестве придворного художника, инженера, архитектора и механика. Леонардо умер 2 мая 1519 г. в замке Клу, близ Амбуаза, где гостил у короля Франциска I.

Прежде всего Леонардо стал символом Возрождения не только потому, что он мыслитель универсального типа, т. е. не ограничивается какой-либо одной областью знаний, но и потому, что в его рассуждениях можно обнаружить следы

неоплатонизма, например, когда он обращает внимание на параллелизм человека и космоса. «Человек состоит из земли, воды, воздуха и огня и тем самым его строение схоже со строением мира; человек имеет кости, служащие основой и поддержкой плоти, — мир имеет камни, основу земли». Неоплатоническая идея параллелизма микрокосма и макрокосма имеет, однако, у Леонардо несколько иное преломление. Механистическое строение всей природы происходит от Бога, хотя Леонардо не отрицает наличия души, функция которой заключается в формировании одушевленных тел. Однако он оставляет не имеющие научного обоснования рассуждения о ней братьям-монахам, которые по вдохновению свыше знают все секреты.

Таким образом, полученное по наитию свыше не является знанием. Не обладают знанием и те, кто опирается исключительно на

110 Итальянское Возрождение

авторитет древних мыслителей. Повторяя традиционные взгляды, они остаются только глашатаями и декламаторами чужих идей. Маги, алхимики и вообще все «золотоискатели» твердят о фантастических открытиях и опираются в своих объяснениях на причины духовного порядка.

Для Леонардо проектировщиком и интерпретатором строго механического и строения всей природы является математическая мысль: «Необходимость — руководительница и защитница природы, основа и создательница, ее узда и вечный образец». Леонардо исключает из числа естественных феноменов — механических и материальных — мистические и духовные силы: «О математики, пролейте свет на это заблуждение! Дух не имеет голоса... поскольку не может быть голоса там, где нет движения и разрыва воздуха; не может быть колебаний воздуха там, где нет инструмента; инструмент не может существовать вне тела; а раз это так, дух не может иметь ни голоса, ни формы, ни силы... где нет жил и костей, не может быть никакой силы и никакого движения, производимого воображаемыми духами».

Леонардо между Возрождением и Новым временем

Таким образом, идеи Леонардо, его концепции природы, причинности и, как мы скоро убедимся, опыта значительно отличаются от идей большинства мыслителей эпохи Возрождения. Искания Леонардо обращены на более точное понимание явлений, в сторону математике-экспериментального натурализма, абсолютно чуждого соображениям мистического и космологического порядка Кузанца и Фичино.

Некоторые из наиболее созвучных современности идей Леонардо не позволяют еще говорить о нем как об ученом эпохи научной революции. Мы тщетно будем искать в трудах Леонардо черты, которые являются главными составляющими науки в нашем представлении. Нельзя не согласиться с Рэндаллом, Сартоном или Койре, которые утверждают, что исследования Леонардо, полные блистательных догадок и гениальных прозрений, никогда не выходили за пределы «занимательных» опытов и не достигали той

систематичности, которая является основной характеристикой современной науки и техники. Его изыскания, всегда колеблющиеся между экспериментом и комментарием, оказываются раздробленными и как бы рассеянными в серии разрозненных наблюдений, письмен-

Леонардо да Винчи 111

ных заметок для самого себя. Леонардо не имел интереса к науке как к организованному корпусу знаний, для него наука — это коллективное предприятие. Для тех, кто считает, что наука в современном смысле не сводится к сумме теорий, инструментария, экспериментов, это различие очень важно. Можно сравнить Леонардо с деревом, которое корнями проросло в свою эпоху, а листвой вдыхает воздух грядущих времен. Иными словами, если в трудах Леонардо и не обнаруживается всей суммы основных характеристик современной науки, то некоторые из них прослеживаются в его размышлениях с достаточной четкостью. Именно так обстоит дело с идеей опыта, а также отношения между теорией и практикой.

«Умозрительное рассуждение» и «опыт»

Каковы же представления об опыте и знаниях по Леонардо? Леонардо любил называть себя «необразованным человеком», хотя мы знаем, что он обучался в мастерской Верроккьо, в том числе разным «механическим искусствам». А именно на основе «механических искусств» постепенно формируется понимание опыта, который больше не является ни разрозненной практикой людей, занимающихся различными ремеслами, ни простым рассуждением специалистов в области свободных искусств, не имеющих никаких контактов с миром природы. Опыт таких мастерских, к которым принадлежала и мастерская Верроккьо, позволяет прочно соединить механические и свободные искусства, такие как геометрия или перспектива. Следовательно, Леонардо против тех, кто считает, что чувство — т. е. ощущение и наблюдение — препятствует природному утонченному познанию.

С другой стороны, он убежден, что «никакое человеческое исследование не может привести к истинному, знанию, если оно не опирается на математические доказательства». Просто голого наблюдения недостаточно; в природе есть «бесконечное число отношений», которые никогда не познаются опытным путем. Природные явления могут быть поняты лишь в том случае, если мы раскроем их причины в умозрительном рассуждении: именно причина показывает, почему «мы имеем дело с опытом такого рода». Природа изобилует бесконечным числом причин, которые никогда не проявлялись в опыте; любое наше знание берет начало от чувства; чувства имеют земную природу, разум находится вне, созерцает их. И те, кто принимает практику без науки, подобны кормчему, взошедшему на корабль без

112 Итальянское Возрождение

штурвала и компаса, не знающему точно, куда плывет корабль. Наука, продолжает Леонардо, — это капитан, практика — матросы. Научное знание вещей, с одной стороны, завершается определенным опытом, т. е. теории получают подтверждение, с другой — оно открывает путь к технологическим разработкам, воплощенным Леонардо в его машинах. Во всей этой цепи рассуждений, замечает Кассирер, нет противоречия между положением, что любое знание начинается с ощущения, и признанием за разумом собственной функции, помимо и за пределами восприятия. Два этих положения вполне совместимы, по крайней мере для Леонардо. Размышления Леонардо с очевидностью направлены на поиски промежуточного звена между этими двумя основополагающими факторами. Не расплываясь на частном, мы должны попытаться понять общий закон, который возвышается и господствует над ним. Только знание этого закона даст нам в море частных фактов и отдельных практических данных компас, без которого мы остаемся слепыми и лишенными штурвала. Теория дает нужное направление опыту. Таким образом, Леонардо, полагает Кассирер, предвосхитил аналитико-синтетический метод Галилея.

Галилей в работе над своим математико-экспериментальным методом испытал, пусть и не прямо, влияние Леонардо.

По мнению других, опыт и математика не столь легко соединяются в рассуждениях Леонардо и вряд ли его следует считать предшественником Галилея. Например, Энрико Беллоне пишет: «Образ какого Леонардо мы можем воссоздать? Того, который восхваляет блестящие возможности опыта, или того, который их отвергает и прославляет достоинства математической абстракции? В эпоху Леонардо в науке происходят сложные изменения, которых он не осознает, и пытается комментировать лишь посредством кратких заметок или лаконичных афоризмов. Леонардо является истинным сыном Возрождения и как таковой он никоим образом не мог заложить основы учения Галилея».

В противоположность авторитетам и традиции, Леонардо считает, что опыт — великий учитель; именно в школе опыта мы можем постичь природу, а не путем передачи и повторения ее бледных отражений в книгах: «знание — дитя опыта», а не произвольных теоретических конструкций, пусть и воплощающих проблемы высшего порядка: «Лучше маленькая точность, чем большая ложь», — говорит Леонардо. И еще: «Ложь столь презренна, что, если даже го-

Леонардо да Винчи 113

ворится о божественных вещах, она лишает их божественной благодати, а правда столь совершенна что если даже и распространяется на низкие материи, она несравненно превосходит неопределенность и ложь, связанные с большими и высокими рассуждениями. <...> Но ты, который живешь мечтами, тебе больше нравятся софистические изыски и торгашеское мошенничество в большом и отвлеченном, нежели строгое описание естественного и не непосредственно данного».

Итак, чтобы понять природу, следует вернуться к опыту. Мы будем недалеко от истины, если предположим, что Леонардо отталкивается от проблемного опыта; путем рассуждений он вскрывает причины; затем, чтобы проверить рассуждения, он вновь обращается к опыту. Если природа получает результаты, пользуясь определенными причинами, человек от результатов должен обратиться к причинам. Для выявления этих причин необходима «математика» — наука, которая вскрывает отношения необходимости между различными явлениями, т. е. причины, «которые никогда не проявлялись опытным путем». «Необходимость, — повторим еще раз вслед за Леонардо, — основа и создательница природы, ее узда и вечный образец». Леонардо утверждает: «Нематематик не разделит моих принципов». И еще: «Кто порицает высшую точность математики, тот питается неразберихой и никогда не положит конца противоречиям софистических учений, от которых можно научиться только вечным ссорам».

Природа регулируется поддающимся измерению порядком, который обнаруживается в причинном отношении между явлениями. «Именно эта необходимость исключает всякую метафизическую или магическую силу, всякую интерпретацию, которая предшествует опыту и пытается подчинить природу чуждым ей принципам. Эта необходимость в конце концов идентифицируется с необходимостью, свойственной математическому рассуждению, которое выражает отношения соразмерности, составляющие законы. «Разумность» природы явлена в «пропорциях», которые обнаруживаются не только в числах и измерениях, но и в звуках, весах, времени, пространстве и в любой другой природной силе» (Н. Аббаньяно).

В механике Леонардо приблизился к пониманию принципа инерции, «угадал принцип сложения сил и принцип наклонной плоскости, принятый им в качестве основы при объяснении полета птиц. Удивительно то, что эти догадки не остались только на теоретическом уровне.

114 Итальянское Возрождение

Были попытки их реализации или по крайней мере технического проектирования» (*L. Geumont*). Будучи сведущ в прикладной гидравлике, Леонардо имел ясное представление о принципе сообщающихся сосудов. Многочисленны его проекты в области гидравлики. То же можно сказать и относительно искусства фортификации, создания оружия, текстильного производства, типографского дела.

Он достиг новых результатов в геологии (объяснив, в частности, происхождение ископаемых), в анатомии и физиологии. Его интерес к анатомии объяснялся желанием лучше познать природу, чтобы усовершенствовать ее художественное воплощение. Невозможно отделить в Леонардо ученого от художника. Да это и не нужно, ибо для него живопись — это наука, более того, — вершина наук. Живопись обладает познавательной ценностью, и художник должен обладать познаниями в области различных наук (анатомии, геометрии и т. д.), если хочет проникнуть в тайны природы: «О созерцатель, не хвались, что ты знаешь венда, которыми руководит сама природа; но радуйся тому, что ты знаешь назначение вещей, начертанное в твоём разуме».

Бернардино Телезио: исследование природы согласно ее собственным принципам

Жизнь и творчество

Бернардино Телезио родился в 1509 г. в Козенце. В самом начале жизненного пути он получил хорошее гуманитарное образование. Его дядя, Антонио Телезио, литератор, стал его первым учителем. Бернардино сопровождал дядю в Милан, а затем в Рим, где в 1527 г. был захвачен в плен солдатами во время знаменитого «римского пленения» и освобожден лишь благодаря вмешательству одного своего соотечественника спустя два месяца после пленения. Он отправился в Падую, где еще сохранялась традиция дискуссий Аристотеля и где он изучал философию и естественные науки (в особенности медицину), и завершил университетское образование в 1535 г.

Бернардино Телезио 115

После получения университетского диплома Телезио жил в разных городах Италии и в конце концов удалился в монастырь братьев-бенедиктинцев (есть мнение, что это был монастырь Семинара).

Позже, с 1544-го по 1553 г., Телезио пользовался гостеприимством семьи Карафа, герцогов Ночеры. В этот период он заложил основы своей системы, создал первый вариант книги «О природе вещей согласно ее собственным принципам».

В 1553 г. Телезио поселяется в Козенце, где остается вплоть до 1563 г. Отсюда он ездил в Рим и Неаполь, но постоянно возвращался в Козенцу; здесь он и умер в 1588 г.

Первые две книги труда «О природе вещей» (*De rerum natura*) он опубликовал в 1565 г., после многочисленных сомнений и консультаций в Бреше с крупнейшим представителем аристотелизма той эпохи Винченцо Маджи. Положительный исход встречи с Маджи, которого по многим причинам можно было считать идеальным противником, убедил Телезио в своевременности публикации. Но полностью труд — в девяти книгах — вышел только в 1586 г. из-за финансовых трудностей. Другие сочинения Телезио носят второстепенный характер и ограничиваются объяснением некоторых природных явлений («О землетрясениях», «О кометах», «О паре», «О молнии» и т. д.).

Телезио получил большую известность, и притом гораздо раньше, нежели были опубликованы его

сочинения. Академия Козенцы, членом которой он состоял, превратилась в наиболее активный центр по распространению его учения. Могущественные и влиятельные друзья защищали его от атак сторонников аристотелизма, хотя в дискуссиях и полемике недостатка не было.

Среди последователей Телезио был Кампанелла. Лично с ним не знакомый, он посетил собор Козенцы, где находился гроб с телом. «Великого Телезио». Именно Кампанелла стал главным продолжателем дела Телезио.

Новизна физики Телезио

Значение и ценность идей Телезио зависят от перспективы их рассмотрения. Если рассматривать эти идеи с точки зрения научной революции Галилея, выводы не будут отличаться от тех, которые уже сделал Патрици (хотя он и исходил из других оснований). Учение

116 Итальянское Возрождение

Телезио оказывается скорее метафизикой, нежели физикой, вопреки заявленным намерениям.

В глазах человека того времени идеи Телезио представляли собой одну из наиболее радикальных и прогрессивных попыток создания физики как строго автономной области исследования, без магических элементов Возрождения, связанных с герметико-неоплатонической традицией, и аристотелевской метафизики.

Необходимо отметить, что в труде «О природе вещей» отсутствуют магические идеи, более того, Телезио открыто заявляет, что в его книгах нет ничего божественного и достойного удивления. Но у Телезио остается и нечто общее с магическими учениями — убеждение, что в природе все полно жизни.

Аристотель (заодно с перипатетиками) рассматривал физику как теоретическое знание об особом роде бытия. Метафизика (наука о бытии, или о субстанции вообще) для Стагирита составляла необходимую предпосылку физики. Рассуждение о чувственной субстанции неизбежно перерастало в рассуждение о субстанции сверхчувственной, а изучение подвижной субстанции завершилось метафизическим доказательством неподвижной субстанции.

Телезио дает четкие контуры проблемы. Он не отрицает (и мы увидим это несколько ниже) ни трансцендентного Бога, ни неосязаемую душу, но и одно и другое он тематически выносит за пределы физического исследования. Таким образом он утверждает автономию природы и ее основ и, как следствие, автономию исследования этих основ. Это можно назвать «натуралистической редукцией».

Н. Аббаньяно в монографии, посвященной Телезио, обращает внимание на этот момент, уточняя, что такая редукция рождена требованием найти во всех вещах и в каждой из них естественный экспликативный принцип, исключив все прочие. Название труда Телезио выражает это в прекрасной синтетической формуле: «О природе вещей согласно ее собственным началам» (*Dei varum natura iuxta propria principia*), что означает: природа имеет в себе самой принципы своего строения и объяснения. Человеку, чтобы познать их, не нужно делать ничего другого, кроме как заставить говорить саму природу, доверившись ее самораскрытию перед ним, поскольку он является ее частью. Действительно, человек может познать природу, поскольку сам есть природа. Отсюда возникает предпочтение, отдаваемое чувству, а не другим средствам познания.

Бернардино Телезио 117

Человек как природа — это восприимчивость. Способность познавать и понимать он имеет как часть или элемент природы. Телезио первым энергично заявил об автономности природы и первым попытался реализовать ее до конца с помощью тщательного исследования.

Заслуживает внимания еще одно обстоятельство. Телезио, как мы увидим, конструирует качественную физику; однако он предвидит и количественную перспективу, хотя и говорит, что не в состоянии развить ее. Он надеется, что это сможет сделать кто-нибудь другой, дабы — он подчеркивает это — люди могли стать не только «знающими», но и «сильными». Речь идет о двух темах, которые впоследствии станут центральными: первая — у Галилея, а вторая — у Бэкона.

Собственные принципы природы

Телезио реконструирует принципы физики на основе чувства, убежденный в том, что «чувство» обнаруживает реальность природы, поскольку сама природа, в своем естестве, есть жизнь и чувство. Телезио обращается к гилозоизму и досократовскому панпсихизму (тезису об одушевленности всего сущего) с ионийскими мотивами (схема интерпретации реальности, предложенная Анаксименом). Образцом для подражания служат ему не неоплатоники, а в большей степени физики-досократики.

«Чувство» обнаруживает, что основные начала — это горячее и холодное, «тепло» и «холод». Первое оказывает расширяющее воздействие, делает вещи легкими, приводит их в движение. Второе, наоборот, производит конденсацию и поэтому делает вещи тяжелыми и препятствует их движению.

Солнце горячее, а земля холодная. Но солнце, как и все жаркое, не есть только тепло, как и земля есть не только холод. Тепло и холод бестелесны и нуждаются в телесной массе, с которой они могут воссоединиться. Поэтому, заключает Телезио, в основе всего сущего три начала: «Две действующие природные силы — тепло и холод и телесная масса, которая свойственна обоим природным силам и способна расширяться и распространяться, а также сужаться и уплотняться и принимать любое положение, подходящее для тепла и холода». Иначе существа не могли бы превращаться одни в другие и не было бы того единения, которое на самом деле встречается в природе.

118 Итальянское Возрождение

Вместо физики четырех элементов и концепции сущего как единства материи и формы, поддерживаемой перипатетиками, Телезио строит физику, согласно которой — элементы и все формы вещей — производны от вышеописанных начал. Два действующих начала пронизывают все тела, противодействуют друг другу, отталкивают и заменяют по очереди в телах, взаимно воспринимая друг друга. Эта возможность воспринимать собственные действия и состояния в связи с действиями и состояниями другого заставляет принять то, что сродно и благоприятствует собственному сохранению, и отторгнуть противоположное. Поэтому, заключает Телезио, «все существа чувствуют взаимную связь».

Почему же тогда только животные имеют органы чувств? Животные — сложные существа, и эти органы выполняют функцию путей, по которым в чувствующую субстанцию проникают внешние силы. Простые вещи, именно в силу их простоты, чувствуют непосредственно, напрямую.

Итак, физика Телезио базируется на простейших «качествах» — тепле и холоде. Но в связи с этим, как уже отмечалось, он понимает, что нужно идти дальше к определению «количества» тепла, необходимого для создания различных феноменов. И это «количественное» исследование он оставляет своим последователям.

Человек как природная реальность

Человек поддается объяснению как и любая другая природная реальность. Животный организм Аристотель объяснял как функцию «чувствующей души». Естественно, Телезио не может принять этого тезиса, он чувствует необходимость отличительного признака, отделяющего человека от всего остального, поэтому прибегает к тому, что называется «духом, производным от семени» (*spiritus e semine eductus*). Терминология (восходящая к стоикам), очевидно, навеяна античной медицинской традицией (с которой Телезио был хорошо знаком). «Дух», тончайшая телесная субстанция, заключен в теле как собственном органе. Вследствие этого «духом» объясняется все то, что Аристотель объяснял с помощью «чувствующей души» (вспомним аналогичную концепцию «духа» у Фичино; однако у последнего он выполняет совершенно иную функцию).

Телезио сразу предупреждает: в человеке помимо «духа» есть нечто большее — «род божественной и бессмертной души». Это, однако, способствует объяснению не природных черт, а лишь тех,

Бернардино Телезио 119

которые выходят за пределы его природы и о которых мы скажем ниже.

Знание в разнообразных формах Телезио объясняет вмешательством «духа», который воспринимает изменения и движения, вызываемые в чувствах вещами. Иными словами тепло и холод, вступая в контакт с организмом, вызывают движение, расширение и сужение «духа», и таким образом рождается восприятие, т. е. осознание модификаций.

Понимание вырастает из ощущения, а точнее, из сходства между воспринятыми вещами, которое мы констатируем, воспоминание о которых мы сохраняем и распространяем путем аналогий на другие вещи, в настоящий момент не воспринимаемые. Например, когда мы видим молодого человека, разум нам подсказывает, что он состарится. Это «старение» не воспринято нами, ибо еще не наступило, и поэтому оно не может вызвать у нас подобного ощущения; однако мы можем «осознать его» с помощью прошлого опыта и сравнения того, что мы воспринимали раньше, с тем, что воспринимаем сейчас.

Телезио ясно говорит, что вовсе не презирует разума, более того, что разуму следует доверять, «как и чувствам». Но чувство вызывает больше доверия, чем разум, поскольку воспринятое чувством не нуждается в последующем исследовании. Сама математика, по Телезио, основана на чувстве, сходствах и аналогиях, как уже объяснено выше.

Природная мораль (этика)

Нравственная сторона жизни человека, по крайней мере на первом уровне, может быть объяснена природными началами. Добро для человека, как и любого существа, — это его самосохранение, а зло — то, что наносит ему ущерб и ведет к разрушению. Радость и печаль также включены в это объяснение через сохранение и разрушение. Радостно то, что услаждает «дух»; а услаждает «дух» то, что оживляет его и таким образом создает благодатную силу. Печально то, что гнетет и подавляет «дух»; а гнетет дух то, что ему вредно. Таким образом, радость — это «ощущение сохранения», а печаль — «чувство разрушения».

Радость и печаль имеют четкую функциональную задачу. Радость не может быть конечной целью, к которой мы стремимся, она средство, помогающее достичь этой цели, которой является, как мы уже

120 Итальянское Возрождение

сказали, самосохранение. В общем, все, чего желает человек, направлено на такое сохранение. И добродетели, если их рассматривать с природной точки зрения, направлены на достижение той же цели, потому что они способствуют сохранению и совершенствованию «духа».

Божественная трансценденция и душа как сверхчувственное существо

Телезио, как мы уже отметили, в объяснении природной реальности использует натуралистическую редукцию, но он далек от того, чтобы придавать этой редукции метафизический статус. Неоспоримо, что

Бог как Создатель возвышается над природой, но необходимость обращения к Нему в физическом исследовании Телезио отрицает.

В этой связи интересно заметить, что Телезио осуждает Аристотеля за то, что он слишком метафизичен, но в физике выдвигает прямо противоположное возражение. Понятие Бога, сведенное Аристотелем к функции «вечного двигателя», совершенно неудовлетворительно. Телезио прямо пишет, что Аристотель «вызывает не только критику, но и отвращение». Движение неба могло быть вызвано самой его природой. Бог здесь ни причему. Во всяком случае, куда лучше представлять Бога не проявляющим такой активности. Неприемлемо, что Аристотель отказывает Богу в доверии по отношению к людям. Таким образом, Бог Телезио — библейский Бог, Создатель и правитель мира. От Его творческой активности зависит и эта «природа», устроенная так, как мы видели, и высшее предназначение людей в сравнении со всеми другими существами.

От Бога исходит «данный свыше ум», разумная бессмертная душа. Душа едина с телом, и особенно с природным «духом», будучи его формой.

Духом человек познает и страстно желает того, что способствует его природному сохранению; «данным свыше умом» он познает и стремится к божественному, не природному, а вечному спасению. Следовательно, в человеке два стремления и два интеллекта. Поэтому он в состоянии понимать не только осязаемое добро, но и вечное, и хотеть его (благодаря свободному выбору) и не поддаваться силам материального мира, но хранить дух в чистоте, стремясь к сродству с Создателем. Этот «ум» — *Mens superaddita* (добавочный ум) —

Джордано Бруно 121

имеет отношение к религиозной активности человека и выделяется специфичностью в мировом устройстве.

Интерпретаторы часто усматривали в учении Телезио отступления, уступки (по-видимому, сделанные ради согласия с оппонентами — *pro bono pacis*) и, во всяком случае, тезисы, противоречащие его «натурализму». На самом деле все не так. Его оригинальность заключается именно в попытке четко разделить сферы исследования. Можно провести аналогию с Галилеем, обозначившим грань между наукой и религией: обязанность первой — показать, как устроено небо (по своим особым законам), а второй — как попасть на небо (веруя и действуя в соответствии с верой).

Джордано Бруно: религия как метафизика бесконечного и «героический энтузиазм»

Жизнь и творчество

Джордано Бруно родился в Ноли в 1548 г. При крещении ему дали имя Филиппе; имя Джордано он получил в монастыре Сан-Доменико в Неаполе совсем молодым, а с 1572 г. стал священником.

Еще в годы студенчества проявился его мятежный характер, и в 1567 г. против него был начат процесс, который остался незавершенным.

В 1576 г. было возбуждено новое дело, не столько по подозрению в ереси, сколько из-за убийства одного из собратьев-монахов, который донес на него. На самом деле подозрение было необоснованным. Но ситуация усложнилась настолько, что Бруно вынужден был бежать в Рим, невзирая на монашеский сан, потом на Север (Генуя, Ноли, Савона, Турин, Венеция), а затем в Швейцарию, в Женеву, где он сблизился с кальвинистскими кругами. Но вскоре у него возникли разногласия и с теологами-кальвинистами.

С 1579 г. Бруно жил во Франции. Первые два года он провел в Тулузе, а в 1581 г. перебрался в Париж, где ему удалось привлечь к себе внимание Генриха III, у которого он получил защиту и поддержку.

122 Итальянское Возрождение

В 1583 г. в свите французского посла он отправился в Англию, где жил в основном в Лондоне. Некоторое время он провел также в Оксфорде, однако поссорился там с преподавателями университета, которых считал «педантами». Недавно обнаруженные документы свидетельствуют, что оксфордские ученые обвинили его в плагиате, использовании в своих лекциях идей, заимствованных у Фичино (магико-герметическую доктрину).

В 1585 г. он возвратился в Париж, но вскоре почувствовал, что не может больше пользоваться защитой короля, и после одной бурной стычки с последователями Аристотеля вынужден был бежать.

На этот раз он избрал лютеранскую Германию. В 1586 г. Бруно обосновался в Виттенберг, где публично восхвалял лютеранство. Но и здесь надолго не задержался. В 1588 г. он попытался добиться расположения императора Рудольфа II Габсбурга, но безуспешно. Через несколько месяцев вновь вернулся в Германию, где в 1589 г. в Гельмштадте вступил в лютеранскую общину, откуда через год был изгнан.

В 1590 г. философ перебрался во Франкфурт, где опубликовал свою трилогию — три большие поэмы на латинском языке. Во Франкфурте он через книгопродавцев получил приглашение от знаменитого венецианца Джованни Мочениго, желавшего изучить мнемотехнику, в которой Бруно знал толк. Он неосторожно принял приглашение и вернулся в Италию в 1591 г. В том же году Мочениго донес на Бруно в Священную канцелярию.

В 1592 г. в Венеции начался процесс над Бруно, который завершился его осуждением. В 1593 г. в

Риме философ снова предстал перед судом. После безуспешных попыток убедить его отречься от некоторых тезисов, Бруно был приговорен к сожжению на костре, что и было исполнено на Кампо деи Фьори (Поле цветов) 17 февраля 1600 г.

Бруно не отрекся от своих философско-религиозных взглядов и умер, самой гибелью утверждая их. «Он умер, чтобы жила его философия. Таким способом он бросил вызов, и судебный процесс возобновился: он был продолжен совестью итальянского народа, который осудил тех, кто его убил» (А. Гуццо).

Многочисленны труды Бруно. Среди них особого упоминания заслуживают: комедия «Подсвечник» (*Candelaio*, 1582), «О тенях идей» (*De umbris idearum*, 1582), «Пир на пепле» (*Cena de le Ceneri*, Джордано Бруно 123

1584), «О причине, начале и едином» (*De causa, principio et uno*, 1584), «О бесконечности, вселенной и мирах» (*De l'infinito, universe e mondi*, 1584), «Изгнание торжествующего зверя» (*Spaccio de la bestia trionfante*, 1584), «О героическом энтузиазме» (*De gli eroici furori*, 1585), «О наименьшем» (*De minimo*, 1591), «О монаде» (*De monade*, 1591), «О неизмеримом и неисчислимом» (*De immenso et innumerabilibus*, 1591).

Характеристика основных идей Бруно

Чтобы понять философа, необходимо выявить основу его мыслей, источник понятий и дух, дающий им жизнь. Какова эта основа, источник, дух Бруно?

Недавние исследования проливают свет на эти вопросы. Шифр к идеям Бруно — в их магико-герметическом характере. Бруно идет по стопам философов Возрождения, но удержаться в рамках христианской ортодоксии ему не удается. Более того, идеи Бруно могут быть поняты как род возрожденческого гнозиса с элементами египетской религиозности, характерной для герметических сочинений. Неоплатонизм служит основой и концептуальной схемой этого типа религиозного видения.

Документальное подтверждение этому — недавнее исследование Ф. А. Йетс (в уже цитированной книге «Джордано Бруно и герметическая традиция» (*Giordano Bruno e la tradizione ennetica*), развязывающее многие узлы в интерпретации работ Бруно. «Философия Бруно, — пишет Йетс, — изначально герметична... он был герметиком наиболее радикального типа, с особой магико-религиозной миссией...»

Что же пытался сделать Бруно? Все очень просто, замечает Йетс. Он возвращает возрожденческую магию к ее языческим истокам, оставив слабые попытки Фичино выработать безобидную магию, утаив ее основной источник, «Асклепиус» (который за создание идолов и амулетов был осужден св. Августином). Христианский герметизм без «Асклепия», по мысли Бруно, смешон. Следует восстановить культ природных богов Греции и религию, с помощью которой египтяне постигли божественные идеи, интеллигибельное Солнце, Единое неоплатоников.

Вот как Бруно цитирует в «Изгнании» плач «Асклепия» в его последнем пророчестве: «Ты не знаешь, о Асклепий, что, как Еги-

124 Итальянское Возрождение

пет — образ неба... так наша земля — мировой храм. Но, увы, наступит время, когда станет ясно, что Египет тщетно старался быть ревнивым хранителем божественного. <...> О Египет, Египет, от твоих религий останутся только легенды. <...> Темноту предпочтут свету, смерть будут считать полезнее жизни, никто не станет возводить очи к небу, на верующего будут смотреть как на безумного, кощунника считать благоразумным, неистового сильным, наихудшего лучшим. И, поверьте мне, будет осужден на смерть тот, кто религии предпочтет рассудок; потому что возникнет новый суд, новые законы, не останется ничего святого, ничего почитаемого: не будет слышно слова, достойного неба и небожителей. Останутся только падшие ангелы, которые, смешавшись с людьми, принудят несчастных к дерзости на всякое зло, как если бы оно было справедливым; начнутся войны, грабежи, обман и все противное душе и природной справедливости: наступят старость, расстройство мира, утрата веры. Но будь спокоен, Асклепий, потому что после того, как все это случится, Отец и Господь Бог, правитель мира, всемогущий покровитель... несомненно, положит конец безобразию, призвав мир к его исконному образу».

«Египтянство» Бруно — это «благая религия», разрушенная христианством, к которой следует вернуться, пророком которой он себя чувствует, принимая миссию реаниматора. Последний фрагмент из работы Йетса завершает картину этой новой экзегезы: «Таким образом, Бруно отклоняет все попытки Фичино сконструировать форму теологии, в которой древние теологи и маги вписаны в христианский платонизм. В *Corpus Hermeticum* Бруно увидел египетскую религию в неоплатонической форме теургического и экстатического опыта, как восхождение к Единому. Именно так интерпретировали неоплатоники поздней античности египетскую традицию. Однако мы не находим у Бруно рабского подражания этому типу неоплатонизма с его мистериософским культом. Он, конечно, испытал большое влияние Фичино и Пико, со всем аппаратом каббалистических и христианских ассоциаций, синкретизма различных философских и религиозных учений, древних и средневековых. Следует также напомнить, что Джордано Бруно в конце XVI в. был свидетелем трагических проявлений религиозной нетерпимости. Тогда в религии герметизма искали терпимости, видели дорогу, которая приведет к объединению различных сект, а не к их взаимоуничтожению. Среди различных исповеданий христианского герметизма, католического и протестантского, большая их часть

Джордано Бруно 125

избегала магии. В этот момент является Джордано Бруно, который, взяв за основу магический герметизм, предсказывает нечто вроде египетской контрреформы, возвращение к египетской традиции, благодаря которой религиозные проблемы исчезнут; наконец, он защищает нравственную реформу, делая акцент на важности благих общественных начинаний, этики, отвечающей критериям общественной пользы».

Понятно, что Бруно не мог найти общего языка ни с католиками, ни с протестантами (строго говоря, его сложно назвать христианином, потому что в конце концов он поставил под сомнение Божественную природу Христа и основные догматы христианства). Тезисы, которые он брал то здесь, то там, были тактическими опорами для проведения собственной реформы. Именно поэтому он вызывал в любом окружении, где бы ни преподавал, яростную реакцию. Он не мог примкнуть ни к одной религии. Создать новую религию — вот его цель.

И все же он был «опьянен Богом» (выражение Новалиса, относящееся к Спинозе) и «бесконечное было его началом и концом» (так говорил Шлейермахер о Спинозе). Но речь идет о Божественном и Бесконечном неязыческого типа, выраженных в концептуальном аппарате неоплатонизма, в интерпретации Николая Кузанского и Фичино.

Искусство запоминания (мнемотехника) и магико-герметическое искусство

Первые труды Бруно посвящены мнемотехнике, и среди них особо выделяется трактат «О тенях идей» (*De umbris idearum*), написанный в Париже и посвященный Генриху III. Искусство запоминания очень древнее. Римские ораторы рекомендовали для лучшего запоминания речей ассоциировать структуру и последовательность понятий и аргументов с последовательностью возведения частей здания. В середине века Раймунд Луллий, как уже говорилось, не только выводил правила мнемотехники, предназначенные облегчить запоминание путем четкого выявления ментальных закономерностей, но и пытался координировать их со структурой реального.

В эпоху Возрождения мнемотехника получает новое развитие, а в работах Бруно достигает своей вершины.

126 Итальянское Возрождение

Ф. Йетс суммирует возрожденческую концепцию мнемотехники и вклад в нее Бруно следующим образом: «В эпоху Возрождения (искусство мнемотехники) было модой среди неоплатоников и герметиков. Метод закрепления в памяти основных образов и архетипов предполагал в качестве системы мнемотической локализации сам космический порядок и требовал поэтому глубокого знания универсума. Эта концепция очевидна уже в том фрагменте из труда «О жизни, которую следует рассматривать с неба» (*De vita coelitus comparanda*), где Фичино пишет, что планетарные образы и краски, запечатленные в памяти так, как если бы они были воспроизведены на потолке комнаты (на фресках, по канонам магико-симпатических соответствий), служили для их обладателя организационным принципом всех явлений, с которыми он столкнется, выйдя из дома». Герметический опыт отражения универсума в уме лежит в основе магической памяти, а метод следования за этим опытом фиксировал в памяти образы-архетипы, активизированные магическим образом. Пользуясь магическими образами или талисманами, маг надеялся познать и обрести космическую силу через магическую организацию воображения, стать сверхчеловеком, оставаясь в гармонии с космосом. Эта особая трансформация классического искусства запоминания имеет свою историю еще до Бруно, но именно у него она достигает своей кульминационной точки.

Бруно в работе «О тенях идей» явно присоединяется к Гермесу Трисмегисту, убежденному, что «египетская» религия лучше христианской, поскольку это религия ума, реализующаяся в преодолении культа солнца, видимого образа солнца идеального, каковым является интеллект. «Тени идей» не осязаемы, они скорее (в контексте Бруно) «магические образы», блики Божественного разума, копиями которых являются осязаемые вещи. Обретая эти «магические образы», можно получить в уме слепок универсума, а значит, не только удивительную память, но и активизацию всех способностей человека.

Далее в работе представлена серия образов, на основе которых Бруно организует систему памяти, вслед за Фичино, на платиновской основе.

Итак, Бруно парижского периода предстает как реформатор магико-герметической традиции. Но примирение этой доктрины с христианской догматикой, которого добивался Фичино, его больше не заботит, он решил идти до конца.

Джордано Бруно 127

Вселенная Бруно и ее значение

После Франции — наиболее значительного этапа в карьере Бруно — наступил черед Англии, где он написал и опубликовал итальянские диалоги, являющиеся лучшими в его творчестве.

Прежде чем говорить об их содержании (оно получило дальнейшее развитие и углубление в поэмах на латинском языке, написанных и опубликованных в Германии), стоит напомнить, как Бруно появился перед англичанами, учеными Оксфордского университета. Недавно обнаруженные документы (найденные Р. Мак Налти) сообщают нам о темах лекций Бруно в Оксфорде и о реакции слушателей. Он

излагал коперниканскую картину универсума, гелиоцентрическую концепцию бесконечности космоса, связав ее с астральной магией и солярным культом, предложенным Фичино. Но один из ученых «нашел, что, как первая, так и вторая лекции были заимствованы, почти слово в слово, из работ Марсилио Фичино» (в частности, из работы *De vita coelitus comparanda*). Разгорелся скандал, который вынудил Бруно быстро ретироваться от «педантов-грамматиков» из Оксфорда, которые ничего не поняли в его рассуждениях. Он создавал образ возрожденного мага, владеющего новой «египетской» религией в герметическом откровении, культ *deus in rebus*, Бога, присутствующего в вещах. В «Изгнании» «египетская» тема усиливается, а «мудрейший Меркурий Египтянин», т. е. Гермес Трисмегист, выступает как источник знания. Идея «бога в вещах» и магия, понимаемая как мудрость, восходят к «интеллигибельному солнцу», которое открывается миру то в большей, то в меньшей степени. «Магия, — уточняет Бруно, — в той мере, в какой она обращается к сверхъестественному, является божественной; а в той, в какой она обращена к созерцанию природы и к раскрытию ее секретов, она природная; и она выступает математической посредницей в том, что касается рассуждений и действий души на границе телесного и духовного, духовного и интеллектуального».

«Египтянство» Бруно — это форма языческой религии, на которой он хочет основать реформу нравственного порядка. Но каковы ее философские основы?

Мы уже неоднократно подчеркивали, что речь идет по сути о заимствованных из неоплатонизма основах, с подчеркнута пантеистическими акцентами, об идеях элейской школы и тематике Авицеброна.

128 Итальянское Возрождение

Выше всего Бруно ставит «причину», или высшее «начало», именуемое им также Сверхразумом, от которого происходит все, но который сам при этом остается для нас непознаваемым. Весь универсум (вселенная) есть следствие этого начала; но из знания следствия нельзя получить знание причины, так же как от статуи невозможно перейти к образу скульптора — ее создателя. Это начало — не что иное, как Единое Плотина. Бруно пишет: «От божественной субстанции — как потому, что она бесконечна, так и потому, что она бесконечно далека от результатов нашей дискурсивной деятельности, — у нас нет ничего, кроме останков (говорят последователи Платона); отдаленного эффекта (говорят перипатетики); облачения (говорят каббалисты); спин и задов (говорят талмудисты); зеркал, теней и загадок (говорит Апокалипсис)». Сравнение со статуей в значительной степени неадекватно, добавляет Бруно, ведь статуя, являясь законченным произведением, может быть познана полностью; вселенная же бесконечна, и поэтому «сложно познать первопричину и начало по его следствию». Но не в метафизике креационизма, а в контексте платиновской мысли эти утверждения обретают смысл.

Как у Плотина от высшего начала происходит Разум, так, по аналогии, Бруно говорит о всеобщем Разуме, но он понимает его в духе имманентизма, как «разум в вещах», это — способность мировой Души. От нее берут начало все формы материи, составляющие с ней неразрывное единство: «Этого хочет Нолан, Разум, дающий жизнь всему, названный (так) пифагорейцами. Это Тимей, дающий формы; Душа как формальное начало, названная ими источником форм; материя, из которой творится и формируется любая вещь — хранилище форм».

Гиломорфическую структуру реальности, таким образом, по сравнению с последователями Аристотеля, Бруно понимал совершенно иначе: формы динамически структурируют материю, движущуюся в разные стороны, именно потому, что все одухотворено, все живо. В каждой вещи заключена мировая душа, а в душе присутствует вселенский разум, вечный источник форм, которые постоянно обновляются.

Бруно говорит о жизни души и о вселенском разуме, который есть Бог, или Божественное, в то время как в трудах Телезио пан-витализм в довольно узких рамках сенсуализма уходит корнями в учение досократиков. У Телезио Бог трансцендентен, а жизненная

Джордано Бруно 129

сила, которую Бог дал материи, не имеет ничего общего с божественной жизнью; у Бруно Бог становится имманентным, а жизнь космоса — божественной жизнью или бесконечным ее распространением.

Поэтому становится понятным, как в этом контексте совпадают понятия Бога и природы, формы и материи, действия и силы, так что Бруно смог написать: «Отчего становится нетрудно принять в конце концов, что все, в соответствии с субстанцией, едино, что, может быть, и имел в виду Парменид, вульгарно трактуемый Аристотелем».

Следующая страница, взятая из работы «О причине, начале и едином», хорошо воссоздает сотворенный Бруно образ вселенной. «Итак, вселенная едина, бесконечна, неподвижна. Единая абсолютная возможность, единое действие, единая форма, или душа, единая материя, или тело, единая вещь, единое существо, единое максимальное и наилучшее; которое недоступно пониманию; она не может иметь границ и конца и потому безгранична и бесконечна и вследствие этого неподвижна. Она не перемещается в пространстве, ибо не имеет вне себя ничего, к чему она могла бы переместиться, потому что она — все. Она не возникает; ибо нет другого бытия, которого она могла бы желать или ожидать, поскольку она охватывает все бытие. Она не разлагается; потому что нет другой вещи, в которую бы она превратилась, поскольку она — всякая вещь. Она не может уменьшаться или расти, поскольку она бесконечна; а к этому нельзя ни прибавить, ни отнять. Бесконечное не имеет пропорций. Ее нельзя привести в иное расположение духа, ибо она не имеет вне себя ничего, от чего бы она могла страдать или волноваться. <...> Кроме того, чтобы понять все ее существо, единство в соответствии и невозможность

перейти в иное и новое существование или в иные типы существования, нужно помнить, что она не может подвергаться изменениям какого-либо типа и не может иметь что-нибудь противоположное или отличное, что бы ее изменило, ибо в ней все согласовано. Она не материя, ибо не имеет и не может иметь очертаний, не имеет и не может иметь границ. Она не есть форма, потому что не дает форм и очертаний ничему другому, поскольку она — все, она — максимум, она — единое, она — всеобщее. Она не поддается измерению и не является мерой. Она недоступна постижению, ибо она не больше себя. Она не познана, ибо она не меньше себя. Она не сравнима ни с чем, ведь она не есть то и другое, но одно и то же. Поскольку она — одно и то же, она не имеет разных

130 Итальянское Возрождение

сущностей, а раз она не имеет разных сущностей, не имеет и разных частей; поскольку она не имеет разных частей, она не есть сложное. Это род термина, не являющегося термином, форма, которая не является формой, такая материя, что уже не материя, и такая душа, которая скорее не душа: потому что это — неразличимое все, и вселенная есть единое».

Бесконечность Всего и смысл, который Бруно сообщил коперниканской революции

В концепции Бруно бесконечное становится, как уже было сказано, символическим числом.

Если бесконечна Причина, или Первооснова, бесконечным должен быть и результат. Поэтому Бруно пишет в работе «О неизмеримом»: «Божественное полностью необъяснимо в физическом плане, лишь в бесконечном, и только в нем оно проявляется в собственной универсальности, в соответствии с бесчисленными видами и согласно расположению бесконечного: везде начало сходится с концом, а центр со всех сторон связан с бесконечным. То, что идет от вечного, божественного, согласно всякому бытию, как распространение бесконечной доброты, есть результат божественного всемогущества».

На этом основании Бруно поддерживает не только идею бесконечности мира в целом, но также (восприняв мысли Эпикура и Лукреция) идею существования бесконечных миров, похожих на наш, с другими планетами и другими звездами: «И это называется бесконечной вселенной, в которой имеются бесчисленные миры».

Жизнь бесконечна, в нас бесконечна индивидуальность, как и во всех сложных вещах. Умереть не означает испариться, ибо «ничто не исчезает совсем»; умереть — это только измениться случайным образом, в то время как то, что меняет, остается вечным, неизменным.

Но почему происходит это изменение? Почему частность, материя всегда ищет другую форму? Возможно, она ищет другое бытие? Не «другое бытие» (которое уже есть всегда), находчиво отвечает Бруно, «но другой способ бытия». И именно в этом заключается различие между вселенной и отдельными вещами во вселенной: «Первая включает все бытие и все способы бытия; из вещей каждая имеет бытие, но не все способы бытия».

Джордано Бруно 131

В связи с этим Бруно находит, что вселенная сферична и вместе с тем бесконечна. «Парменид сказал, что единое со всех сторон равно самому себе, а по Мелиссу, оно бесконечно; между ними нет противоречия, но один, скорее, уточняет другого». Герметический образ Бога в виде «сферы, с центром повсюду и без периферии», ставший знаменитым благодаря Кузанцу, удивительным образом подошел Бруно.

Бог есть тотальность бесконечного, потому что все во всем и в каждой части целого. Вселенная же как производное от Бога бесконечна, но не тотально бесконечна, потому что она во всем также, но не полностью во всех своих частях (или, во всяком случае, не может быть бесконечной тем же образом, что и Бог, — причина всего во всех частях): «Я говорю, что вселенная безусловно бесконечна, ибо она не имеет края, поверхности; я говорю, что вселенная не совершенно бесконечна, потому что каждая часть ее конечна и каждый из бесчисленных миров, входящих в нее, бесконечен. Я говорю, Бог безусловно бесконечен, ибо Он Сам исключает всякий конец, и всякий Его атрибут один и их бесконечно много; и я говорю, что Бог полностью бесконечен, ибо Он весь во всем мире и в каждой Его части бесконечно и полностью — в противоположность бесконечности вселенной, которая полностью во всем, но не во всех частях».

Теперь мы в состоянии понять причины, по которым Бруно с энтузиазмом принял революцию Коперника. Действительно, гелиоцентризм: а) в совершенстве согласовался с герметическим гнозисом, который придавал Солнцу (символу интеллекта) совершенно особое значение; б) позволял ему разрушить тесные рамки аристотелизма, постулат о конечности вселенной, и развеять все «фантастические небесные перегородки», убрав препятствия на пути к бесконечному.

«Героические энтузиасты»

Плотинское «созерцание» единого во Всем становится «героическим энтузиазмом» у Бруно. После восхождения к знанию — спуск, от истока к ручью. Но у Бруно это созерцание трансформируется в некую форму «обожения», страстное желание быть единым с предметом любви, и Плотинский экстаз трансформируется в магический опыт. (Уже Фичино называл любящего человека «сподобившимся» «божественному исступлению».) Йетс пишет: «К чему

132 Итальянское Возрождение

действительно стремится религиозный опыт, описанный в работе «Героические энтузиасты», это герметический гнозис, т. е. мистическая любовная поэзия мага, созданного божественной силой, и он стремится отвоевать этот атрибут божественности, с соответствующими возможностями. <...> Это духовный дневник человека, видевшего себя религиозным магом». В центре сочинения — миф об охотнике Актеоне, который, не успев налюбоваться Дианой, был превращен из охотника в оленя, дичь, за которой охотятся, и растерзан своими собаками. Диана — символ божества, имманентного природе, а Актеон символизирует интеллект в погоне за истиной и божественной красотой; сторожевые псы — желания, а борзые Актеона (более быстрые) символизируют мысли.

Итак, Актеон обращен в объект познания (дичь), а его псы (мысли и желания) — в охотников. Почему? Да потому, что искомая истина — в нас самих, и, открыв это, мы открываем суетность наших собственных мыслей и понимаем, «уже обретя истину в себе самих, что не было необходимости искать божественное вне себя».

«Таким образом, псы — мысли о божественном, — заключает Бруно, — пожирают Актеона, умерщвляя его как вульгаризацию, освобождая от смятения чувств, из тюрьмы плоти; чтобы он больше не любовался на свою Диану через щели и окна, но, разрушив стену, смог бы увидеть весь горизонт». На вершине «энтузиазма» человек видит все в целости, ибо стал одержимым.

Заключение

Бруно, в рамках философии Возрождения, определенно наиболее сложный из философов. Отсюда различные толкования его учения. В настоящее время многие интерпретации его идей пересматриваются.

Делать из Него предтечу современного ученого эпохи научной революции смешно, ведь его интересы были иной природы (магико-религиозной и метафизической), отличной от той, на которой базировались идеи Коперника. Сомнительно, что Бруно понимал научный смысл этого учения.

Невозможно выявить и математический аспект сочинений Бруно, потому что его математика — это пифагорейская аритмология, а следовательно, метафизика.

Томмазо Кампанелла 133

Но Бруно удивительным образом предвосхищает некоторые положения Спинозы, и особенно — романтиков. Свойственное этим философам опьянение Богом и бесконечным уже присутствует в трудах Бруно. У Шеллинга (по крайней мере на одной из фаз его развития) мы увидим отдельные наиболее яркие черты сходства с нашим философом. Одно из самых прекрасных и волнующих сочинений Шеллинга носит название «Бруно».

В целом творчество Бруно знаменует собой вершину Возрождения и в то же время эпилог этого неповторимого периода развития западной мысли.

Томмазо Кампанелла: натурализм, магия и тревожное ожидание всеобщей реформы

Жизнь и творчество

Фигура Томмазо Кампанеллы появляется на закате эпохи Возрождения.

Томмазо Кампанелла родился в 1568 г. в г. Стило, в Калабрии, пятнадцати лет он вступил в орден доминиканцев (при крещении он был наречен Джандоменико, в момент вступления в монастырь сменил имя на Томмазо, в честь св. Фомы).

Он во многом похож на Бруно. Маг и астролог, охваченный тревогой и ожиданием преобразований, уверенный в своей особой миссии, неутомимый в поисках, исключительно образованный, способный бесконечно писать и переписывать сочинения с неубывающей силой. Одним словом, разбуженный вулкан.

Пытки и тюрьмы не сломили его, а избежал смертной казни он лишь потому, что блистательно изобразил умопомешательство. Только поэтому он не закончил свои дни, как Бруно. Миновав костер, он провел полжизни в тюрьмах, вновь и вновь завоевывая доверие неутомимым поиском истины. Неожиданный успех на земле Франции увенчал последние дни его безотрадной жизни.

Биографы выделяют четыре периода: 1) юность революционера-неудачника с провалом мятежа против Испании; 2) период беско-

134 Итальянское Возрождение

нечного долгого тюремного заключения в Неаполе; 3) период римской реабилитации и 4) период большого успеха во Франции.

Рассмотрим вкратце эти весьма значительные этапы.

1. Период юности полон приключений. Неудовлетворенный аристотелизмом и томизмом, Кампанелла перечел сочинения многих философов (как древних, так и современных) Запада и Востока.

Отсутствие строгой дисциплины в доминиканских монастырях юга Италии позволило ему посещать в Неаполе лекции Джамбаттиста делла Порты, магистра магии. В 1591 г. он впервые подвергся суду за ересь и занятия магией и несколько месяцев провел в тюрьме, а, выйдя на свободу, вместо того чтобы вернуться в один из монастырей своей провинции, как это ему было предписано, отправился в Падую,

где познакомился с Галилеем.

Вслед за тем последовало еще три судебных процесса: один в Падуе (1592) и два в Риме (1596, 1597). В конце концов он был вынужден вернуться в Сило, с запретом проповедовать и принимать исповеди, а также с обязательством сделать свои сочинения более ортодоксальными.

Жажда обновления, мечты о религиозных и политических преобразованиях, мессианские видения вместе с астрологическими прогнозами подтолкнули его к подготовке мятежа против Испании, который должен был ознаменовать собой начало грандиозного проекта. Но в 1599 г. Кампанелла (преданный двумя участниками заговора) был арестован, брошен в тюрьму и приговорен к смертной казни.

2. С этого и начинается второй период. Как мы уже сказали, Кампанелла спасся от смерти, притворившись сумасшедшим. Он подвергся жестоким испытаниям, имевшим целью установить, не симуляция ли его болезнь. Философ прошел через них с героической твердостью. Смертную казнь заменили пожизненным заключением, которое длилось 27 лет. Вначале очень суровое, постепенно оно становилось все более терпимым, а в конце превратилось в формальное. Кампанелла мог писать книги, вести переписку и принимать посетителей.

3. В 1626 г. король Испании повелел освободить его, но свобода оказалась недолгой, так как нунций (папский посол) повелел переправить мятежника в Рим, в застенки Священной канцелярии. Но здесь судьба Кампанеллы резко меняется благодаря заступничеству Урбана VIII — настолько, что в качестве места заключения он

Томмазо Кампанелла 135

получает в свое распоряжение не больше не меньше как место в Палаццо.

Пока Кампанелла находился в заточении в Неаполе, его политические симпатии оставались на стороне Испании, в которой он видел силу, могущую реализовать возжеленную «всеобщую реформу»; но в Риме Кампанелла становится франкофилом. Поэтому, когда в Неаполе в 1634 г. был раскрыт заговор против испанцев, организованный одним из учеников Кампанеллы, философ вынужден был в Париже искать защиты у французского посла.

4. Начиная с 1634 г. Кампанелла живет в Париже. Здесь его превозносили и прославляли многие ученые и знатные мужи. Король Людовик XIII назначил ему подобающую пенсию; философ пользовался также расположением могущественного Ришелье. Смерть настигла его в 1639 г. Отсрочить ее приближение не смогли ни магия, ни астрологическое искусство.

Среди многочисленных работ Кампанеллы следует упомянуть: «Философия, доказанная ощущениями» (1591), «Об ощущении вещей и магии» (1604), «Защита Галилея» (1616, опубликована в 1622 г.), «Большой эпилог» (1604 — 1609), «Город Солнца» (1602), внушительная «Метафизика» в 18 книгах (Кампанелла сделал целых пять редакций этой работы, до нас дошла латинская, опубликованная в 1638 г. в Париже) и огромная «Теология» в 30 книгах (1613—1624).

Проведя в заточении лучшие годы своей жизни, Кампанелла не смог создать своей школы, а когда во Франции смог получить признание, в котором прежде ему отказывали, было уже слишком поздно. Его мысль оказалась несвоевременным плодом. На интеллектуальной сцене господствовал Декарт, и авангард был с ним.

Природа и смысл философского познания и переосмысление сенсуализма Телезио

Кампанелла начал с понятия бытия Телезио, но сразу переосмыслил его. Прямой контакт с природой посредством чувств оставался единственным источником познания, и, следовательно, разрыв с книжной культурой очевиден.

«Письмо монсенюру Антонио Кваренго» (1607) содержит некоторые из основных программных идей Кампанеллы. «Ваше мнение обо мне, будто бы я выше Пико или равен ему, слишком лестно;

136 Итальянское Возрождение

я полагаю, что Вы мерите меня мерой Вашего совершенства. Я, мой господин, никогда не имел никаких особых милостей, как Пико, который был очень знатным и очень богатым человеком и имел в обилии книги, и много учителей, и условия для занятий философией, и спокойную жизнь; все это позволяет наиболее плодотворно использовать одаренный ум. Но я родился для низменной участи и, начиная с 23-летнего возраста и по настоящий день своей жизни, когда мне в сентябре исполнится 39 лет, всегда подвергался преследованиям и клевете за то, что письменно выступил 18 лет назад против Аристотеля. Вот уже восемь лет подряд я в руках недругов, и, за мудрость и за глупость, вечный Разум спасал меня семь раз от неминуемой смерти; и еще раньше я неоднократно оказывался в заточении, так что я не могу насчитать и месяца полной свободы, за исключением ссылки; я испытал невероятные пытки, самые тяжкие, страх и боль не покидают меня...»

«Вот в чем отличаются мои занятия философией от занятий Пико я больше узнаю об анатомии от муравья или травы (я уже не говорю об удивительнейшей анатомии мира), чем из всех книг, написанных от сотворения мира до наших дней, после того как я научился размышлять и читать книгу творений Бога: по этому примеру я исправляю книги человеческие, произвольно и плохо скопированные. И это позволило мне с легкостью читать всех авторов и удерживать их в памяти — дар, которым наградил меня Всевышний; но что важнее — я научился оценивать их, сличая с оригиналом. Поистине Пико обладал выдающимся умом; но он был философом на основе скорее чужих слов, чем данных природы, от

которой он не научился почти ничему; он осуждал астрологов за то, что они не обращались к данным опыта. И я осуждал их по молодости, но позднее увидел, что среди многих их глупостей нашла приют высочайшая мудрость, и я показал в книге, посвященной этим вопросам (в Новой метафизике), что аристотелевская логика нечестива; только Парменид и понимал в этом кое-что. Пико же очень мало уделял внимания морали и политике и весь отдался изучению древнееврейской религии, вопрошению книг; если бы он не умер так рано, то стал бы поистине великим мудрецом, ведь он уже собрал огромный материал, но не успел его обработать...»

«Я считаю его великим человеком скорее за то, что он должен был сделать, чем за то, что сделал. И я верю не только ему, но и любому другому уму, который засвидетельствует мне то, чему он

Томмазо Кампанелла 137

научился в школе природы и искусства, ибо лишь они согласуются с первичной Идеей и Словом, из Них они исходят; но когда люди рассуждают на основе учений, я их всех считаю одинаково беспорядочными; ведь св. Августин и Лактанций спорили с сотней доказательств и мнений, а один моряк изобличил их во лжи прямым свидетельством».

«Такой ход рассуждений принес утешение моей душе; изучив все секты и религии, какие были и есть в мире, я, как надеюсь, укрепил себя самого и других в христианских истинах и апостольских свидетельствах, отстоял христианство и почти освободил его от маккиавелизма и от бесконечных сомнений, которые жалят сердца в этот темный век, когда философы и софисты, вера, безверие и суеверия правят на равных и кажутся все на одно лицо. Так что Боккаччо кажется, будто невозможно путем силлогизма различить, какой закон более верный — христианский, магометанский или иудейский; и все писатели блуждают вокруг безбожия Аристотеля; и в школах ведутся сомнительные и бредовые рассуждения».

Итак, заниматься философией означает научиться читать «книгу Бога», творение, *de visu* — непосредственно или, лучше, как он говорит, *per factum intrinsecum* («через внутреннее осознание») — внедряясь в вещи.

Новое значение, которое Кампанелла придает чувственному познанию, выражено в виде символа, интерпретируя который, он связывает «мудрость» (*sapientia*) со словом «вкус» (*sapore*): «от вкуса, который воспринимает наше ощущение». Возникновение ощущения предполагает тесное взаимодействие с вещью, и вкус — это обнаружение наиболее глубинного в вещи посредством погружения в нее.

Э. Гарен сумел лучше всех уловить мистическую ноту в этом рассуждении и тот новый смысл, который приобретает учение Телезио. Гарен пишет: «Теперь никогда не лишне настаивать на особом смысле слова чувствовать, который Кампанелла неслучайно постоянно приближал к крайней точке платоновской интуиции, а вовсе не к восприятию в духе Телезио; или, если угодно, восприятие в духе Телезио было трансформировано в термины интуитивной мудрости (интуитивная мудрость — и некое прикосновение и божественный вкус, позволяющие знать вещи без движения и разговора, как сказал также Платон...). Не случайно этот образ происходит непосредственно от мистической мусульманской традиции, от суфизма, и мы встречаем его обозначенным теми же терминами, уже у

138 Итальянское Возрождение

Гундисальви, уловившего арабскую трансформацию плотиновского и платоновского вкусового видения.

Итак, мы очень далеки от аристотелевской традиции с ее приоритетом чувств («в разуме нет ничего, чего прежде не было в чувстве»). Чувство здесь имеет значение, отличное от того, какое оно имеет в аристотелевском эмпиризме, и представляется как проникновение и, следовательно, взаимодействие с вещью, т. е. с внутренним содержанием вещи как процесс самовыражения Бога (т. е. Бога, Который пишет книгу природы), божественное деяние, которое есть Бытие, равное Силе и Любви. Это не всматривание с воспроизведением образов, но проникновение во всеобщий жизненный процесс, ощущение сладости жизни вселенной («Здесь, в мире, Бог... выражает Себя Словом...»). Барьер между внутренним и внешним исчезает, открывая измерение вещи на глубину, благодаря соучастию мы становимся тождественны Богу. Как у Роджера Бэкона, эмпиризм превращается в мистицизм.

Самопознание

В своих размышлениях о познании, в первой книге «Метафизики», Кампанелла дает опровержение скептицизма, основываясь на самопознании. Нельзя не заметить удивительные аналогии со знаменитой работой Декарта «Рассуждение о методе», написанной в 1637 г. «Метафизика» Кампанеллы, как уже говорилось, была опубликована в Париже год спустя, но написана несколькими годами раньше.

«Те, кто заявляет, что неизвестно, знают они или не знают что-либо, неправы, — пишет Кампанелла. — В действительности они с необходимостью знают, что они не знают, и хотя это не приращение знания, поскольку это — отрицание, как темнота не есть видение, но невозможность видеть, однако человеческая душа тем и отличается, что она знает, что она не знает, что она воспринимает, что не видит в темноте и не слышит в тишине. Если бы она не воспринимала этого, она бы была камнем, которому все равно, освещен он или нет...» Но особенный интерес вызывает следующий отрывок: «Душа познает себя познанием самоприсутствия, а не объективным познанием (а именно, представлением объекта, который отличается от нее самой) на уровне отражения. Во-первых, безусловно верно, что мы существуем, можем, знаем и хотим, за-

Томмазо Кампанелла 139

тем, во-вторых, верно, что мы есть что-то, но не все, и что мы можем познать что-то, но не все и не полностью. Когда затем от познания присутствия переходим к деталям, познанию объектов, появляется неуверенность по той причине, что душа отчуждена (мы сейчас увидим, в каком смысле) от познания себя, и объекты не раскрываются полностью и отчетливо, но отчасти и неясно. И поистине мы можем, знаем и хотим другое в той мере, в какой мы можем, знаем и хотим самих себя».

Аналогия с Декартом налицо, но общий метафизический план панпсихизма у Кампанеллы иной.

Само познание для Кампанеллы не прерогатива человека, связанная с его способностью мыслить, оно доступно всему, что наделено жизнью и душой. Действительно, все вещи наделены врожденной мудростью, благодаря которой они осознают свое существование и привязаны к собственному бытию («любят» собственное бытие). Это самопознание есть *sensus sui*. самоощущение.

Знание о другом — это «приобретенная мудрость», т. е. та, что приобретается в контакте с другими вещами. Каждая вещь изменяется другой вещью и каким-либо образом трансформируется, «отчуждается» в другой вещи. Воспринимающий чувствует не тепло, но себя самого, измененного теплом, воспринимает не цвет, а, так сказать, окрашенного себя.

«Врожденное» сознание, которое всякое сущее имеет само по себе, затемняется добавочным знанием, так что самосознание (как следствие) становится как бы *sensus abditus* (скрытым чувством), чувством, скрытым от добавочного знания. В вещах *sensus sui* остается по преимуществу скрытым; в человеке оно может достичь значительного уровня осознания; в Боге оно раскрывается во всем своем совершенстве.

Нужно также отметить, что Кампанелла помимо души-духа признает в человеке бестелесный и божественный разум. Это уже было у Телезио, но Кампанелла, следуя учению неоплатоников, приписывает разуму совершенно иную роль. Уподобляясь интеллигибельному в вещах, разум усваивает способы и формы (вечные идеи), в соответствии с которыми их создал Бог.

В этой доктрине есть одно место, оригинальность которого заслуживает особого рассмотрения. Познание — это одновременно утрата и приобретение, приобретение через утрату. Быть — значит знать. Знают то, что есть (и что делается). «Кто есть все, знает все;

140 Итальянское Возрождение

кто мал, знает малое». Познавая, мы «отчуждаемся» от самих себя; но в этом «отчуждении» мы обретаем отличное от нас: «...поскольку стать многими другими вещами через пассивность опыта означает расширить собственное бытие, т. е. стать из одного многими, знание — божественно даже в пассивности опыта».

А вот один из наиболее важных отрывков: «...все познающие отчуждаются от собственного бытия, как бы впадая в безумие или умирая; мы оказываемся в царстве смерти».

Гарен точен, объясняя доктрину Кампанеллы: «Итак, познать — значит умереть, ибо каждая смерть — переход в другое, и каждое изменение — смерть чего-то. И поскольку создание объекта — изменение, это также смерть, хотя бы частичная; наше проникновение в объект сопровождается осознанием самих себя... внутренним чувством, благодаря которому мы не растворяемся в вещи, но остаемся сами собой. Но именно здесь происходит этот поворот от чувства к знанию, над которым бьется Кампанелла. Если в чувстве возникает объект и — страдательно — обозначается новый предел, то это значит: умирая, мы созерцаем Бога, присутствующего во всех вещах, то Бытие, которое все это устанавливает, разрушаем негативность реальности и становимся действительно реальными. И обучение, и познание, являясь изменением в природе познаваемого, в каком-то смысле есть смерть, и только изменение в Боге есть вечная жизнь, потому что бытие не теряется в бесконечном море бытия, но возвеличивается».

Этот отрывок (последний из цитируемых Гареном) может быть прокомментирован и прояснен другим отрывком из «Теологии»: «Мы поистине находимся в чужой земле, оторванные от самих себя; мы страстно стремимся обрести родину, и наше место — рядом с Богом».

Метафизика Кампанеллы: три первоосновы бытия

Знание, как его понимает Кампанелла, вскрывает структуру вещей, их «сущностность». Всякая вещь состоит «из потенции бытия, из знания бытия, из любви к бытию». Это «первоосновы бытия», которые некоторым образом соответствуют трансценденциалам в средневековой онтологии.

Всякое сущее, поскольку оно существует, обладает следующими тремя первоосновами: 1) потенция бытия; 2) все то, что может су-

Томмазо Кампанелла | 4 I

ществовать, «знает», что оно есть; 3) и если оно знает, что оно есть, оно «любит» собственное существование. Это доказывается тем фактом, что если бы оно не знало, что оно есть, оно не избегало бы того, что ему угрожает и его разрушает.

Три «первоосновы» равны по достоинству, рангу и происхождению: каждая из них присутствует в другой, и наоборот.

Очевидно, можно говорить также о «первоосновах небытия», каковыми являются «бессилие», «незнание» и «ненависть». Названные «первоосновы» представляют собой конечное, поскольку всякое конечное — это потенция, но не всего того, что возможно; потенция бытия знает, но знает не все, что можно знать; она любит и одновременно ненавидит. Бог же — высшая Сила, высшая Мудрость, высшая Любовь.

Сотворение повторяет, на разных уровнях, тройственную схему. Речь идет о доктрине генезиса

Августина, которую Кампанелла расширяет в панпсихическом смысле.

Панпсихизм и магия

Кампанелла, отталкиваясь от учения Телезио об универсальной одушевленности мира, идет дальше, примешивая к неоплатонизму представления, рожденные его безудержной фантазией, и формулируя таким образом доктрину магического анимизма.

По Кампанелле, вещи разговаривают и вступают в непосредственное общение. Звезда, посылая свои лучи, сообщает «свои знания». Металлы и камни «питаются и растут, изменяя почву, на которой они родились благодаря солнцу (так, как это бывает при добавлении трав в ликер, — втягивая его в себя через сосуды), отчего алмазы растут в форме пирамид, кристаллы обретают кубическую форму...». Есть растения, плоды которых становятся птицами.

Происходит «самозарождение» всего живого, в том числе высших существ, потому что все — во всем, и потому может происходить из всего.

Вот как в работе «Об ощущении вещей и магии» Кампанелла излагает свою основную идею: «Итак, весь Мир есть чувство и жизнь, и душа, и тело, статуя Всевышнего, созданная во славу Его силой, разумом и любовью. Ничто не напрасно. Во имя Его великой жизни совершается столько смертей и возникает столько жизней. В нас умирает хлеб, и из него возникает — млечный сок, затем он уми-

142 Итальянское Возрождение

рает и творится кровь, исчезает кровь — и творится плоть, нерв, кости, дух, семя; есть различные смерти и жизни, скорби и желания; но они служат нашей жизни, и мы не скорбим об этом, а наслаждаемся. Таким образом, для мира в целом все является радостью и приносит пользу, и всякая вещь создается для всего, и все — для Бога во славу Его».

«Все живые существа в Мире, как черви в животном, и они не думают о том, что Мир чувствует, как черви в нашем нутре не думают о том, что мы чувствуем, и о том, что наша душа больше их души, и они не одушевлены всеобщей блаженной мировой душой, но каждый имеет собственную, как черви в нас, которые не пользуются нашим разумом и душой, но имеют собственный дух.

Человек — эпилог Мира, его почитатель, он хочет познать Бога, своего Творца. Мир — это статуя, образ, живой Храм Бога, стены Храма расписаны Его понятиями, украшены живыми статуями, простыми на небе и сложными и слабыми на земле, и все они движутся к Нему».

«Блажен, кто читает в этой книге и узнает, что все существует от Бога, а не по своему собственному капризу, и обучается божественному искусству правления, вследствие чего становится похожим на Бога, согласным с Ним в том, что каждая вещь хороша и зло относительно, он — маскирует то, что представляет для Творца веселую комедию, и про себя наслаждается, восхищается, читает, воспевает бесконечного, бессмертного Бога, Первую Силу, Первое Знание и Первую Любовь, откуда происходят всякая сила, всякое знание и всякая любовь, и они есть, сохраняются и меняются в соответствии с целями всеобщей души, которая учится от Создателя и чувствует искусство Создателя, заключенное в вещах, и этим всякое сущее движимо к великой цели до тех пор, пока каждая вещь не станет сама собой и не покажет любой другой вещи красоты вечной идеи».

Что касается собственно искусства магии, Кампанелла различает три формы его: 1) божественную, 2) природную и 3) демоническую.

Первая — это та, которую Бог дает пророкам и святым. Последняя — искусство злых духов — осуждается Кампанеллой.

Вторая, природная — это «практическое искусство, которое пользуется активными и пассивными свойствами природных вещей для получения удивительных и необычных эффектов, причина и способ получения которых по большей части неизвестны». Кампанелла расширяет природную магию до панмагизма, включая в нее все виды

Томмазо Кампанелла 143

искусств, приписывая ей все находки и открытия, как, например, изобретение печати, пороха и т. д. Ораторы и поэты включаются в число магов: «это вторые маги». Но, заключает Кампанелла, «самое большое магическое действие человека — это дать людям законы».

«Город Солнца»

Теперь мы в состоянии понять «Город Солнца» и его значение. Это сумма мечтаний Кампанеллы о реформе мира и об освобождении от зла, которое его угнетает, не без помощи мощных инструментов магии и астрологии. Итак, это сплав идей, в котором соединились все чаяния эпохи Возрождения.

Вот его краткое описание.

Город находится на холме, который возвышается на просторной равнине; он разделен «на семь огромных округностей, поименованных в соответствии с семью планетами, из одной в другую можно пройти по четырем дорогам и через четверо ворот, обращенных к четырем сторонам света». На вершине холма возвышается круглый храм без стен, но имеющий свод, «опирающийся на мощные прекрасные колонны». Над сводом — купол с отверстием «над алтарем», который расположен в центре.

Над алтарем «не что иное, как довольно большая карта мира, на которой изображено небо, и другая, на которой — земля. Кроме того, на небе купола изображены все самые большие звезды небесные, помечены их имена и свойства по отношению к земным вещам, по три строки на каждую... там всегда

зажжены семь светильников, сколько и планет».

Городом управляет жрец, имя которому — Солнце, Кампанелла обозначает его в рукописях астрологическим знаком, уточняя, что «на нашем языке он зовется Метафизик», «глава всех в духовном и земном». Ему помогают Пон, Син и Мор, что означает «Мощь, Мудрость и Любовь», они представляют первоосновы бытия, и каждый выполняет обязанности соответственно его имени.

Окружности крепостных стен украшены фигурами на исторические сюжеты, как снаружи, так и изнутри, которые представляют образы-символы всех вещей и событий в мире. С наружной стороны последней окружности — «изобретатели законов, наук и оружия» и, кроме того, «на почетном месте — Иисус Христос и двенадцать апостолов»

144 Итальянское Возрождение

В этом городе все блага — общие (как в Государстве Платона).

Пороки побеждены, есть даже магистраты, управляющие добродетелями: «Все добродетели, которыми мы обладаем, имеют руководителя: один зовется Щедрость, другой — Великодушие, затем — Чистота (Непорочность), Крепость, Правосудие уголовное и гражданское, Прилежание, Правда, Благотворительность, Благодарность, Сострадание и т. д.»

Уже из приведенных характеристик понятно, что это «магический город» (и ученые указали на модель в известной книге по магии, озаглавленной *Picatrix*). Это город, построенный так, чтобы уловить малейшее благодатное влияние звезд. Но здесь также присутствует синкретичный сплав идей Возрождения. Выше сказано о влиянии Платона. Кроме того, как говорит Кампанелла, обитатели Города «славят Птолемея и восхищаются Коперником» и (как мы уже знаем) не любят Аристотеля, называя его педантом. Философия, которую они проповедают, — естественно, философия Кампанеллы. «Они верят в то, что сказал Христос о знамениях звезд, солнца и луны. Глупцы не верят, но настанет, как тать в ночи, конец всему. Обновление века, по-видимому, в его конце».

Заключение

Оценки идей Кампанеллы противоречивы. Нельзя сказать, что его труды известны и изучены до конца, как они того заслуживают. Страстотерпец, пасынок судьбы, он напоминает нам плод, созревший не ко времени.

Показателен последний период его творчества — парижский. Он интересовал тех, чьи мысли были обращены к прошлому или непосредственному настоящему, но не тех, чей взгляд был устремлен в будущее.

Мерсенн, который встречался и долго говорил с философом, был категоричен: «...он не может научить нас ничему в области науки». Декарт отказался от предложения Мерсенна устроить ему встречу с Кампанеллой в Голландии, написав, что он знает о нем уже достаточно, чтобы не желать более ничего.

Действительно, Кампанелла пережил свое время; он явился последним из могокан Возрождения: его жизнь прошла под знаком всеобщего обновления.

145

Часть 3. НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

*Однако, синьор Симплиций, выдвигайте
доводы, свои или Аристотеля,
а не ссылайтесь на тексты или
авторитеты, ведь наш разговор —
о чувственном мире, а не о бумажном.*

Галилео Галилей

*Гипотез не измышляю.
И действительно, все, что не выводится из
феноменов, должно быть названо гипотезой,
а гипотезам, как метафизическим,
так и физическим, как оккультного
свойства, так и механического,
нет места в экспериментальной философии.*

Исаак Ньютон

*Природа и ее законы были скрыты во
мраке ночи. Бог сказал: «Да будет
Ньютон!» И стало светло.*

Александр Поп

146

Глава 5. НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Общая характеристика

Отрезок времени примерно от даты публикации работы Николая Коперника «Об обращениях небесных сфер» (*De Revolutionibus*), т. е. с 1543 г., до деятельности Исаака Ньютона, сочинение которого «Математические начала натуральной философии» впервые опубликовано в 1687 г., обычно называют периодом «научной революции». Речь идет о мощном движении, которое обретает в XVII в. характерные черты в работах Галилея, идеях Бэкона и Декарта и которое впоследствии получит свое завершение в классическом ньютоновском образе Вселенной, подобной часовому механизму.

Все началось с астрономической революции Коперника, Тиха Браге, Кеплера и Галилея — наиболее выдающихся ее представителей. Значительное влияние их на «классическую физику» Ньютона очевидно. Шаг за шагом меняется образ мира, с трудом, но неуклонно разрушаются столпы космологии Аристотеля—Птолемея. Коперник помещает в центр мира вместо Земли Солнце; Тихо Браге — идейный противник Коперника — устраняет материальные сферы, которые, по старой космологии, вовлекали в свое движение планеты, а идею материального круга (или сферы) заменяет современной идеей орбиты; Кеплер предлагает математическую систематизацию открытий Коперника и завершает революционный переход от теории кругового движения планет («естественного» или «совершенного» в старой космологии) к теории эллиптического движения; Галилей показывает ошибочность различия физики земной и физики небесной, доказывая, что Луна имеет ту же природу, что и Земля, и формулирует принцип инерции; Ньютон в своей теории гравитации объединяет физику Галилея и физику Кеплера: действительно, с позиций механики можно сказать, что теории Галилея и Кеплера уже очень близки к отдельным результатам, полученным Ньютоном. Однако за те сто пятьдесят лет, которые отделяют Коперника от Ньютона, меняется не только образ мира. С этим изменением связано и изменение — также медленное, мучительное, но неуклонное —

Общая характеристика 147

представлений о человеке, о науке, о человеке науки, о научном поиске и научных институтах, об отношениях между наукой и обществом, между наукой и философией и между научным знанием и религиозной верой.

1. Земля, по Копернику, не центр вселенной, созданной Богом для человека, воспринимаемого как вершина творения, но небесное тело, как и другие. Если Земля больше не является особым продуктом творения, если она не отличается от других небесных тел, не может ли быть так, что люди обитают также и на других планетах? А если допустить это, то как быть с библейским сказанием о происхождении людей от Адама и Евы? Бог, который сошел на Землю, чтобы спасти людей, мог бы освободить и других, не землян? Подобные вопросы предупреждены уже открытием «дикой» Америки, открытием, которое — помимо того, что оно принесло с собой политические и экономические изменения, — породило неизбежные религиозные и антропологические проблемы западной культуры, поставив ее лицом к лицу с «опытом иных культур». И когда Бруно разорвет границы мира и сделает вселенную бесконечной, традиционная мысль окажется перед необходимостью найти новое местопребывание Бога.

2. Меняется образ мира, меняется образ человека, но постепенно меняется также и образ науки. Научная революция заключается не только в создании новых, отличных от предыдущих, теорий астрономической вселенной, динамики, человеческого тела или даже строения Земли. Научная революция — это одновременно революция представлений о знании, о науке. Наука — и это итог революции, который Галилей объяснит с чрезвычайной четкостью, — больше не является ни привилегированной интуицией отдельного мага или просвещенного астролога, ни комментарием к авторитету (Аристотелю), который все сказал. Наука отныне не дело «бумажного мира», она становится исследованием и раскрытием мира природы. Этот образ науки не возникает сразу, но выявляется постепенно из беспорядочного сплава концепций и идей, в котором сплетены мистицизм, герметизм, астрология, магия и особенно тематика неоплатонизма. Речь идет о действительно сложном процессе, который получает наиболее явный выход в обосновании Галилеем научного метода и, следовательно, в обретении наукой автономии от веры и философских концепций. Научный дискурс квалифицируется как таковой, когда формируется, как говорит Галилей, на основе «чувственного опыта» и «необходимых доказательств». «Опыт» Гали-

148 Научная революция

лея — это «эксперимент». Наука — это экспериментальная наука. В эксперименте ученые обретают истинные суждения о мире. И этот новый образ науки — возникший из теорий, систематически контролируемых с помощью эксперимента, — «был актом рождения типа знания, понимаемого как конструкция, доступная для усовершенствования, в результате сотрудничества умов. Появилась необходимость в специальном строгом языке, необходимом для ее выживания и развития, в собственных специфических институтах. Способность знания к росту не основывается на простом отказе от предыдущих теорий, но на их замене более широкими, логически более сильными, с потенциалом контролируемости».

3. Научная революция «открыла дорогу категориям, методам, институтам, способу мышления, связанным с феноменом, который мы стали называть современной наукой» (Паоло Росси).

Наиболее характерная черта научной революции заключается именно в методе: он требует, с одной

стороны, воображения и способности порождать гипотезы, с другой — общественного контроля за этими догадками. Наука по своей сути социальна именно благодаря методу. Идея методологически регулируемой и доступной общественному контролю науки требует новых научных институтов — академий, лабораторий, международных контактов (вспомним переписку ученых). Именно на экспериментальном методе базируется автономия науки; последняя открывает свои истины независимо от философии и от веры. Но такая независимость незамедлительно перерастает в столкновение, которое становится трагедией в «деле Галилея». Когда Коперник опубликовал свой труд «Об обращении небесных сфер», лютеранский теолог Андрей Осиадер поспешил написать в «Предисловии», что теория Коперника противоречит космологии Библии и должна рассматриваться не как истинное описание мира, а скорее как инструмент для прогнозов. Эту идею затем разовьет кардинал Беллармино, выступая против Галилея и Коперника. Лютер, Меланхтон и Кальвин резко выступят против теории Коперника. А Католическая Церковь после суда над Галилеем вынудит его отречься от своего учения. Здесь прослеживается столкновение двух миров, двух способов понимания действительности, науки и истины. Для Коперника, Кеплера и Галилея новая астрономическая теория — не чисто математическое допущение, не просто инструмент расчетов, полезный для усовершенствования календаря, а достоверное описание действительности, полученное с помощью метода, который не запрашивает гарантий извне. Теория Аристоте-

Общая характеристика 149

ля становится «псевдофилософией», но и Священное Писание отнюдь не информирует нас о мире; оно несет слово спасения, придающее смысл жизни.

4. Вместе с аристотелевской космологией оказываются в немилости и категории, принципы и эссенциалистские претензии аристотелевской философии. Галилей пишет: «Поиск сущности я считаю занятием суетным и невозможным, а затраченные усилия — в равной мере тщетными как в случае с удаленными небесными субстанциями, так и с ближайшими и элементарными; и мне кажется, что одинаково неведомы как субстанция Луны, так и Земли, как пятен на Солнце, так и обыкновенных облаков. <...> [Но] если тщетно искать субстанцию солнечных пятен, это еще не значит, что нами не могут быть исследованы некоторые их характеристики, например место, движение, форма, величина, непрозрачность, способность к изменению, их образование и исчезновение». Итак, наука, какой она становится в конце долгого процесса созревания, фиксирует внимание не на сути или субстанции вещей и явлений, но на характеристиках предметов и событий, которые могут быть объективно и, следовательно, публично проконтролированы и оценены. Начиная с Галилея наука намерена исследовать *не что, а как, не субстанцию, а функцию*.

5. Если новая наука отказалась от аристотелевской философии, то мы не должны думать, что она свободна от философских допущений. И сами творцы научной революции были связаны — различными способами — с прошлым, так, например, они обращаются к идеям Архимеда и Галена. Как герметическая, так и неоплатоновская мистика Солнца господствует в трудах Коперника, Кеплера, мы встречаем ее и у Гарвея. Идея Бога, Который с геометрическим расчетом воплощает в мире математический порядок, которому должен следовать ученый, имманентна эпохе научной революции и исследованиям Коперника, Кеплера или Галилея.

6. Следовательно, с определенной осторожностью можно утверждать, что неоплатонизм стал «философией» научной революции, во всяком случае — метафизическим допущением астрономической революции. Однако ситуация еще сложнее. Современные историографы (например, Э. Гарен, Фр. А. Йетс) указывают, приводя обширные данные, на явное присутствие магической и герметической традиций в этом процессе. Конечно, среди ученых будут и такие, как Бэкон или Бойль, которые со всей возможной резкостью обрушатся на магию и алхимию; вспомним Пьера Бейля,

150 Научная революция

который выступал против суеверий в астрологии. Тем не менее магия, алхимия и астрология неотъемлемы от процесса, именуемого научной революцией. То же можно сказать и о традиции, восходящей к Гермесу Трисмегисту (напомним, что *Corpus Hermeticum* переведен Марсилио Фичино), основы которой — параллелизм между макрокосмосом и микрокосмосом, космическая гармония и концепция вселенной как живого существа. В ходе научной революции некоторые из магических и герметических тем и идей, учитывая разный культурный контекст, в котором они живут и возобновляются, окажутся плодотворными для развития современной науки. Но это не всегда было возможным и не всегда имело место. В море идей не все они оказывались функциональными для развития современной науки. Так, например, если Коперник обращается к авторитету Гермеса Трисмегиста (равно как и к неоплатоновской философии) для оправдания своего гелиоцентризма, то Бэкон уже осуждает Парацельса (у которого, как мы увидим, немало заслуг) не столько за то, что тот пренебрегает опытом, сколько за то, что он замутил источники знания и обнажил человеческий ум. Но и астрологи бурно отреагировали на «новую систему мира».

Мир, благодаря открытиям Галилея, стал больше, и количество небесных тел неожиданно значительно возросло. Этот факт потряс основы астрологии. И астрологи восстали. Вот, например, письмо неаполитанского мецената Дж. Б. Мансо, друга делла Порта, к Паоло Бени, преподавателю греческого языка в Падуе, сообщившему о поразительных открытиях, сделанных Галилеем с помощью подозрительной трубы: «Пишу тебе также о жалобах, которые я выслушиваю от всех астрологов и от большинства врачей; они считают, что добавление стольких новых планет к уже известным губительно

для астрологии и большей части медицины, ибо распределение знаков Зодиака, основные свойства этих знаков, природные свойства неподвижных звезд, порядок временных указателей, влияние на жизнь людей, месяцы образования эмбриона, причины критических дней и тысяча других вещей, зависящих от семиричного числа планет, окажутся до основания разрушенными».

Действительно, постепенное утверждение коперниканской картины мира все более сужало пространство астрологии. Но астрология — это лишь один из моментов. Современная наука, независимая от религиозной веры, доступная общественному контролю, регулируемая с помощью метода, открытого для исправления и развития, со своим особым и ясным языком, со своими типичными институтами

Общая характеристика 151

действительно является результатом долгого и мучительного процесса, в котором взаимодействовали неоплатоническая мистика, герметическая традиция, магия, алхимия и астрология. Научная революция мало похожа на триумфальное шествие. И когда вычлняются и исследуются ее «рациональные» направления, следует постоянно помнить о ее возможных мистических, магических, герметических и оккультных ответвлениях.

Формирование нового типа знания, требующего союза науки и техники

В результате «научной революции» родился новый образ мира, с новыми религиозными и антропологическими проблемами. Вместе с тем возник новый образ науки — развивающейся автономно, социальной и доступной контролю. Чтобы это понять, следует изучить такие его компоненты, как герметическая традиция, алхимия, астрология и магия. Отвергнутые современной наукой, они, плохо ли, хорошо ли, — участвовали в ее зарождении как минимум на первых этапах ее развития.

Другая фундаментальная характеристика научной революции — формирование знания, которое, в отличие от предшествующего, средневекового, объединяет теорию и практику, науку и технику, создавая новый тип ученого: не средневекового философа, не гуманиста, не мага, астролога или даже ремесленника или художника Возрождения. Этот новый тип ученого, рожденный научной революцией, — больше не маг или астролог, владеющий частным знанием посвященных, и не университетский профессор, комментатор и интерпретатор текстов прошлого, это ученый нового типа, т. е. носитель того типа знания, который для обретения силы нуждается в постоянном контроле со стороны практики, опыта.

Научная революция порождает современного ученого-экспериментатора, сила которого — в эксперименте, становящемся все более строгим благодаря новым измерительным приборам, все более и более точным. Деятельность ученого нового типа часто протекает вне (а то направлена и против) старых структур знания, например университетов. «В XVI и XVII вв. университеты и монастыри уже более не являются, как это было в средневековье, единственными центрами культуры. Инженер или архитектор, проектирующий каналы, плотины, укрепительные сооружения, занимает равное или даже более

152 Научная революция

престижное положение, чем врач, придворный астроном, профессор университета.

Общественная роль художников, ремесленников, ученых разного типа в этот период существенным образом меняется (Паоло Росси). Прежде «свободные искусства» (интеллектуальный труд) отличались от «механических искусств». Последние считались «низкими», «презренными», предполагали использование ручного труда и контакт с материалом; их приравнивали к рабскому ручному труду. «Механические искусства» считались недостойными свободного человека. Но в ходе научной революции это противопоставление ослабевает: опыт нового ученого заключается в эксперименте, а эксперимент требует операций и измерений. Таким образом, новое знание опирается на союз теории и практики, который часто получает развитие в кооперации ученых, с одной стороны, и техников и мастеров высшего разряда (инженеров, художников, гидравликов, архитекторов и т. д.) — с другой. Все та же идея экспериментального знания, доступного общественному контролю, меняет и статус «механических искусств».

Ученые и ремесленники

Некоторые исследователи (например, Е. Зильсел) считают, что в XVI в. с развитием техники начала рушиться стена, которая со времен античности отделяла «свободные искусства» от «механических». Знание, социальное по характеру, зародилось поначалу среди специалистов (навигаторов, инженеров — создателей фортификационных сооружений, техников — мастеров пушечного дела, землемеров, архитекторов, художников и др.) и лишь затем стало «свободным искусством».

Контакт или, скорее, встреча знания научного и технического, ученого и ремесленника — факт научной революции. Но важна форма этого контакта. Были ли сами ремесленники инициаторами внедрения нового типа знания в среду тех, кто занимался «свободными искусствами»? Или общество — зарождающийся класс буржуазии — придало статус знания опыту специалистов высшего разряда? Вряд ли правы те, кто считает, что они вполне прояснили вопрос, охарактеризовав как «буржуа» любого человека, занимающегося интеллектуальным трудом, которому выпало жить в период времени, отделяющий Уильяма Оккама от Альберта Эйнштейна.

Общая характеристика 153

Поиски связи между теорией относительности Галилея, учением о вихрях Декарта или аксиомами движения Ньютона с социальными условиями и техническим развитием итальянского, французского или английского общества XVII в. малопродуктивны. Изобретение пороха и появление пушки не могут объяснить рождения теории динамики; потребности навигации или реформы календаря не могут служить основанием семи аксиом астрономии Коперника. Революционное новаторство теорий Галилея или Ньютона нельзя напрямую связать с посещением Галилеем арсенала Венеции и деятельностью Ньютона на Монетном дворе Лондона.

Здесь мы приближаемся к пониманию новой науки, в которой Галилей — типичный исследователь-практик и своего рода методолог-теоретик. Это наука ремесленника и инженера, *homo faber* Возрождения, «господина природы». На смену жизни созерцательной (*vita contemplativa*) приходит жизнь активная (*vita activa*). Этот тезис отстаивается, хотя и в очень разных смысловых контекстах, А. Лабортоньером и Эдгаром Зильселем. Существует и противоположная точка зрения: «Наука не есть создание инженеров и ремесленников», достижение ученых Кеплера, Галилея, Декарта и др. Этот тезис выдвигается А. Койре: «Новая баллистика изобретена не рабочими или артиллеристами, а скорее вопреки им. И Галилей осваивал свою профессию не в арсеналах и не на строительных верфях Венеции. Напротив, он научил рабочих. Естественно, учение Галилея и Декарта было очень важно для инженерных работ и решения технических задач; в результате оно произвело революционный переворот в технике; но своим созданием и развитием оно обязано теоретикам и философам, а не техникам и инженерам». Подчеркнув роль ремесленников в формировании науки, открытой для совершенствования (и потому прогрессивной) и труда поколений исследователей, «Зильсел уделил очень мало внимания тому факту, что сама идея утверждалась скорее как академическая» (А. Келлер). Во всяком случае, не техники арсенала открыли принцип инерции. Конечно, Галилей посещал арсенал, что ему «не раз помогло в ходе выяснения причин не только удивительных, но до поры скрытых и почти неожиданных». Технические детали, наблюдения за ходом рабочего процесса в арсенале помогли теоретическим поискам Галилея, но и ставили перед ним новые проблемы. Он пишет: «Иногда я испытывал растерянность и отчаяние, не в силах постичь какое-либо явление, оказавшееся очень далеким от всех моих представлений». Факт, что две линзы, совмещенные определенным образом, приближают

154 Научная революция

отдаленные предметы, был известен, но почему получается так, оптики понять не могли, не преуспел в этом и Галилей. Удалось это лишь Кеплеру: именно он понял законы функционирования линз. И не техники или рабочие, которые рыли колодцы, поняли, почему вода в насосах не поднималась выше 34 футов. Понадобился интеллект Торричелли, который сумел объяснить, что максимальная высота водяного столба в цилиндре 34 фута (10,36 м) связана с давлением атмосферы на поверхность колодца. А сколько навигаторов-практиков билось над объяснением природы приливов и отливов? И лишь Ньютон создал теорию приливов (начало ей положено Кеплером; Галилей же дал явлению объяснение ошибочное).

Итак, мы познакомились с двумя противоположными точками зрения на факт сближения техники и науки, ремесленника и ученого — явление, типичное для научной революции. Это сближение, даже можно сказать — слияние техники с познанием, составляет суть современной науки. Наука, базирующаяся на эксперименте, требует для проверки теории проведения испытаний с применением ручного труда и инструментов — знания, соединенного с технологией. Науку создали ученые. Но развивается она благодаря технологической базе, машинам и инструментам, которые составили естественную основу испытаний и вскрыли новые глубокие и перспективные проблемы. Не техники арсенала подсказали Галилею законы динамики, так же как не животноводы дали в руки Дарвину теорию эволюции, хотя Дарвин не раз беседовал с животноводами, а Галилей посещал арсенал. И это не безразличный для наших размышлений факт. Техник — это тот, кто знает что и часто знает *как*. Но лишь ученый знает *почему*. Пример из наших дней: электрик знает множество вещей о практике применения электрического тока и знает, как сделать электропроводку, но знает ли электрик, почему электрический ток действует именно так, а не иначе, знает ли что-либо о природе света?

Новая «форма знания» и новая «фигура ученого»

«Широкое поле для размышлений, — пишет Галилей в «Беседах о двух новых науках», — предоставляет наблюдательному уму практика в вашем знаменитом арсенале, господина венецианцы, и особенно в том, что касается механики; каждый инструмент и механизм постоянно используют разные мастера, среди которых... есть очень опытные и умнейшие люди». «Очень опытные и умнейшие люди»

Общая характеристика 155

открывают «труды Брунеллески, Гиберти, Пьеро делла Франческа, Леонардо, Челлини, Ломатцо, Леона Баттиста Альберти, Филарета, Франческо ди Джордже Мартини, книгу о военных машинах Вальтурио да Римини (напечатанную впервые в 1472 г.), трактат Дюрера о фортификационных сооружениях (1527), пиротехнику Бирингуччо (1540), труд по баллистике Никколо Тарталья (1537), трактаты по горной инженерии Георга Агриколы (1546 и 1556), О различных искусных машинах Агостино Рамелли (1588), трактаты по искусству навигации Уильяма Барлоу (1597) и Томаса Гарриота (1594), труд об отклонении магнитной стрелки бывшего моряка и конструктора компаса Роберта Нормана (1581) (Паоло Росси). Наука утверждается с помощью экспериментов. Эти последние

осуществляются на конкретном материале с помощью испытательных приборов, созданных вручную с использованием инструментов. Экспериментальная наука — форма знания, отличная от религиозного, метафизического, астрологического и магического, технического и ремесленного. Современная наука, какой она предстает к концу научной революции, больше не университетское знание, но она и не сводится к практике ремесленников. Объединив теорию с практикой, с одной стороны, она в союзе с дейтельностью делает подконтрольным и объединяющим труд разных людей, с другой стороны, углубляет познания в «механических искусствах» (в качестве испытательного полигона для теорий и практического применения теорий) и придает им новый статус, уже не социальный, а эпистемологический.

Зарождение, развитие и успехи новой формы знания идут рука об руку с новой фигурой ученого, или мыслителя, и новыми институтами, предназначенными для проверки получаемого знания. «Чтобы стать ученым, тогда не обязательно было знание латыни или математики, не требовалось и широкое знакомство с книгами или университетская кафедра. Публикация в Актах академий и участие в научных обществах были доступны всем — профессорам, экспериментаторам, ремесленникам, любопытствующим, дилетантам» (Паоло Росси).

Сложный процесс развития науки часто осуществляется вне стен университетов, чуждым доктринам новой философии — «механической» и «экспериментальной». Наука распространяется через книги, периодические издания, частные письма, деятельность научных обществ, но не через университетские курсы. Обсерватории, лаборатории, музеи, мастерские, дискуссионные клубы зарождаются вне,

156 Научная революция

а часто и вопреки университетам. И, однако, несмотря на этот разрыв, нельзя забывать о том, что связывало научную революцию с прошлым. Речь идет об обращении к авторам и текстам, актуальным для новой культурной перспективы: Евклиду, Архимеду, Витрувию, Герону и др.

Оформление научного инструментария и его использования

Тесная связь теории и практики, науки и техники порождает еще один очевидный феномен научной революции — быстрый рост и совершенствование инструментария (компаса, весов, механических часов, астролябий, печей и т. д.), типичного для предшествующих эпох: в XVII в. происходит «как бы неожиданно быстрая их модернизация» (Паоло Росси). В начале XVI в. весь инструментарий сводился к немногим предметам, связанным с астрономическими наблюдениями и топографическими открытиями, а в механике применялись рычаги и блоки. Теперь же, всего лишь за несколько десятилетий, появляются телескоп Галилея (1610); микроскоп Мальпиги (1660), Гука (1665) и ван Левенгука; циклоидальный маятник Гюйгенса (1673); в 1638 г. Кастелли дал описание воздушного термометра Галилея; в 1632 г. — водяного термометра Жана Рея, и в 1666 г. Магалотти изобретает спиртовой термометр; в 1643 г. появляется барометр Торричелли; в 1660 г. Роберт Бойль дает описание пневматического насоса.

Но более интересно в истории идей не просто перечисление инструментов (его можно продолжить), а то, что в ходе научной революции инструменты, предназначенные для опытов, становятся неотъемлемой частью научного знания. Не знание и рядом с ним — инструменты. Инструмент неразделен с теорией; он сам становится теорией. В рукописных заметках члена академии Чименто (Флоренция) Винченцо Вивiani читаем: «Спросить у Гонфиа (искусный стеклодув), какая из жидкостей наиболее подходяща для жара, т. е. для получения высокой температуры среды». Ниже мы узнаем о мужестве Галилея, которому удалось внедрить в науку, несмотря на многочисленные препоны, приспособление «презренных механиков» — подзорную трубу и использовать ее для научных целей, хотя вначале она служила целям практическим, в частности военным. Ньютон во введении к первому изданию «Начал» восстает против различия между «рациональной механикой» и «механикой практической», которое проводилось «древними».

Общая характеристика 157

Но углубимся немного в проблему инструментов и рассмотрим их роль в научной революции. Одна из наиболее важных задач, решаемых с помощью инструментов в период научной революции, по мнению ученых, — это усиление потенции и органов чувств. Галилей утверждает, что при использовании древних машин — рычага и наклонной плоскости — «наибольшее удобство из всех, которые нам предоставляют механические инструменты, — это усиление мощности при перемещении... как, например, в работе мельниц мы используем течение реки или силу лошади, чтобы достичь результата, невозможного даже при участии четырех или шести человек». Инструмент здесь выступает как помощник мускулам. Так, Галилей пишет: «Прекрасная штука эта подзорная труба, ведь заманчиво видеть тело Луны, удаленное от нас почти на шестьдесят земных полудиаметров, как если бы оно находилось всего на расстоянии двух единиц той же меры». Первое, что нужно сделать в отношении чувств, утверждает Гук, — это попытаться восполнить их слабость инструментами, т. е. добавить к естественным органам искусственные.

В других исследованиях — например, в работе А. Кромби — указывается, что некоторые «основанные на чувстве опыты» Галилея (как опыты по проверке закона гравитации) предполагают использование инструментов не для простого усиления возможностей органов чувств, а в качестве действенного средства корреляции величин, существенно различных (негомогенных и, следовательно, несопоставимых по канонам древней науки), — речь идет об отказе от старой пространственно-временной концепции (С. Д'Агостино).

Нельзя обойти молчанием тот факт, что использование оптических инструментов, таких как призма или тонкие металлические пластинки (например, в опытах Ньютона), позволяет характеризовать их не только как вспомогательное средство для увеличения возможностей органов чувств, но и как способ устранить обман зрения: «Выразительный пример мы имеем в ньютоновском использовании линзы для различения однородных (чистых) от неоднородных цветов, спектральный (чистый) зеленый получается от сочетания синего и желтого» (С. Д'Агостино). Проникая внутрь объектов (а не только обнаруживая большее количество объектов), инструмент гарантирует большую объективность по сравнению с чувствами и их свидетельствами.

Но на этом дело не заканчивается. В важной полемике Ньютона и Гука по поводу теории цветов и функционирования призмы выявляется другой аспект теории инструментов (который в современной физике обретает первостепенное значение) — проблема инструмен-

158 Научная революция

та — искажителя исследуемого объекта, в связи с чем возникает вопрос о возможности контроля. Гук оценил опыты Ньютона с призмой, отмечая их точность и изящество, но он отверг гипотезу о том, что белый цвет может иметь сложную природу, — во всяком случае, как единственно справедливую. Гук считал, что цвет не является исходной принадлежностью лучей. По его мнению, белый цвет — продукт движения частиц, проходящих через призму. А это означает, что рассеивание цветов — результат искажения, образуемого призмой. Теперь мы бы сказали, что «призма анализирует, поскольку модулирует» (С. Д'Агостино).

Итак, в ходе научной революции инструменты вторгаются в науку; научная революция санкционирует существование научных инструментов. Часть инструментов воспринимается как простые усилители возможностей наших чувств. Но одновременно с этим возникают другие проблемы: инструмента, противоположного чувствам, и инструмента — искажителя исследуемого объекта. Эти две последние проблемы при дальнейшем развитии физики возникнут вновь.

Научная революция и магико-герметическая традиция

Присутствие и отторжение магико-герметической традиции

Из всего сказанного вовсе не следует, что в рассматриваемый период магия и наука противостояли друг другу. Современная наука — ее образ, представленный Галилеем и укрепленный Ньютоном, — результат научной революции, в ходе которой, по мере того как набирает силу новая форма знания — современная наука, старая форма знания — магия — постепенно отделяется и порицается как псевдонаука и ложное знание. Неоплатоновская философия, герметизм, каббалистическая традиция, магия, астрология и алхимия, с одной стороны, и эмпирические теории и новые идеи знаний, которые прокладывают себе дорогу в этой культурной среде — с другой имеют такую связь, узлы которой развязываются медленно и с трудом. Идеи неоплатонизма лежат в основе революции в области астрономии, а магико-герметическая мысль оказала существенное влияние на выдающихся представителей научной революции. Коперник был не только астрономом, но и занимался медициной,

Научная революция и магико-герметическая традиция / 59

используя теорию влияния звезд. И невозможно отделить Коперника-медика и астролога от Коперника-астронома, действовавшего как истинный ученый. Отстаивая центральное положение Солнца во Вселенной, Коперник прибегает к авторитету Гермеса Трисмегиста, который называет Солнце «видимым Богом». В свою очередь Кеплер прекрасно знал *Corpus Hermeticum*; значительная часть труда ученого компилировала теорию эфемеридов. Перед второй женитьбой он не только прислушался к советам друзей, но и предварительно сверился со звездами. Его идея гармонии сфер пронизана неопифагорейским мистицизмом. В работе «Космографическая тайна» по поводу своего исследования «Числа, протяжения и периоды сфер» он пишет: «Удивительная гармония Солнца, неподвижных звезд и пространства, которые соответствуют Троице: Бога Отца, Бога Сына и Святого Духа — воодушевила меня на эту попытку». Учитель Кеплера Тихо Браге был убежден в том, что звезды оказывают влияние на ход вещей и на события человеческой жизни; как провозвестие мира и богатства он воспринимает появление новой звезды в 1572 г. Гороскопы Кеплера пользовались большой популярностью; Галилей также должен был составлять гороскопы для двора Медичи. Уильям Гарвей — ученый, открывший кровообращение, — во «Вступлении» к своему большому труду «О движении сердца» с жаром опровергает идею существования духов, которые руководят деятельностью организма («Обычно случается, что, когда глупые и невежественные люди не знают, как объяснить тот или иной факт, они тут же обращаются к духам, считая их причиной и творцами всего и выводя на сцену в заключение всех странных историй, как *Deus ex machina* у рифмоплетов»). Но в то же время, в подражание солярной концепции неоплатоновской и герметической традиции, пишет, что «сердце может... быть названо основой жизни и Солнцем микрокосма, подобно тому, как Солнце может быть названо сердцем мира». Герметизм и алхимия получили отражение и в размышлениях Ньютона.

Итак, присутствие неоплатоновской и неопифагорейской традиции, герметического мышления и магической традиции в процессе научной революции является неопровержимым фактом. И хотя некоторые из этих идей сыграли значительную роль в зарождении науки (вспомним о Боге-архитекторе в неоплатонизме; о роли природы в учении пифагорейцев; о неоплатоновском и герметическом культе

Солнца; о кеплеровской идее гармонии сфер; о теории заразных болезней Фракасторо; о концепции человеческого тела как химичес-

160 Научная революция

кой системы или о специфических особенностях болезней и соответствующих средствах лечения, отстаиваемых во врачебной химии Парацельса, и т. д.), по мере развития научной революции в ее практическом и теоретическом аспектах единственная форма знания — современная наука последовательно отторгает, критикует и вытесняет магическое мышление. В то время как магическое мышление возвращается в водовороте «темных загадок», Кеплер стремится «вывести на свет разума все сокрытое». Неясность, считает он, — характерная черта рассуждений алхимиков, последователей Гермеса Трисмегиста и Парацельса, тогда как мысль математиков требует ясности. Против Парацельса выступает и Бойль. И хотя в обязанности Галилея входило составление гороскопов, в своих сочинениях он абсолютно чужд магического мышления. То же можно сказать и о Декарте. Резкие нападки на астрологию содержатся в труде Пьера Бейля (1647 —1706) «Размышления о комете» (1682). Он пишет: «Я утверждаю: предсказания, сделанные на основании движения комет, не опираясь ни на что, кроме астрологии, чрезвычайно смешны. <...> Помня все, что я уже сказал по поводу свободы человека (и чего уже достаточно для решения нашей проблемы), как можно вообразить, будто комета является причиной войн, разразившихся год или два спустя после того, как она исчезла? Как это может быть, чтобы кометы явились причиной огромного количества событий, которые отмечаются в ходе долгой войны? Разве не известно, что перехват одного письма может разрушить весь план военной кампании? Что исполнение приказа на час позже, чем требуется, может разрушить с таким трудом выработанные проекты? Что смерть одного человека может изменить всю ситуацию и что иногда из-за какой-нибудь ерунды, случайности проигрываются битвы, вслед за чем тянется целая цепь несчастий? Как можно считать, что частицы кометы, кружась в воздухе, порождают все эти явления?» Законы астрологии, по мнению Бейля, просто «жалки». Суровой была критика магического мышления и со стороны Бэкона. По Бэкону, «методы и приемы механических искусств, характер их развития создают модель новой культуры». Наука возникла из индивидуальных вкладов в нее; присоединенные к интеллектуальному наследию человечества, они служат его успеху и процветанию. Поэтому Бэкон не осуждает «возвышенные» цели магии, астрологии и алхимии, но решительно отвергает идеал невозпроизводимого и тем самым недоступного опытному контролю знания как необоснованного и нечеткого. Неконтролируемой гениальности Бэкон противопоставляет

Научная революция и магико-герметическая традиция 161

публичность знания; одинокому ученому — научное сообщество, которое действует в соответствии с общепринятыми правилами; нечеткости — ясность; поспешному синтезу — осторожность и терпеливый контроль. «Этот образ науки и вытекающую из него этику разделяли основатели современной науки — Бойль и Ньютон, Декарт и Галилей, Гук и Борелли. Но логическая строгость, общедоступность методов и результатов, стремление к ясности были далеко не очевидными ценностями и часто формировали альтернативу реальной культуре» (Паоло Росси).

Характеристики астрологии и магии

В контексте идей XVI в. сложно отделить одну научную дисциплину от любой другой. Нет четкой грани между комплексом научных дисциплин, с одной стороны, и умозрительными магико-астрологическими рассуждениями — с другой. Магия и медицина, алхимия и естественные науки и даже астрология и астрономия взаимодействуют в тесном симбиозе. Исследовательская практика, в наши дни оцениваемая в теоретико-эпистемологическом плане как совершенно разная, переплеталась самым невероятным и запутанным образом. Поэтому нет ничего удивительного в том, что многие ученые той эпохи свободно переходили от исследований, которые мы определяем как научные, к совершенно иному типу деятельности, по современным критериям — ненаучному. В период Возрождения, связывающий средние века с Новым временем, имеют большое хождение идеи, пришедшие из прошлого, берущие начало из неоплатонизма, каббалы, герметизма, магии и астрологии. Современная историография рассматривает эти идеи как неотъемлемую принадлежность периода научной революции, когда любая отрасль знания или совокупность теорий (в современном смысле слова) имела своего двойника в среде оккультных наук. Конечно, одним из наиболее важных итогов научной революции является постепенное (но в некотором смысле — неполное и неокончательное) вытеснение идей магии, герметизма и астрологии из научного обихода. Вопрос в другом: сформировалась ли бы современная наука, не пройдя этапа «уничтожения» результатов развития этих идей в средневековом обществе? Ниже мы увидим, что революция в области астрономии получила свое философское обоснование в платонизме и неоплатонизме. А разве не была полезной и плодотворной для науки программа Парацельса, который рассматривал человеческое тело как химическую систему?

162 Научная революция

Всегда ли ненаучные, «абсурдные» фантазии и то, что «носится в воздухе», представляют препятствие для развития науки? Существуют и такие ненаучные идеи, которые оказываются плодотворными для науки, положительно влияют на ее развитие. И хотя современная наука отличается четкостью и ясностью языка и поддается контролю, это не исключает того, что некоторые смутные идеи могли оказаться полезными при зарождении ряда научных теорий. У этого смещения идей есть свои заслуги, и наоборот, иногда ясность оказывается последним прибежищем тех, кому нечего сказать.

«Укажите мне народ, у которого искусство врачевания на начальном этапе развития не связано с магией и колдовством, — пишет американский философ конца XIX в. Чарльз С. Пирс (*Peirce*), — и я вам скажу, что этот народ лишен каких-либо способностей к научному развитию».

1. Зародившаяся у египтян и халдеев астрология была для людей XV и XVI вв. наукой, истинным знанием. С самой древности астрология и астрономия тесно связаны. Птолемей — автор не только знаменитого, пользовавшегося огромной популярностью трактата по астрономии «Альмагест», но и трактата по астрологии «Четверокнижие» (*Tetrabiblion*). Он был убежден, что «небо оказывает определенное влияние на все, что ни есть на Земле». Тесная связь между астрологией и астрономией, берущая начало в античности, проходящая через средневековье, сохраняется и в период Гуманизма и Возрождения, а иногда и в более позднее время. Астролог — это тот, кто, наблюдая за звездами, составляет «эфemerиды», т. е. таблицы, в которых обозначено расположение планет день за днем. Опираясь на них, астролог трактует «основы рождения», т. е. определяет, какие звезды были наиболее близки к человеку в день, когда он родился, с тем чтобы затем установить их положительное или отрицательное влияние на человека, составив его гороскоп. Заметим в скобках, что отсюда берет начало современный термин «влияние». В XV и XVI вв. была популярна так называемая судебная астрология, т. е. астрология, которая по звездам судила-рядила людей и события. Астролог по соединениям звезд определял здоровье и судьбу людей, а также погоду, народные волнения, судьбу правителей, политические и религиозные события, будущие войны. Не было правителя или другого важного лица, которое не имело бы при дворе собственного астролога. Позже к астрологии присоединяются другие искусства предсказания, например физиогномика. Цицерон в трактате «О Судьбе» (V, 10) говорит о физиогномисте Зопире,

Рейхлин и Агриппа 163

который мог определять характер человека путем обследования его тела, и особенно глаз, лба и лица. В эпоху Возрождения это искусство получило широкое распространение и применялось с большим успехом. В 1580 г. Джован Баттиста делла Порта опубликовал книгу «О человеческой физиогномике». Физиогномика процветала вплоть до XVIII в. (вспомним о Лафатере), ее следы можно обнаружить и в наши дни. Другие формы предсказания, также получившие значительное распространение, — хиромантия (предсказание будущего человека по линиям его руки) и метопоскопия (угадывание будущего по морщинам на лбу).

2. Параллелизм между макрокосмосом и микрокосмосом, концепция вселенной как живого существа суть герметического мышления, развитию которого способствовал Марсилио Фичино своим переводом *Corpus Hermeticum*. Согласно этому учению, безусловным считается влияние небесных явлений на земные, на события человеческой жизни. Но поскольку Вселенная — живое существо, в котором все части взаимосвязаны и ощущают друг друга, каждое действие и вмешательство человека дает свой эффект и имеет свои последствия. Таким образом, если астрология — наука, предвидящая ход событий, то магия изучает вмешательства в ход вещей, человеческую жизнь и различные события с целью господствовать, управлять и трансформировать действительность по своему усмотрению. Магия — это знание способов действий человека, имеющих целью направить события в нужное русло. Поэтому она выглядит как наука, слитая воедино с астрологическим знанием: астрология указывает на ход событий (желательных или нежелательных), а магия предлагает инструменты вмешательства в ход событий. Магия вмешивается, с целью изменений, в события, «написанные на небе», которые прочла астрология. Очевидно, что вмешательство в ход событий предполагает их понимание. Этим объясняется высокое положение и большой авторитет астролога-мага, «ученого, который повелевает звездами».

И. Рейхлин и каббалистическая традиция; Агриппа: «белая магия» и «черная магия»

С каббалой связан первый среди наиболее интересных магов, немец Иоганн Рейхлин (1455—1522). Каббала (т. е. традиция) — это мистическая доктрина в еврейской теологии, которая посредством сложной, детально разработанной системы символов представляет

164 Научная революция

явления человеческой жизни как отражение деяний Бога. Рейхлин (или Капнион: так он переделал свое имя на греческий лад) познакомился в Италии с Пико делла Мирандолой. По-видимому, Пико приобщил его к занятиям каббалистикой. Преподаватель греческого языка в Тюбингене, Рейхлин видит непосредственное божественное откровение: Каббала — наука о божественном. Рейхлин утверждает: «Каббала — это символическая теология, в которой не только буквы и имена, но и сами вещи являются знаками вещей». Знание этих символов становится возможным благодаря искусству каббалистики; вознося того, кто им занимается, к сверхчувственному миру, от коего зависит все чувственное, оно наделяет способностью творить чудеса. «Каббалист, — пишет Рейхлин в работе «Капнион, или О божественном слове» — это тауматург (чудотворец), который, если обладает сильной верой, способен творить чудеса именем Иисуса».

Для Корнелия Агриппы Неттесгейма, врача, астролога, философа и алхимика (родился в Кёльне в 1486 г. и умер в Гренобле в 1535 г.), части Вселенной находятся во взаимосвязи, осуществляемой посредством силы, которая одухотворяет мир. Как натянутая струна вибрирует вся, если прикоснуться к одному ее концу, так вселенная, пишет Агриппа в своем труде «Об оккультной философии», если

прикоснуться к ней в одном из ее концов, отдается эхом в другом. Согласно учению каббалы, человек находится в центре трех миров, а по мнению Пико и Рейхлина, — это соответственно мир элементов, небесный мир и мир интеллигибельный. Человек как микрокосм осознает духовную силу, которая пронизывает и объединяет мир, и пользуется ею, чтобы творить чудеса. В этом заключается магия — «наиболее совершенная наука». Она делает человека господином скрытых сил, которые действуют во Вселенной. Магия охватывает все три мира — мир элементов, небесный мир и интеллигибельный. В связи с этим Агриппа ведет речь и о трех типах магии. Первый тип — естественная магия: она творит чудеса, опираясь на знание тайных сил, одухотворяющих материальные тела. Второй тип — небесная магия: она заключается в знании и контроле за влиянием звезд. Третий тип — религиозная, или церемониальная, магия, назначение которой — держать под контролем демонические силы. Естественная и небесная магии называются «белой» магией. Религиозная, или церемониальная, магия именуется «черной» магией, или некромантией. Для Агриппы «основа и ключ ко всем магическим действиям» — «возвышение» человека, отделе-

Парацельс 165

ние его от плоти и чувств и вознесение, посредством внезапного озарения, к божественной силе, дающей возможность познать таинства. Познание должно оставаться в тайне: маг не должен никому открывать «ни места, ни времени, ни преследуемой цели». Прозревший мудрец не должен общаться с глупцами, следовательно, как пишет Агриппа, «мы использовали прием, отсекающий глупца, и, наоборот, доступный для озаренного ума». Идеал знания для Агриппы — не общественное знание, ясное и доступное контролю, а частное, скрытое, тайное, не имеющее четкого метода и строгого языка, которые известны всему обществу. Таким образом, этот идеал знания очень далек и весьма отличается от современной науки. В последние годы жизни Агриппа в своей работе «О тщете и недостоверности знаний» (1527) высказался в пользу веры, а за два года до смерти повторил публикацию своего сочинения «Об оккультной философии».

Ятрохимическая программа Парацельса

Самым ярким магом был, конечно, Парацельс (1493—1541). Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм, сын врача и сам врач, так изменил свое имя: Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст Парацельс. Он взял имя Парацельс, явно намекая на имя римского врача Цельса. В 1514 г. он работал на шахтах и в металлургических мастерских Сигизмунда Фуггера, немецкого банкира и алхимика. Он изучал медицину в Базеле, после чего в течение двух лет там же преподавал. Уже в ходе преподавания становится очевидным его разрыв с традицией: он читал свои курсы на немецком языке, а не на латыни; приглашал на свои лекции фармацевтов, цирюльников и хирургов Базеля. Лютер сжег папскую буллу, а Парацельс начал свою преподавательскую деятельность с того, что сжег книги двух медицинских авторитетов — Галена и Авиценны; за это его прозвали «Лютером в химии». Парацельс был также большим путешественником; велика и его слава ярого полемиста: он с легкостью и быстро вовлекался в споры и часто являлся их инициатором.

По Парацельсу, алхимия призвана изучать способы перехода природных металлов в продукты, полезные для человечества. Он не считал, что с помощью алхимии можно получить золото или серебро; по его мнению, это наука о трансформациях. Его представления об алхимии «включали всевозможные химические или биохимические технологии. Литейщик, который превращал минералы в металлы, в его глазах был алхимиком, равно как повар и пекарь,

166 Научная революция

приготавливающие пищу из мяса и зерна» (С. Ф. Масон). Проявляя интерес к натуральной магии, Парацельс провел реконструкцию в медицине. Он отверг теорию, согласно которой здоровье или болезнь зависели от сбалансированности или разбалансировки четырех основных «жидкостей», и предложил другую, по которой человеческое тело — это химическая система, и в ней основную роль играют два традиционных элемента алхимиков — сера и ртуть, к ним Парацельс добавляет третий — соль. Ртуть — элемент, общий для всех металлов, сера — основной элемент всех горючих веществ, а соль является залогом устойчивости и сопротивляемости огню. Болезни возникают из-за нарушения баланса между этими химическими элементами, а не «жидкостями», о которых твердили последователи Галена. По мнению Парацельса, здоровье может быть восстановлено с помощью медикаментов минерального, а не органического происхождения. (Вспомним, что еще в 1618 г. в первой лондонской фармакопее перечисляются среди лекарств, предназначенных для приема внутрь, желчь, кровь, древесные клопы, петушиные гребешки.)

Итак, с деятельностью Парацельса зародилась и получила развитие ятрохимия (*iatros* — врач), которой удалось достичь больших успехов, хотя, конечно, ее объяснения, если взглянуть на них с точки зрения современной науки, выглядят просто фантастическими. Так, например, основываясь на том, что железо ассоциируется с красной планетой Марс и с Марсом — богом войны, который весь в крови и железе, они с успехом применяли (а сегодня мы имеем уже научное обоснование этого) соли железа для лечения больных анемией. В медицинской науке Парацельса смешиваются элементы теологии, философии, астрологии и алхимии, но главным для будущего развития является то, что от взаимодействия идей Парацельса рождается программа исследований, основанных на идее: человеческое тело — это химическая система. Перейти от одной системы идей к другой — не выстрелить из пистолета; обычно это медленный и мучительный переход. Хорошая идея требует времени, чтобы

вырасти и укрепиться. В конце концов ятрохимические идеи Парацельса оказались более плодотворными и полезными для науки, нежели те, что составляли теорию «жидкостей». Парацельс считал себя революционером, восстановившим доктрину Гиппократов в ее чистоте, а врачи, отстаивающие идеи Галена, по его мнению, «полные невежды относительно великих секретов природы, которые в эти благословенные дни были мне открыты свыше». Современный эпи-

Фракасторо, Кардано, делла Порта 167

стемолог Пауль К. Фейерабенд так написал о революционной программе Парацельса: «Новаторы типа Парацельса вернулись к более ранним идеям и усовершенствовали медицину. Наука обогащается ими с помощью ненаучных методов и результатов, в то время как методы, которые часто рассматривались как важные составные части науки, потихоньку отстраняются». Следующей интересной идеей, вошедшей в ятрохимическую программу Парацельса, была идея о том, что болезни — специфические процессы, против которых действительны средства, также специфические. Эта идея порывала с традицией, в соответствии с которой применялись лечебные средства, как считалось, годные против всех болезней, с множеством элементов. Парацельс практиковал применение специфических лекарств против специфических болезней. И в этом случае, хотя сама идея специфичности болезней и лечебных средств впоследствии одержит победу, сложно принять объяснение Парацельса. Болезнь специфична, потому что каждое существо, все существующее в природе, — автономно; ибо Бог, создавая все из ничего, в виде семян, «с самого начала задал им определенные функции и дал свое предназначение». Любая вещь развивается «в то, что она уже есть сама по себе». Сила, заключенная в разных семенах и стимулирующая их рост, названа Парацельсом «Архео». Архео — разновидность материализованной аристотелевской формы, организующее жизненное начало материи, и Парацельс сравнивает его с действием полироли: «Мы были сформированы Богом в трех субстанциях, а затем отполированы жизнью». Как хорошо видно, идея специфичности болезней и соответствующих средств лечения соседствует с объяснением, с точки зрения современной науки, весьма далеким от научного. Как часто случается в истории науки, метафизическая идея оказалась нерадивой матерью (гипотеза вне контроля) хороших детей (контролируемых теорий). Таким образом, Парацельс остается магом, но его магия содержит «положительные» познавательные перспективы: его ятрохимия стремится проникнуть в тайны природы; в то же время она имеет целью искусно дополнить их.

Три итальянских «мага»: Фракасторо, Кардано, делла Порта

Джероламо Фракасторо (1478—1553) был врачом, астрономом и поэтом. Родом из знатной семьи, он провел всю жизнь на своей вилле в Вероне. Студентом в Падуе он познакомился и подружился с Коперником. В работе «О симпатии и антипатии» Фракасторо

168 Научная революция

отстаивал идею взаимовлияния: притягивания схожего и отталкивания несхожего. По его мнению, отношения между вещами устанавливаются потоками атомов, поскольку никакое действие не может осуществиться без контакта. В 1495 г., во время осады Неаполя Карлом VIII, появилась новая зараза — сифилис (люэс). Говорили, болезнь была завезена в Испанию Колумбом, а испанцы затем перенесли ее в Неаполь. В Неаполе ее узнали французы, назвав болезнь «неаполитанской», в то время как среди испанцев она считалась «французской». Термин «сифилис» впервые был использован Фракастором. В 1530 г. он публикует поэму «Сифилис, или Французская болезнь». Мифологический персонаж, пастух Сифил, прогневал богов, которые наказали его заразной и отвратительной болезнью. Поэма не имеет сюжета, и фигура Сифила — только удобный предлог, позволяющий описать люэс и лечение болезни с помощью руги и гуайявы, или священного дерева, привезенного из Америки вместе с болезнью. Фракасторо занимался не только сифилисом; ему удалось также описать сыпной тиф. В 1546 г. он опубликовал свой шедевр в области медицины «О контагии», в котором описаны три способа передачи инфекции: путем прямого контакта, «возбудителями» (например, через одежду) и на расстоянии (каковы, по его мнению, оспа или чума). Изложенная в русле некоей философской традиции (в основном, эмпедокловой), эта работа «потрясающе современна, и хотя в ту эпоху еще не знали о существовании микробов, Фракасторо допускает существование невидимых частиц, или «семян болезни, которые быстро размножаются и производят себе подобных». Прошли века, прежде чем столь прозорливая идея получила дальнейшее развитие, но это не мешает считать Фракастором основателем современной эпидемиологии» (D. Guthrie).

Заслуживает упоминания и другой врач-маг, Джероламо Кардано Он родился в Павии в 1501 г., преподавал медицину в Падуе и Милане, умер в Риме в 1576 г. Кроме автобиографии («О своей жизни»), оставил нам различные сочинения, среди которых особо выделяются «О тонкости» (*De subtilitate*, 1547), «О многообразии вещей» (*De varietate rerum*) и «Тайны вечности» (*Arcana aeternitatis*). Это «малосвязанные между собой сочинения, богатые отступлениями; нечто вроде энциклопедий, лишенных какого-либо объединяющего плана» (Н. Аббаньяно). Кардано был весьма плодовитым писателем, как о том свидетельствует полное собрание сочинений (*Opera omnia*) в десяти томах, напечатанных очень убористо. В своем трактате по алгебре «Великое искусство» (1545) он излагает метод ре-

Фракасторо, Кардано, делла Порта 169

шения уравнений третьей степени, на самом деле открытый его соперником Тартальей. Знаменитый математик, Кардано спустя тринадцать лет после «Великого искусства» публикует книгу иного рода, о метопахоскопии — толковании морщин на лбу. Большой популярностью пользовалось его сочинение «О

тонкости», охарактеризованное современными исследователями как разновидность «энциклопедии домашнего хозяйства»; в ней можно найти краткую информацию обо всем: как ставить метки на домашнем белье или поднять затонувший корабль, как различать грибы; о происхождении гор, о сигнализации с помощью факелов и об универсальном соединении, известном как «карданное соединение». А его автобиография и сегодня читается с живым интересом. Кардано предстает в ней как исключительный человек со сверхъестественными способностями, он на голову выше всех смертных; все события жизни в его описании необычны и сопровождаются чудесами. Кардано придает большое значение снам и другим предупредительным знакам. «Его жизнь — одна из наиболее необычных. Впадая из одной крайности в другую, из противоречия в противоречие, он соединял возвышенную мудрость и невероятную нелепость».

Несчастливое детство и суровая юность, борьба с бедностью, унылая жизнь сельского врача, университет, открытия в области математики, известность, казнь сына, осужденного за убийство, старость в Риме, папская пенсия и многое другое описаны Кардано в книге «О моей жизни» (1575). Она заслуженно находится в одном ряду с такими выдающимися документами, как, например, автобиография Бенвенуто Челлини. Вот фрагменты из этой знаменитой книги. «В течение многих лет я отдавал всего себя двум играм: более сорока лет — шахматам и около двадцати пяти — игре в кости, и в течение этих лет, я не стесняюсь сказать об этом, я играл каждый день». Он добавляет, что посвятил специальную книгу шахматам, в которой, по его словам, «раскрыл много значительных проблем». Оценка человека пессимистична. «Если заглянуть в душу, признаемся, разве есть ли животное более коварное, лживое, опасное, нежели человек?»

После казни сына Кардано не находил покоя, повсюду видел врагов и заговоры. «В 1560 г., в мае, страдая из-за смерти моего сына, я постепенно потерял сон. <...> Тогда я стал молить Бога сжалиться надо мной: из-за постоянной бессонницы я едва не умер или не сошел с ума. <...> Я молил Его послать мне смерть — то, что позволено всем людям, и лег в постель». Заснув, Кардано услышал

170 Научная революция

повеление поднести ко рту изумруд, который он носил на шее. Он проделал, что ему было велено, и сразу прошли скорбь и болезненное воспоминание. И так было каждый раз, как только он подносил ко рту изумруд; но, рассказывает он, «когда занимался делами и не мог прибегнуть к помощи изумруда, я мучился от испытываемой скорби до смертного пота». Кардано рассказывает также, как он изучил чудесным образом латинский, греческий, французский и испанский языки; он говорит, что какой-то шум в ушах предупреждал его, если кто-то затевал против него козни; он пишет также: «Среди природных явлений, которым я был свидетелем, первым и наиболее выдающимся явилось то, что я родился в эпоху, когда впервые познан весь мир».

Прославленный врач Кардано в 1552 г. приехал в Шотландию для врачебных консультаций. Астму архиепископа Гамильтона он вылечил исключительно современными методами и достиг блестящих результатов, так что епископ после этого прожил еще двадцать лет, пока его не казнили за предательство. В Париже Кардано познакомился с врачом Жаном Фернелем (которого Гарвей подвергнет критике за теорию органических духов) и анатомом Сильвиусом; с натуралистом Конрадом Гензером он познакомился в Цюрихе; в Лондоне его талант оценил король Эдуард VI.

В книге наставлений, написанной Кардано для своих сыновей, приведены следующие советы. «Не говорите с другими людьми о вас самих, о ваших детях, о вашей жене». «Не выбирайте себе в попутчики незнакомых людей, говоря с нечестным человеком, смотрите ему прямо в лицо и на руки». Против такого идеала знания (знания новообращенных, полного разных чудес) и самого ученого выступит Бэкон, который назовет Кардано пауком, Парацельса — чудовищем, коллекционирующим призраков, а Агриппу — бездарным шутком.

Джованни Баттиста делла Порта (1535—1615) из Неаполя занимался проблемами оптики — этим вопросам посвящена его работа «О рефракции». Его перу принадлежит также удивительная книга «Естественная магия, или О чудесах естественных вещей» (1558). Автор различает дьявольскую магию (действия нечистой силы) и естественную магию — совершенство мудрости, наивысшая точка натурфилософии. «Естественная магия» — «странная книга, в ней с привлечением мириады физических и природных элементов описываются многочисленные фокусы, ошеломляющие читателя» (В. Ронки). Представление об этой книге, которая имела двадцать три

Николай Коперник 171

издания в латинском оригинале, десять итальянских переводов, восемь французских, а также испанские, голландские и даже арабские переводы, дают названия ее двадцати глав: 1) причины вещей; 2) скрещивание животных; 3) способы получения новых растений; 4) ведение домашнего хозяйства; 5) превращения металлов; 6) подделка драгоценных камней; 7) чудеса магнита; 8) медицинские эксперименты; 9) женская косметика; 10) дистилляции; 11) мази; 12) фейерверк; 13) обработка железа; 14) кулинария; 15) охота; 16) шифровальные коды; 17) оптические образы; 18) механика; 19) аэрология (о пневматических инструментах); 20) разное (хаос). Иными словами, настоящая энциклопедия. «Он был ведом страстью к познанию, о которой никогда не забывал. Традиция давала толчок его исследованиям и выбору тем, несмотря на недоверие, которое вызывала его деятельность. <...> Занимаясь наукой, он держал в памяти множество вещей, полезное и избыточное, абсолютно верное и очень приблизительное, магию и опыты Архимеда, его ждал успех у публики и суд инквизиции. <...> Много из того, что он открыл, исчезнет при рациональном обобщении современной наукой. <...> Делла Порта явился в театр

нашей жизни, страданий и смерти с опозданием. И хотя он не поспел за развитием науки того времени, его творчество интересно для нас, среди прочего, и своей архаичностью» (Л. Мураро).

Николай Коперник и новая парадигма гелиоцентрической теории

Философское значение «коперниканской революции»

«Пока Земля оставалась неподвижной, оставалась неподвижной и астрономия» — так сказал по поводу Коперника Георг Лихтенберг. Действительно, расположив в центре мира Солнце вместо Земли и заставив Землю вращаться вокруг Солнца, а не наоборот, Коперник вновь привел в движение астрономическую науку. Но когда Ньютон, спустя 150 лет после Коперника, придал физике форму, которую мы именуем «классической физикой», от учения Коперника почти ничего — за исключением той идеи, что Солнце находится в центре Вселенной, — не осталось. Кеплер хотя и называет себя

172 Научная революция

Николай Коперник



последователем Коперника, публикует в 1609 г. «Новую астрономию», а ведь не прошло еще и шестидесяти лет после написания Коперником работы «Об обращениях». «Но развитие астрономии уже оставило во мраке прошлого круговые орбиты, которым Коперник посвятил всю свою жизнь.

Стало ясно, что планеты движутся по эллиптическим орбитам. Открытия следуют с невероятной скоростью одно за другим. Замкнутый мир Коперника, хотя и обширнейший, сменяется безграничной Вселенной; выявляется динамический элемент в описании небесных тел, которые уже больше не считаются неподвижными благодаря их сферической форме. По истечении полутора веков система Ньютона, завершающая этап пути, открытого перед астрономией Коперником, имеет, с точки зрения содержания, уже очень мало общего с его системой — может быть, только гелиоцентризм» (Ф. Бароне). «Главное в коперниканской революции... это реформа основных понятий астрономии» (Т. Кун), но значение работы Коперника «Об обращениях» выходит далеко за рамки технической реформы в астрономии. Устранив Землю из центра Вселенной, Коперник изменил также и место человека в космосе. Революция в астрономии повлекла за собой революцию в философии: «Люди, открывшие, что их земное жилище — лишь планета, которая вращается вокруг одной из миллиардов звезд, оценивали свое место в космической схеме совершенно иначе, нежели их предшественники, считавшие Землю единственным центром божественного творения» (Т. Кун). Изменив представление о положении Земли, Коперник удалил человека из центра вселенной.

Николай Коперник 173

«Его учение о планетах, — пишет Кун (в известной книге «Коперниканская революция», 1957), — и связанная с ним концепция вселенной с центром-Солнцем служили инструментами перехода от средневекового общества к современному, поскольку они определяли... отношение человека со вселенной и Богом.

Теория Коперника, сформулированная на высоком математическом уровне, стала фокусом ужасных противоречий в области религии, философии, которые в последующие два века, вслед за открытием Америки, определили направление европейской мысли». Коротко: коперниканская революция была революцией идей, трансформацией устаревших, но почитаемых представлений о человеке, его отношении к Вселенной и месте в ней. Сегодня «ничто не кажется нам столь далеким от нашей науки,

как видение мира Николаем Коперником, хотя без концепции Коперника ее никогда бы не было» (А. Койре). Как не было бы, говоря словами Антонио Банфи, и «коперникаиского человека», т. е. человека, «освободившегося от иллюзии, что он находится в центре вселенной, и заодно от многих других мифов, которыми было пронизано его сознание» (Ф. Бароне). Вот почему Коперник и сегодня олицетворяет радикальное и революционное обновление. При упоминании о любом значимом изменении и сегодня употребляют выражение «коперниканская революция». Когда Кант анализировал глубокие изменения, осуществленные им в области теории познания, он назвал их «коперниканской революцией».

Николай Коперник: формирование ученого

Николай Коперник родился в Торуні (польский городок на берегу реки Вислы, немецкое название — Торн, в Померании) 19 февраля 1473 г. Николай имел брата Андрея, каноника в Вармии (умер до 1518 г.), и двух сестер — Барбару (ставшую монахиней в бенедиктинском монастыре в Хелме) и Катерину (вышедшую замуж за купца из Торуні, у нее было пятеро детей, о которых Николай заботился до конца своей жизни). Осенью 1491 г., за год до открытия Америки, Николай был зачислен в Ягеллонский университет в Кракове, на факультет искусств, о чем свидетельствует запись в регистрационной книге: «Николай, сын Николая из Торуні».

В Кракове он остается до середины 1495 г. и занимается «под руководством Войцеха из Брудзева, Войцеха из Шамотуля, Яна из Глогува и других знаменитых представителей польской астрономической школы» (С. Вардеска). В Кракове он изучает геометрию,

174 Научная революция

тригонометрию, астрономические вычисления и теоретические основы астрономии. Об этом свидетельствуют и книги, которые он приобрел в этот период и которые сохранились до наших дней: «Начала» Евклида в венецианском издании 1482 г.; «Астрология» Абенрагеля, опубликованная в 1485 г.; «Альфонсинские таблицы» (таблицы движения планет, разработанные по распоряжению Альфонса X — короля Леона и Кастилии в XIII в.), изданные в 1492 г.; «Таблицы направлений и проекций» И. Мюллера Регионотана в издании 1490 г. Теоретические основы астрономии в Кракове, как и в других университетах Европы, преподавались двумя способами — в зависимости от того, велось ли преподавание естественниками, физиками-космологами или математиками, астрономами, занятыми расчетами положения небесных тел и прогнозами погоды посредством наблюдений. Различие между преподаванием естественников и математиков заключалось в том немаловажном факте, что естественники преданно следовали учению Аристотеля и, следовательно, системе, хотя и пересмотренной арабами, «геоцентрических сфер», в то время как математики были преданы «Альмагесту» Птолемея, системе расчетов, также переработанной последующими астрономами, которая известна под названием «системы эксцентриков и эпициклов».

В системе геоцентрических сфер восьмая сфера с неподвижными звездами повседневно вращается с востока на запад вокруг собственной оси с одинаковой скоростью, и это ее движение объясняет кажущиеся движения звезд, их подъем, их отклонения и т. д. Видимые движения Солнца и других планет, более сложные и нерегулярные, «объясняются тем, что каждое из этих небесных тел входит в систему концентрических сфер вместе со сферой неподвижных звезд, но каждое из них имеет свою ось с собственным углом наклона, собственное направление вращения и соответствующую (угловую) скорость» (Ф. Бароне).

В системе же эксцентриков и эпициклов Птолемея движения планет объясняются «с большей точностью и верностью наблюдений, когда устанавливается, что небесное тело вращается по орбите окружности (эпицикл), центр которой, в свою очередь, находится на орбите другого круга (эксцентрик), центр которого не совпадает с центром Земли» (Ф. Бароне). Конечно, между двумя системами были не только различия, но и общие точки, столь существенные, что они позволили говорить о системе Аристотеля—Птолемея. Эти точки соприкосновения следующие: а) идея, что Земля расположена

Николай Коперник 175

в центре Вселенной, ограниченной сферой неподвижных звезд; б) идея, что естественное движение небесных тел (сфер, а стало быть, планет включая Луну) единообразно круговое, в отличие от движения тел подлунного мира, которое является не единообразно круговым, но прямолинейным, с ускоренным падением, для тяжелых тел — к центру Земли.

Каждая из двух систем имела и объяснительную силу и изъяны. Так, например, система геоцентрических сфер, хотя и вырисовывалась в своей совокупности как физическая теория (не будем забывать, что сферы состоят из эфира), предложенная для объяснения небесных движений, однако в ней нет места тому обстоятельству, что планеты, с точки зрения видимости, то ближе к Земле, то дальше от нее. Это явление обескураживает, ведь система геоцентрических сфер предполагает сохранение постоянного расстояния между планетами и Землей. В свою очередь система эксцентриков и эпициклов стремится точно следовать наблюдениям, но эта скрупулезность, помимо прочих дефектов, оплачивается слишком высокой ценой постоянного допущения гипотез *ad hoc*, изобретаемых с целью «спасти феномены», т. е. включена в систему всех отклонений и прогнозов, которые плохо согласовывались с системой. Вот в немногих словах ситуация, перед лицом которой оказался Коперник. Его современники по привычке воспринимали систему Аристотеля как достоверное описание мировой схематики, а систему Птолемея как расчетный инструмент объяснения и предвидения движений небесных тел, при этом оставались неизменными общие предпосылки обеих систем — неподвижность и центральное

положение Земли, совершенство кругового движения, завершенность вселенной, все идеи — в рамках допущения, что Бог создал вселенную, приспособленную для человека, который находится в ее центре. Но величие и «исключительность Коперника, может быть, уже со времен его деятельности в Кракове, состоят... именно в том, что он не шел на компромиссы» (Ф. Бароне).

Коперник: общественная деятельность

По инициативе дяди со стороны матери Лукаша Ваценроде Коперник в 1496 г. отправляется в Италию для продолжения занятий юриспруденцией. Дядя, епископ Вармии, хотел, чтобы его племянник сделал церковную карьеру. Через некоторое время, в 1497 г., Коперник получает место каноника в епархии Вармии. С 1496-го до

176 Научная революция

1501 г. он живет в Болонье, изучая не только каноническое право, но и астрономию: он участвует в исследованиях, проводимых знаменитым болонским астрономом Доменико Мария Новара. Наблюдения за звездой Альдебаран в созвездии Тельца, проведенные 9 марта 1497 г. в Болонье, укрепили молодого Коперника в мысли о необходимости поисков новой теоретической системы.

Юбилейный год, 1500-й, был годом юридической практики при Римской курии. В 1501 г. он возвращается в Вармию и 28 июля того же года получает от капитула разрешение продолжить свое обучение за границей. Он возвращается в Падую, где преподавали Монтаньяна, Джероламо Фракасторо, Г. Зерби и А. Бенедетти, и слушает лекции по медицине. Насколько известно, «именно в Падуе... формируется обоснование новой системы вселенной на основе принципа подвижности Земли» (С. Вардеска). Весной 1503 г. он уже в Ферраре, где после необходимых экзаменов получает диплом доктора канонического права. Вернувшись в Вармию осенью 1503 г., Коперник становится секретарем и доверенным врачом при дяде, епископе Ваценроде. Вместе с ним он принимает участие в многочисленных дипломатических миссиях, конгрессах государств королевской Пруссии. После смерти дяди Коперник становится каноником в Фромборке, где приобретает и приспособливает под обсерваторию северо-западную башню крепостных стен. В качестве управителя имуществом капитула Вармии (с резиденцией в Ольштыне) он раздает покинутые земли польским крестьянам, выходцам из Мазурии, выступает инициатором денежной реформы, суть которой заключалась в ограничении выпуска монет, их переоценке и унификации денежной системы Пруссии и Польского королевства. Интересно отметить, что он издаст закон — позже названный «законом Грешема», — в соответствии с которым монета худшего качества, т. е. содержащая меньшее количество драгоценного металла, вытесняет лучшую.

Будучи известным врачом, Коперник участвует в борьбе с эпидемией 1519 г. Он неутомимо боролся с нашествиями и захватом территорий Вармии войсками Тевтонского ордена. В 1520 г. тевтонцы угрожали Ольштыну. Коперник организует защиту города с помощью литовско-рутенской кавалерии и польских отрядов под командой Н. Перыка. Ему удалось спасти город от опасного врага. 16 ноября 1520 г., в разгар войны, Коперник направляет письмо королю Сигизмунду I с просьбой о помощи. Его завершают следующие слова: «Мы хотим... защищать Вас, как подобает людям доб-

Николай Коперник 177

рым, честным и преданным Вашему Величеству, даже ценой своей жизни. Прибегая к защите Вашего Величества, мы вверяем Вам все наше имущество и нашу жизнь. Преданнейшие слуги, каноники и капитул Церкви Вармии».

«Первое повествование» Ретика и инструментальная интерпретация Оссиандером деятельности Коперника

Исполняя все эти многочисленные обязанности, Коперник тем не менее не забрасывает занятий астрономией и к 1532 г. завершает свою наиболее известную работу «Об обращениях небесных сфер». Через некоторое время слава об астрономе из Фромборка выходит за пределы Польши. Архиепископ Капуи Николай Шенберг (ум. в 1537 г.), в своем письме от 1 ноября 1536 г. просит Коперника прислать копию и добавляет: «Убедительно прошу тебя познакомить с твоим открытием ученых». Однако Коперник обычно отвечал, что прячет свой секрет, «как последователи Пифагора». В мае 1538 г. во Фромборк приезжает Георг Иоахим Лаухен (1516—1574; его называли Ретик, поскольку он родом из бывшей римской провинции, которую римляне именовали Реция) с целью познакомиться с Коперником и его творчеством. Ретик, профессор Виттенбергского университета, завоевывает доверие Коперника и вскоре, воодушевленный теориями ученого, составляет их краткое описание, которое было напечатано в Гданьске в 1540 г., а год спустя в Базеле, под названием «Первое повествование». Ретика удается убедить Коперника опубликовать работу «Об обращениях». Печатанием рукописи Коперника занялся протестантский теолог Андрей Оссиандер (Андреас Госман, 1498—1552), который без разрешения автора предпослал тексту анонимное вступление, озаглавленное: «Читателю о гипотезах, высказанных в этом сочинении». В нем Оссиандер дает не реалистскую, а инструментальную интерпретацию теории Коперника: «Обязанность астронома... с помощью тщательного и искусного наблюдения описать небесные перемещения и попытаться объяснить их причины или, если никоим образом нельзя доискаться до истинных причин, изобрести гипотезу, на основе которой эти перемещения, как в прошлом, так и в будущем, могли бы быть с точностью просчитаны в соответствии с основами геометрии. И обе эти задачи автор успешно решает, ибо действительно нет необходимости, чтобы эти

гипотезы были истинны или хотя бы правдоподобны, — достаточно расчетов, соответствующих наблюдениям». Как

178 Научная революция

мы увидим далее, при описании споров между «реалистом» Галилеем и «инструменталистом» кардиналом Беллармино ни Джордано Бруно, ни Кеплер не приняли инструментальной интерпретации теории Коперника, в соответствии с которой теоретические посылки Коперника — не описания действительности, а только полезные инструменты для прогнозов по поводу расположения небесных тел. Интерпретация Осияндера была ошибочной прежде всего в глазах самого Коперника: «Все сферы, — пишет Коперник, — вращаются вокруг Солнца как вокруг главной центральной точки, и, следовательно, центр Вселенной — Солнце. <...> Следовательно, движения одной Земли достаточно, чтобы объяснить все неясности, обнаруживающиеся в небесах».

Коперник умер 24 мая 1543 г. «от кровоизлияния, но еще раньше потерял память и сознание». Говорят, в день своей смерти он получил первый печатный экземпляр своего труда «Об обращениях». Коперник был погребен в кафедральном соборе Фромборка.

Реализм и неоплатонизм Коперника

За несколько лет до опубликования работы «Об обращениях» Коперник распространил среди своих друзей краткий текст содержания труда под названием «Малый комментарий» (*Commentariolus*). В посвящении Павлу III, предваряющем текст «Обращений...», Коперник признается: «Мое долгое колебание и даже сопротивление были сломлены друзьями, [один из которых] постоянно подталкивал меня и побуждал к опубликованию этой книги, которая оставалась у меня втуне не девять, а более чем трижды девять лет... Они убеждали меня не лишать ученых-математиков права ознакомиться с моим трудом».

Главное, что не оставляет в покое Коперника, — это новизна собственной гелиоцентрической теории, столь новой, что многим она может показаться абсурдной. Все в том же посвящении Павлу III он пишет: «Мне легко предвидеть, Святейший Отче, как некоторые, едва прочтут в моей книге о вращениях сфер Вселенной, что я признаю подвижность Земли, тут же начнут требовать, чтобы меня отправили в ссылку». Коперник хорошо понимал, что он «посмел пойти против общепринятых мнений математиков». Так что, продолжает он, «ожидаемое презрение за новизну и абсурдность моих идей почти убедили меня оставить задуманное дело».

Николай Коперник 179

И именно здесь со всей ясностью вырисовывается реалистическая концепция теории Коперника. Он утверждает: «Обязанность [философа] искать истину во всем, что ни дано Богом человеческому разуму»; «я считаю... что идеи, абсолютно противоположные истине, должны быть опровергнуты». С другой стороны, Коперник заявляет о своей убежденности в том, что с публикацией комментариев «будет возможно показать абсурдность некоторых очевиднейших доказательств». Короче говоря, в трудной ситуации, в которой находилась в то время астрономия, Коперник искал «систему, что надежно соответствовала бы явлениям».

За научными поисками Коперника стояла платоновская метафизика. «В конце XV в. ученому, открытому ценностям Гуманизма, было трудно устоять от искушения оживить платонизм и неоплатонизм» (Ф. Бароне). Находясь в Болонье, Коперник, как мы уже знаем, обучался у Доменико Мария Новары, связанного с флорентийской школой неоплатонизма. Изучая труды неоплатоников, и среди прочих Прокла, он видел в математике ключ к познанию вселенной. По мнению неоплатоников, математические свойства составляют истинные и неизменные характеристики реальных вещей. Если взглянуть на небесные сферы в неоплатонической перспективе, становится очевидным, что расчеты, уточняющие положение и движение небесных тел, не являются просто полезными средствами, но обнаруживают упорядоченные структуры и неизменные симметрии, данные Богом сотворенному миру. Неоплатоническая тема Солнца — символа божественности и солярный культ вообще могли бы натолкнуть на новую астрономическую теорию, но Коперник в пределах этой тематики осуществляет многочисленные расчеты и выполняет бесчисленные наблюдения. Если бы это было не так, замечает Франческо Бароне, «было бы трудно выявить то, что отличает трактат «Об обращениях...» от «Книги о Солнце» Марсилио Фичино».

Астрономы, несмотря на имевшиеся в их распоряжении теоретические средства, по Копернику, не смогли понять самого важного, «а именно: форму Вселенной и неизменную симметрию ее частей». Бог Платона и неоплатоников — геометр, поэтому Вселенная проста в структурном отношении и геометрически упорядочена. И задача исследователя — выявить порядок, эти простые и рациональные структуры, неизменную симметрию. По мнению Ретика, именно так и поступил Коперник: «Все эти явления (прямое, постоянное, видимое обратное движение планет) могут быть объяснены единообраз-

180 Научная революция

ным движением земного шара: достаточно предположить, что Солнце неподвижно и находится в центре Вселенной и что Земля вращается вокруг Солнца.

Таким образом, истинное понимание того, что происходит в небе, зависит от единообразных и регулярных движений земного шара: в этом, несомненно, присутствует нечто божественное. <...> Мой учитель понимал, что только в этом случае возможны вращательные движения планет вокруг их собственных центров, регулярные и пропорциональные. Математики, как и врачи, должны согласиться с

тем, чему учит в своих сочинениях Гален: природа не делает ничего бессмысленного, и наш Создатель столь мудр, что любое из Его творений имеет не одну цель, а две, три, а часто и больше». Итак, Ретик видит правильность теории своего учителя Коперника в простоте и рациональности, свойственных творению Бога. Он пишет: «Теперь, когда мы видим, что в опоре на движение Земли находит объяснение бесконечное число феноменов, почему мы должны отказывать Богу, Творцу природы, в способности, которую мы замечаем у простых часовщиков? Те всегда стараются устранить в механизмах ненужные шестеренки или же те, функция которых может быть с большим успехом выполнена другой шестеренкой после корректировки ее положения. Что же могло помешать моему учителю математику создать подходящую теорию движения земного шара?»

Проблемы астрономии до Коперника

Будучи реалистом и неоплатоником, Коперник понимал, что могут возникнуть противоречия между интерпретацией определенных мест Библии и его гелиоцентрической теорией. «Если какие-нибудь бездельники, абсолютно не сведущие в математике, присвоят себе право судить о моей работе и на основании нескольких плохо интерпретированных, в соответствии с их интересами, отрывков из Священного Писания осмелятся критиковать и осмеивать мои идеи, я нисколько не стану обращать на них внимания и, более того, с презрением отвернусь от них». Коперник приводит пример с Лактанцием: «Мне известно, что Лактанций хорош как писатель, но мало сведущ в математике, по-детски рассуждает о форме Земли, вызывая смех у тех, кто знает, что Земля шарообразна. Поэтому у ученых не должно вызывать удивления, если кто-нибудь, подобный ему, станет насмеяться надо мной. Математика создана для математиков, и, если я не заблуждаюсь, они поймут, что эти мои труды полезны

Николай Коперник 181

также и для управления Церковью». Коперник ставит проблему реформы календаря, невзирая на возможные расхождения между его гелиоцентрической теорией и фрагментами Библии. По этому поводу он ограничивается краткими оговорками, не подозревая, какой ураган поднимется спустя всего лишь семьдесят лет после его смерти вокруг теории, ураган, который достигнет своего апогея в драме Галилея.

Но пока Коперник рассказывает Папе Павлу III, как ему было дано вопреки традиции «узнать о некоторых движениях Земли» и «думать о другом способе расчетов движений сфер, о которых математики не имеют ясного представления». Помимо того, они неосведомлены о движении Солнца и Луны и не умеют объяснить постоянную длину года, «при определении движения планет они не используют ни тех же основ, ни доказательств, которые применяются для изучения видимых движений». В то время как одни используют аристотелевскую систему гомоцентрических сфер (например, ее отстаивали Фракасторо и Амичи), другие пользуются эксцентриками и эпициклами. Многочисленность теорий беспокоила ученого, более того, последователи Аристотеля часто ошибались в прогнозах и не достигали искомых целей; последователи Птолемея успевали больше в прогнозах, но платили за это слишком высокую цену. По мнению Коперника, «они вынуждены добавить многое из того, что искажало основную идею единообразия движения, оставляя самое важное — форму Вселенной и неизменную симметрию ее частей. С ними случилось то, что случается с художником, который бережет руки, ноги, голову и другие части тела разных моделей, превосходно выписывает их, пренебрегая при этом пропорциями. В результате вместо человека получается чудовище. Так, в ходе доказательства, которое они называют методом, опускается что-нибудь необходимое и вводится чуждое или бесполезное, чего, конечно же, никогда бы с ними не случилось, следуй они надежным принципам. Если бы принятые ими гипотезы были надежны, все, что из них следует, несомненно нашло бы подтверждение».

Неоплатонизм подталкивает Коперника к отказу от картины мира Птолемея: «Математический порядок природы непросто понять, но сам по себе он прост; и нельзя произвольно увеличивать число кругов в теории, объясняющей движение планет. Математическая простота — в гармонии и симметрии частей». Теория «Альмагеста» в результате ее разнообразного толкования, изменения в той или иной ее части, породила дюжину «птолемеевых» систем, «и их число быстро

182 Научная революция

росло с увеличением числа технически подготовленных астрономов» (Кун). Ситуация стала просто невыносимой. Альфонс X острит, что, если бы Бог посоветовался с ним, создавая вселенную, он бы дал дельные советы. Доменико Мария Новара выразил мнение, что столь путаная система, какой стала птолемеевская, не может претендовать на истину. Со своей стороны и Коперник понимал, что астрономия его времени находилась в плачевном состоянии. К кризису системы Птолемея вели и средневековая критика аристотелевской космологии, и утверждение неоплатонизма, и необходимость реформы календаря. Но самый большой урон наносили неудачи с прогнозами, несмотря на неуклонно разрастающийся теоретический аппарат.

Теория Коперника

«После долгих размышлений об этой неопределенности в теории движения сфер, — пишет Коперник, — меня начал смущать тот факт, что философы не могут окончательно остановиться ни на одной теории Вселенной, созданной для нас Богом, являющим собой доброту и высший порядок, несмотря на очень тщательные наблюдения во всем, что касается мельчайших деталей этой Вселенной». Мучимый этой проблемой, Коперник принимается «перечитывать сочинения философов» с намерением узнать, «не

могут ли сферы Вселенной двигаться иначе, нежели считают школьные преподаватели математики». Он обнаруживает у Цицерона мнение Икета из Сиракуз (V в. до н. э.) о том, что Земля движется, что пифагореец Филолай (V в. до н. э.), Гераклид Понтийский и пифагореец Экфант (IV в. до н. э.) уже выдвигали идею вращения Земли, хотя большинству она казалась «абсурдной».

Таким образом, «приняв идею движения Земли, в результате многочисленных и длительных наблюдений я установил, — пишет он, — что если движения других блуждающих звезд соотносятся с вращением Земли и рассчитываются в соответствии с вращением каждой звезды, то не только эти явления находят подтверждение, но и порядок и великолепие всех звезд и сфер, и все небо оказывается связанным таким образом, что невозможно ничего в нем переместить, не вызвав путаницы в других частях и в целом...». Коперник чувствует уверенность в истинности своей теории и потому решает обнародовать свои мысли; он не хочет подлаживаться ни к чьему мнению, не сомневаясь, что «талантливые и образованные математики согласятся со мной, если захотят понять проблему не поверхностно,

Николай Коперник 183

а оценить ее во всей глубине, поскольку именно этого требует философия, — что я излагаю в моем труде с целью доказательства этих вещей».

В первой своей фундаментальной книге «Об обращениях» Коперник отстаивает следующие тезисы: 1) мир сферичен; 2) Земля также сферична; 3) земля с водой образуют единую сферу; 4) движение небесных тел единообразное, круговое и постоянное, т. е. состоит из круговых движений; 5) Земля движется по круговой орбите вокруг центра, одновременно вращаясь вокруг своей оси; 6) пространство небес огромно в сравнении с размерами Земли. В седьмой главе обсуждаются причины, по которым древние считали, что Земля неподвижна и находится в центре мира. Неубедительность этих причин показана в главе восьмой. В главе девятой содержатся размышления о том, могут ли быть у Земли другие движения, а также о центре вселенной. Глава десятая посвящена порядку небесных сфер.

Коперник и отношения между традицией и революцией

Коперник перевернул систему мира. Однако он перенес в свой новый мир многие фрагменты и структуру старого мира. Мир Коперника — не бесконечная вселенная; он больше, чем мир Птолемея, но это замкнутый мир. Совершенная форма — сферическая; совершенное и естественное движение — круговое. Планеты не движутся по орбите; скорее они перемещаются с помощью вращающихся кристаллических сфер. Сферы обладают материальной реальностью. Баттерфилд говорил о «консерватизме Коперника». Действительно, у Коперника мы обнаруживаем многое от старого мира, а также отголоски герметической традиции. Переходящий в новый мир всегда несет с собой что-то из старого мира. Но при этом важно, что новый мир все-таки есть, прикосновение к нему совершилось. Именно это произошло с Коперником. И хотя его теория «не была более точной, чем теория Птолемея, и не дала немедленного усовершенствования календаря» (Кун), все-таки она была революционной: она порвала с более чем тысячелетней традицией. Коперник не стал — хотя у него имелись средства для этого — улучшать или латать в том или другом месте систему Птолемея: последняя превратилась в чудовищную смесь теорий, которые уже больше ничего не могли дать.

Величие Коперника в том, что он решился сойти с проторенного пути: он предложил новый образец, альтернативную теорию, которая вначале не казалась более простой и заслуживающей внимания,

184 Научная революция

нежели птолемеяевская (у Птолемея 40 кругов, Коперник в конце концов был вынужден предложить 36), однако она покончила с вечными непреодолимыми трудностями старой системы (хотя и обнаружила другие; но это были именно другие трудности) и содержала целую серию прогнозов (сходство между планетами и Землей, фазы Венеры, вселенная более крупных размеров и т. д.), которые позже были блистательно подтверждены Галилеем. Наиболее ценно, что он внес в мир идей новую традицию мышления: «После Коперника астрономы стали жить в совершенно ином мире» (Кун); он «создал сложную астрономическую систему, пригодную для дальнейшего усовершенствования, если неутомимый наблюдатель обнаружит необходимость провести более тщательное исследование небес» (И. Л. Э. Дрейер). Книга «Об обращениях», пишет Кун, дала толчок развитию новой космологической традиции, которая была в то же время вершиной античной традиции. Последователи Коперника, увлеченные его идеей движения Земли, стали вести свои исследования, начиная с того места, на котором он остановился. Проблемы, их занимавшие, уже были не старые проблемы астрономии, которые подтолкнули деятельность Коперника, но проблемы новой астрономии с гелиоцентрической идеей из книги «Об обращениях».

Коперник умер в 1543 г., и в том же году была опубликована его работа «Об обращениях». Нападки на новую теорию последовали тут же, но зато были и те, кто говорил о Копернике как о «втором Птолемея». Гелиоцентрическая идея мало-помалу прокладывала себе дорогу. В 1576 г. английский астроном Томас Диггес (ок. 1546—1596) публикует популярное изложение теории Коперника, и эта акция имела резонанс в Англии: идея подвижности Земли получила широкое распространение не только среди астрономов. Михаил Мёстлин (1550—1631), профессор астрономии в университете Тюбингена, был последователем Коперника; его учеником стал Кеплер. Несмотря на наличие таких последователей, теория Коперника далеко не сразу убедила астрономов: последние приняли математическую систему Коперника, но отвергли ее физическую суть; иными словами, они последовали по пути, указанному

Осиандером. Но, во всяком случае, использование расчетов Коперника астрономами привело к проникновению его теории в стан противника. Именно этим проникновением объясняется постепенное изменение первоначальных позиций астрономов, которым идея движения Земли казалась просто абсурдной. Среди этих астрономов, принимавших Коперника-математика и не принимавших его физическую систему,

Тихо Браге 185

был Эразм Рейнгольд (1511—1553). Ему принадлежат «Прусские таблицы» (*Tabulae Prutenicae*, 1551), составленные по расчетам Коперника, которым было суждено стать необходимым инструментом в астрономических изысканиях.

Тихо Браге: ни старая расстановка Птолемея, ни нововведения великого Коперника

Тихо Браге: улучшение инструментария и техники наблюдений

Великий труд Коперника появился в 1543 г. В 1609 г. Кеплер опубликовал свою работу о Марсе, которая стала вторым мощным ударом по традиционной космологии: он доказывал, что орбиты планет не круговые, а эллиптические. Однако между Коперником и Кеплером был еще один ученый, оказавший значительное влияние на ход развития астрономии: речь идет о датчанине Тихо Браге. Тихо (латинизированное датское имя Тюге) родился три года спустя после смерти Коперника, в 1546 г., а умер в 1601 г. И если Коперник был самым известным астрономом первой половины XVI в., то Тихо Браге стал авторитетом среди астрономов второй половины века. Его великим покровителем являлся король Дании Фредерик II, который не только назначил ему жалованье, но и подарил остров Вен в Копенгагенском проливе. На этом острове Браге построил замок, обсерваторию, лаборатории, частную типографию; там он работал в окружении многочисленных помощников с 1576 по 1597 г. и собрал огромное количество материала — результаты точных наблюдений. После смерти Фредерика II Браге в 1599 г. перебрался в Прагу, на службу к императору Рудольфу II, пригласившему также молодого Кеплера, который после смерти Браге занял место придворного математика.

В отличие от Коперника, Тихо Браге был прежде всего виртуозным наблюдателем астрономических явлений: усовершенствовал технику наблюдений и измерений и достиг высокого уровня точности; спроектировал и создал новые инструменты — более крупных размеров, более устойчивые и с улучшенной градуировкой. Но главное — он ввел практику наблюдения планет во время их движения по небу. Это было новым, выдающимся явлением в астрономии: все

186 Научная революция

предыдущие астрономы проводили наблюдения только в тех случаях, когда планеты находились в наиболее удобных положениях. Кроме того, если вспомнить, что Браге вел наблюдения невооруженным глазом, мы должны признать, что его достижения в этой области явились поистине выдающимися. «Наблюдения, осуществленные с помощью современных телескопов, показывают, что результаты наблюдений Браге по определению положения неподвижной звезды имеют степень точности до единицы или даже еще большую; это выдающийся результат для наблюдений невооруженным глазом» (Кун). Благодаря этому Тихо Браге и его сотрудники смогли решить целую серию астрономических проблем, возникавших как раз из-за неточностей предыдущих наблюдений.

Тихо Браге отрицает существование материальных сфер

В 1577 г. Браге изучает движение одной кометы; ему удается определить ее параллакс (уклонение) и доказать таким образом, что, вращаясь вокруг Солнца по орбите, внешней по отношению к Венере, и имея очень маленький параллакс, она находится дальше Луны и ее траектория пересекает орбиты планет. Результат приводил в замешательство: он означал, что кристаллические сферы традиционной космологии, воспринимаемые как физически реальные и предназначенные для перемещения планет, в действительности не существуют. Таким образом, рушилась еще одна часть старого представления о мире. «По моему мнению, — пишет Браге Кеплеру, — сферы... должны быть исключены из небес. Я понял это благодаря кометам, появившимся в небе. <...> Они не следуют законам ни одной из сфер, но, скорее, действуют вопреки им. <...> Движением комет четко доказано, что небесная машина — это не твердое тело, непроницаемое, составленное из различных реальных сфер, как до сих пор думали многие, но текучее и свободное, открытое во всех направлениях, которое не чинит абсолютно никаких препятствий свободному бегу планет, регулируемое мудрою законодательной мудростью Бога без какого-либо механизма, вращающего реальные сферы. <...> Таким образом, нет никаких сфер: они не существуют реально на небесах, но допускаются только в целях облегчения преподавания и изучения». Заметим: материальные сферы, от которых не мог еще отказаться даже Коперник, исчезали. На их место пришли орбиты, в нашем понимании — траектории. Нововведения Тихо Браге на этом не закончились. Он подверг сомнениям также старую идею

Тихо Браге 187

совершенной естественности кругообразных небесных движений. Вызовом догме явилась идея, что комета имеет «овальную» орбиту, — еще одна огромная брешь в традиционной космологии. Таковы

явно революционные нововведения Тихо Браге. Столкнувшись с огромным множеством противоречивых систем, он усовершенствовал технику и инструменты с целью получить более точные и надежные данные. На базе многочисленных точных наблюдений ему удалось опровергнуть две базовые идеи традиционной космологии. Но оставалась открытой наиболее важная, жгучая проблема: кто же прав — Птолемей или Коперник? Для ее решения Тихо Браге из внимательного и скрупулезного наблюдателя должен был превратиться в способного теоретика.

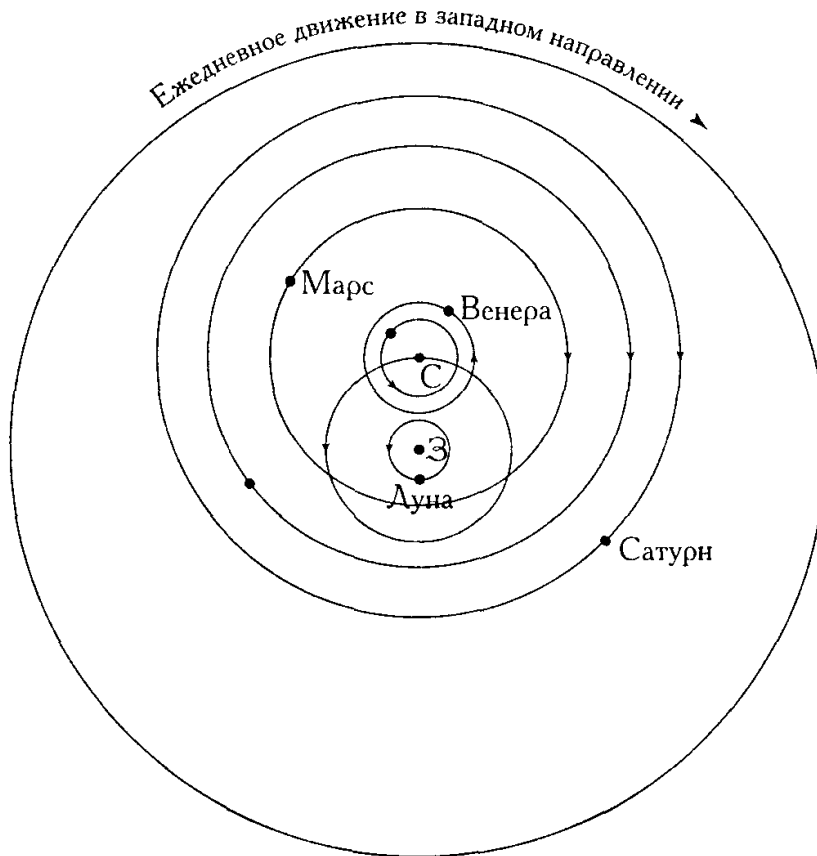
Ни Птолемей, ни Коперник

В течение всей своей жизни Тихо Браге был оппонентом Коперника, и «его огромный авторитет препятствовал обращению астрономов к новой доктрине» (Кун). Конечно, Браге прекрасно понимал, что «нововведения, принадлежащие великому Копернику», позволяют «научным путем избежать всего того, что в птолемееской картине оказывается избыточным и нелогичным, притом математические принципы остаются нерушимыми...». Все же Браге был еще во власти аристотелевского стиля мышления и принимал доказательства невозможности движения Земли, приведенные Птолемеем и опровергнутые Оресмом и Коперником. Вот некоторые из его контраргументов: «С того момента, как [нововведение Коперника] устанавливает, что большое, ленивое и малоподвижное тело Земли подвержено регулярному (более того, тройному) движению, как и прочие эфирные созвездия, оно выступает не только против принципов физики, но и против авторитета Священного Писания, которое утверждает, в разных своих частях, неподвижность Земли, не говоря уж об обширнейшем пространстве между орбитой Сатурна и восьмой сферой, которое эта доктрина оставляет пустым вплоть до звезд, и о других неудобствах, сопровождающих эту спекуляцию». В переписке, которую Тихо Браге вел с немецким астрономом Кристофером Ротманном, последователем идей Коперника (астрономом ландграфа Гессена Вильгельма IV), он приводит аргумент, который впоследствии станет стандартным возражением: если верно, что Земля вращается с запада на восток, то — в этом непоколебим Браге — расстояние, которое пролетает ядро, выпущенное из пушки в запад-

188 Научная революция

ном направлении, должно быть больше, нежели расстояние, преодолеваемое ядром, выпущенным из той же пушки в направлении, противоположном движению первого ядра, а во втором — Земля и ядро двигались бы в одном направлении, и, как результат, расстояние, преодолеваемое ядром в этом последнем случае, должно было бы быть более коротким, чем в случае, когда оно летело бы в западном направлении. Но поскольку на практике этого нет, то Земля, заключает Браге, неподвижна. Следовательно, коперниканская система неверна — таково заключение Тихо Браге. Но неверна также и система Птолемея, ибо «старое распределение небесных орбит недостаточно когерентно и столь многочисленные и большие эпициклы избыточны, чтобы объяснить поведение планет относительно Солнца, их кажущееся обратное движение и остановки, неравенство...».

Система Тихо Браге (из книги: Томас Кун. Коперниканская революция. Турин, 1972)

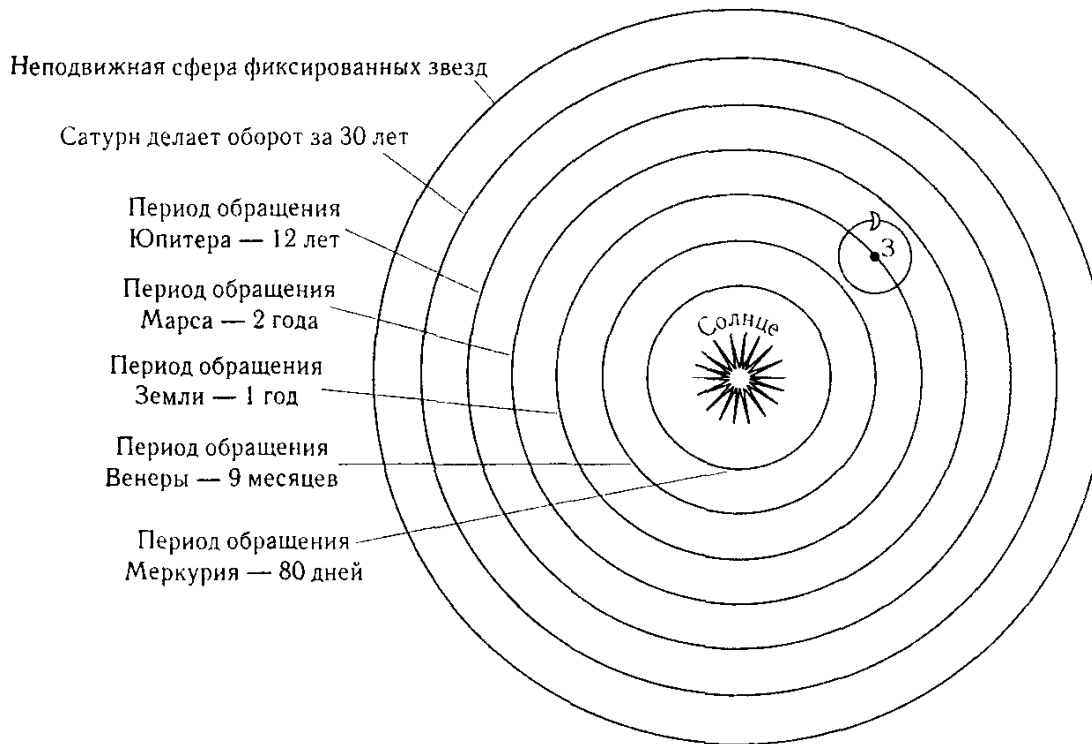


Тихо Браге 189

Система Тихо Браге: реставрация с семенами революции

Итак, ни Птолемей, ни Коперник. И тогда, пишет Браге, «поняв, что обе эти гипотезы допускают немалую долю абсурда, я стал серьезно размышлять, нельзя ли создать такую, которая не контрастировала бы ни с математикой, ни с физикой, которая не избегала бы проверки теологией и в то же время удовлетворяла бы небесным наблюдениям». И вот «наконец, почти неожиданно, — продолжает Браге, — мне пришло в голову, что порядок небесных вращений должен быть способным предотвратить любую случайность, могущую вызвать все эти непоследовательности». Итак, перед нами — система Тихо Браге. В ней Земля находится в центре Вселенной, в центре орбит Солнца, Луны и неподвижных звезд; Солнце же находится в центре орбит пяти планет. Чтобы получить представление о системе Браге, достаточно взглянуть на рисунок, где помимо прочего можно увидеть, что орбиты пересекаются во многих точках, теряя свою характеристику материальных субстанций. На другом рисунке представлена схема Коперника, что позволяет увидеть различия между этими двумя системами.

Система Коперника (из книги: Паоло Росси. Научная революция от Коперника до Ньютона. Турин, 1973)



190 Научная революция

Земля остается в центре Вселенной: «Вне всякого сомнения, — утверждает Браге, — нужно признать вместе с древними астрономами, физиками, свидетельствами Священного Писания, что наша Земля находится в центре Вселенной и что она не движется по кругу, совершая годичное вращение, как того хочет Коперник...» Солнце и Луна вращаются вокруг Земли. «Я полагаю, что небесные вращения регулируются так, что только два светила мира (Солнце и Луна), по коим различают время, и с ними отдаленнейшая восьмая сфера •(неподвижных звезд), которая содержит все остальные, смотрят на Землю как на центр их вращении». Другие пять планет вращаются вокруг Солнца: «Кроме того, я утверждаю, что остальные пять планет (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн) вращаются вокруг царственного Солнца и всегда глядя на него, когда оно располагается в промежуточном пространстве их вращений».

Система Тихо не убедила ни Кеплера, ни Галилея. На смертном одре Браге передал свое дело молодому помощнику Кеплеру, но тот был слишком увлечен великой симметрией Коперника, чего не скажешь о Браге (как выяснилось, геометрический центр вселенной не является центром большинства небесных движений). Со своей стороны, Галилей в «Диалоге о двух главнейших системах» сравнит аристотеле-птолемеевскую систему с коперниковской и совершенно не примет в расчет «третью систему мира» Тихо Браге. Однако ее поддерживали многие астрономы, не удовлетворенные ни системой Птолемея, ни Коперника. Действительно, система Браге была остроумно сконструирована: сохранив математические преимущества системы Коперника, она избежала критики с точки зрения физики и обвинений теологов. Успех системы Тихо — успех компромисса: будучи «реставрацией», она не могла игнорировать произошедшей революции. Отрицая систему Птолемея, Браге утверждал, что Земля не является центром вращения всех планет. И еще два последних замечания. В Ураниборге, на острове Вен, Браге кроме обсерватории имел также химическую лабораторию. Не будучи астрологом, он был убежден, что есть связь между небесными явлениями и земными событиями. Идея взаимосвязи всего сущего, идущая от стоиков, породила многих великих ученых.

191

Иоганн Кеплер: переход от «круга» к «эллипсу» и математическая систематизация теории Коперника

Кеплер — преподаватель в Граце: *Mysterium cosmographicum*

Кеплер родился 27 декабря 1571 г. в Вейле, недалеко от Штутгарта. Его отец Генрих служил герцогу Брауншвейгскому, мать Катерина Гульденман была дочерью трактирщика. Иоганн родился «семимесячным» (как он писал о себе) и не отличался крепким здоровьем. В детстве переболел оспой, которая оставила след на всю жизнь.

Оставив сына на попечении бабушки с бабушкой, родители отправились с войском герцога Альбы сражаться с бельгийцами. Вернувшись с войны в 1575 г., родители Кеплера открыли трактир в Эльмендингене, в Бадене. Маленький Кеплер начал помогать родителям — сначала мыть стаканы в трактире, затем выполнять различные работы по дому, затем в поле. В 1577 г. он начал посещать школу в Леонберге, обнаружив способности к учебе, и родители решили послать его в 1584 г. в семинарию в

Адельсберг. Затем он перебрался в семинарию в Маульбронне, после чего, спустя четыре года, поступил в университет в Тюбингене. Там он занимался у астронома и математика Михаила Мёстлина, который убедил его в достоинствах системы Коперника. В эти годы разгоралась вражда между католиками и протестантами. Будучи протестантом, Кеплер считал, что взаимные преследования религиозных группировок, убеждение, что их действиями руководит сам Господь, упования на слепую веру, и, наконец, надменность, с которой они осуждали последователей евангельского духа и свободы — все это абсурдно и пагубно.

В возрасте 22 лет Кеплер оставляет занятия теологией и мысль о церковной карьере. Он принимает предложение преподавать математику и этику в гимназии в Граце. В его обязанности входило также составление календаря для Штирии на 1594 г., прогнозов — например о степени суровости зимы, о крестьянских волнениях и т. д. В 1596 г. Кеплер опубликовал «Предвестник, или Космографическая тайна» (*Prodromus sive Mysterium cosmographicum*), в котором соотносил «пять правильных твердых тел» — куб, тетраэдр, додекаэдр, октаэдр и икосаэдр (соответственно четырех-, двенадцати-, восьми-, двадцатиграннык) с числом известных в то время планет и

192 Научная революция

Иоган Кеплер



расстоянием между ними. Книга, вышедшая с предисловием Мёстлина, была тут же послана Тихо Браге и Галилею. Браге предложил Кеплеру рассмотреть возможную связь между открытиями, описанными в работе *Prodromus*, и системой Тихо. 4 августа 1597 г. из Падуи пришел ответ Галилея Кеплеру, в котором среди прочего читаем: «Я также благодарю тебя, и особенным образом, за то, что ты удостоил меня доказательством твоей дружбы. В твоей работе я пока познакомился только с предисловием, из которого, однако, понял твои намерения и могу поистине порадоваться, что имею такого союзника в поисках истины. Достойно сожаления, что столь редки те, кто следует в своих философских размышлениях безошибочным путем. Но здесь не место оплакивать ничтожность нашего времени, а, скорее, следует мне поздравить самого себя с обретением столь убежденного защитника истины. <...> Я много работал над тем, чтобы доказать, сколь ошибочны аргументы, выдвинутые против гипотезы Коперника, но по сию пору не решился ничего опубликовать, напуганный случившимся с Коперником, нашим учителем, который, хотя и обрел бессмертную славу среди немногих, был, однако, осмеян и освистан бесконечным числом всех прочих — столь огромно число глупцов. Я бы осмелился обнародовать свои размышления, будь таких, как ты, больше, но поскольку это не так, я вынужден отложить».

Иоган Кеплер 193

Кеплер — придворный математик в Праге: «Новая астрономия» и «Диоптрика»

В 1597 г. Кеплер женился на Барбаре Мюллер фон Мулек, богатой молодой вдове 23 лет. Тем временем, после визита эрцгерцога Фердинанда к Папе Клименту VIII, все не католики были изгнаны из Штирии. Кеплер пытается с помощью своего старого учителя Мёстлина получить место в университете Тюбингена, но это ему не удается. Однако неожиданно приходит другое решение вопроса: Браге приглашает Кеплера нанести ему визит в замок Бенатек, в окрестностях Праги. 1 августа 1600 г. более тысячи человек были изгнаны из Штирии. Кеплер пишет Мёстлину, что он никогда не мог бы

представить, что по религиозным мотивам и именем Христа можно принести людям столько страданий, лишив их дома, друзей, всего имущества. В Праге Тихо Браге предлагает Кеплеру стать его помощником. Однако очень скоро, 24 октября 1601 г., Браге в возрасте 55 лет умер. Император Рудольф II назначает Кеплера «имперским математиком», с жалованьем в половину меньшим, нежели получал Браге, и вменяет ему в обязанность завершить работу над «Рудольфинскими таблицами» (*Tabulae rudolphinae*).

В 1604 г. Кеплер публикует труд по геометрической оптике «Паралипомены к Вителлию» (*Ad Vitellionem paralipomena*), который стал вехой в истории науки. Работа состоит из 11 глав. В ней рассматриваются и совершенствуются идеи, высказанные ранее Альгазеном (Ибн аль Хайсамом) и Вителлием, очень схожие с концепцией Франческо Мавролика (1494—1577). Большое значение имеет пятая глава этого труда: «... в ней впервые природа зрения объясняется тем, что световой раздражитель, достигая сетчатки глаза, дает изображение; спроецированное, оно оказывается перевернутым. Но такое переворачивание не дает отрицательного эффекта, ибо проблема заключается в определении правила, в соответствии с которым реагирует глаз, располагая изображение, когда он получает определенные раздражения. Правило следующее: когда изображение внутри глаза находится внизу, видимая фигура должна быть сверху и наоборот; подобным образом, когда изображение на сетчатке — справа, значит, видимая фигура — слева и наоборот» (В. Ронки). Кроме того, в первой главе Кеплер дает принципиально новое определение света: 1) «Свету присуще свойство распространяться от источника на большое расстояние»; 2) «Распространение света из любой точки происходит по бесчисленному множеству прямых линий»; 3) «Свет сам по себе может распространяться до

194 Научная революция

бесконечности»; 4) «Линии этих распространений прямые и носят название лучей». В этих четырех предложениях, комментирует Васко Ронки, содержится определение светового луча, которое впоследствии будет окончательно принято геометрической оптикой. В 1609 г. выходит «Новая астрономия», которую, сопроводив посвящением, Кеплер посылает императору Рудольфу II. Два основных принципа современной астрономии описывают движение Марса — это победа над богом войны; Кеплер пленил планету, положив ее к ногам императора. Но и у Марса много родственников: Юпитер, Сатурн, Венера, Меркурий и т. д., с которыми нужно сражаться, чтобы победить. А чтобы продолжать битву, нужны средства, и Кеплер просит денег у императора.

В марте 1610 г. Галилей публикует труд «Звездный вестник» (*Sidereus Nuncius*), где много астрономических открытий, вызывающих в научном мире большой интерес. Галилей посылает экземпляр книги Кеплеру, передав через Джулиано Медичи, который был послом Тосканы в Праге. Как бы в ответ Галилею, Кеплер пишет работу «Разговор со Звездным вестником» (*Dissertatio cum Nuncio Sidereo*), где излагает свои сомнения. В особенности они касаются вопроса о существовании спутников Юпитера. Кеплер, неоплатоник и мистик, для которого «Солнце — самое прекрасное тело» и «сердце мира», не мог допустить, чтобы Юпитер имел спутников и, тем самым, претендовал на значимость, подобную Солнцу. И к тому же «непонятно, к чему быть [спутникам], если на этой планете нет никого, кто бы мог любоваться этим зрелищем». Позже, располагая хорошей подзорной трубой (которую Галилей послал Эрнесту Баварскому, принцу-курфюрсту Священной Римской империи в Кельне, а тот передал ее Кеплеру), астроном склоняется к мнению Галилея и публикует «Рассказ о наблюдениях четырех блуждающих спутников Юпитера». Тем временем Мартин Горкий из Лоховица, присутствовавший на публичных испытаниях подзорной трубы Галилея в Болонье в 1610 г., в доме Антонио Маджини, болонского преподавателя математики и противника Галилея, написал Кеплеру письмо, в котором указывает на неэффективность подзорной трубы: «На близких расстояниях она творит чудеса; в небе же допускает ошибки, так что звезды кажутся двойными. Об этом свидетельствуют многие выдающиеся мужи, знаменитейшие ученые... все признались, что инструмент ошибается. А Галилей промолчал... уйдя от многоуважаемого господина Маджини расстроенным». Горкий выступил против Галилея с книгой «Кратчайшее выступление против

Иоган Кеплер 195

Звездного вестника» и 30 июня 1610 г. послал ее Кеплеру. Однако тот, хотя и с некоторым опозданием, опроверг доводы Горкого. Галилей внедрил в научный обиход подзорную трубу — инструмент, считавшийся типичной принадлежностью «низких механиков», недостойным «философов»; Кеплер же, со своей стороны, имел лучшую математическую подготовку для того, чтобы разработать теоретическую базу применения инструмента. Весной 1611 г. выходит его работа «Диоптрика, или Доказательство вещей, ранее никем не виданных, наблюдаемых с помощью подзорной трубы». «Диоптрика, — пишет Кеплер, — важна, ибо расширяет границы философии». О подзорной трубе он пишет так: «Умная оптическая труба имеет ценность скипетра; кто ею пользуется, становится царем и может постичь творение Бога. К ней подходят слова: ты побеждаешь человеческий разум, постигая небесные пределы и пути звезд». Можно утверждать, что «Диоптрика» представляет «принципы и основы оптической науки, объясняющей, как функционируют линзы и их различные комбинации наподобие тех, что используются в подзорной трубе Галилея или Кеплера, которая также получила название астрономической» (Дж. Абетти).

Кеплер в Линце: «Рудольфинские таблицы» и «Гармония мира»

В 1611 г. император Рудольф II отрекся от престола в пользу брата Матвея. Кеплер, который и прежде

с трудом добивался получения жалованья, понимал, что оставаться далее в Праге неразумно. Он переходит на службу к правителям Верхней Австрии и перебирается в Линц, чтобы закончить работу над «Рудольфинскими таблицами» и посвятить себя всецело занятиям математикой и философией. Но судьба посылает напасти: умирает от оспы любимый сын и вскоре — жена. Его здоровье ухудшается. Но и это не все: протестантский пастор Гицлер подозревает его в ереси. Дабы убедиться в ортодоксальности, консистерия Штутгарта требует от Кеплера подписать так называемую «Формулу согласия». Однако Кеплер не мог согласиться с ортодоксальной лютеранской формулой, утверждавшей телесное присутствие Бога. По его убеждению, это противоречило идее возвышенности Бога. Столкнувшись с протестом, теологи постановили: если Кеплер не подпишет, то будет изгнан как кальвинист. Гицлер отказал ему в причастии. Кеплер был вынужден бежать из Граца, преследуемый католиками. Теперь, в

196 Научная революция

Линце, оставшись вдовцом и вынужденный заботиться о маленьких детях, Кеплер решает жениться вторично. Сохранилось большое письмо к барону Штралендорфу, президенту императорского совета в Праге; в нем Кеплер приглашает барона на свадебное торжество и рассказывает, каким образом сделал выбор: отобрал одиннадцать кандидаток; затем рассмотрел достоинства каждой, изучил их возможности в роли жены. Первая кандидатка, вдова с двумя дочерьми и одним сыном, могла бы подойти не очень молодому философу; но у этой женщины было неважное здоровье. Вторая была отвергнута из-за слишком молодого возраста и пристрастия к роскоши. По экономическим соображениям был отвергнут и третий вариант. Четвертая, высокая, атлетического сложения женщина, также не подходила малорослому Кеплеру. Пятая была бедна, и Кеплер не решился выбрать ее. Шестая — слишком бедна. А от седьмой его отговорили друзья. Восьмую он отверг по религиозным мотивам. Девятая отвергнутая была этим обязана своей бедности и слабому здоровью. Десятая низкоросла, толста и безобразна. Предложенная другом одиннадцатая кандидатка оказалась уж слишком молодой. И тогда Кеплер решает вернуться назад, к пятой, и останавливает свой выбор на ней. Ее звали Сусанна Рейтлингер, это была милая и добрая девушка, бедная, но из хорошей семьи. Дальнейшая жизнь показала, что Кеплер сделал правильный выбор.

В 1613 г. Кеплер публикует работу «Новая стереометрия винных бочек». В ней он решает практическую проблему: как измерить содержимое бочек. В те времена это делалось с помощью палки. Разумеется, результаты были весьма приблизительны. Интересно, что Кеплер решает проблему путем, близким к расчету бесконечно малых величин. В 1616 г. начинается злосчастная история с бедной матерью Кеплера, обвиненной в колдовстве, по поводу чего начался бесконечный судебный процесс, в который был вовлечен даже юридический факультет университета Тюбингена. Кеплер полностью отдается делу защиты матери и в конце концов побеждает: в 1621 г. наконец было снято обвинение. Но преклонный возраст, пребывание в тюрьме и тяжелый судебный процесс привели несчастную к смерти в апреле 1622 г. Между 1618 и 1621 гг. Кеплер опубликовал в Линце трактат по астрономии в семи книгах: «Сокращение коперниковой астрономии». В начале 1619 г. в Аугсбурге выходит из печати работа «Пять книг о гармонии мира». В 1627 г. наконец появляются «Рудольфинские таблицы»: таблицы логарифмов, таблицы для расчета рефракции; каталог 777 звезд, изученных еще Тихо Браге;

Иоган Кеплер 197

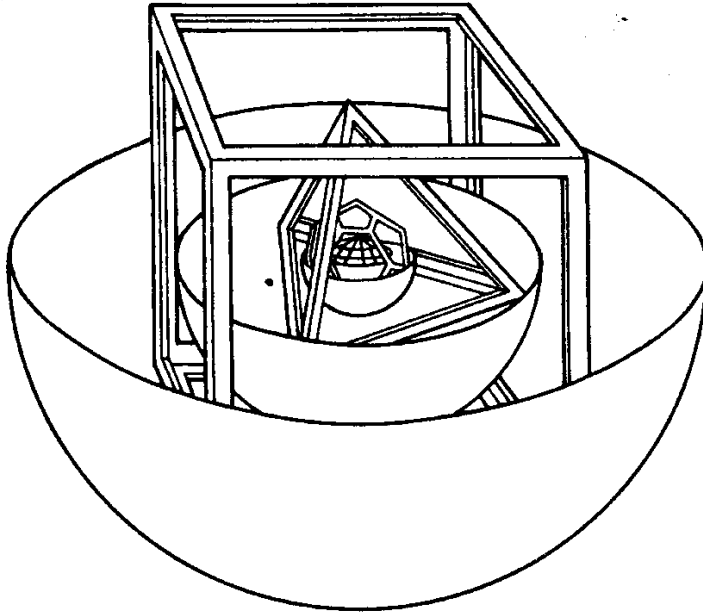
Кеплер доводит это число до 1005. Благодаря таблицам «более века астрономы могли рассчитывать с достаточной точностью, невозможной до Кеплера, положение Земли и других планет относительно Солнца» (Дж. Абетти). В 1628 г. Кеплер снова в Праге, оттуда перебирается в Саган — маленький городок в Силезии, между Дрезденом и Бреслау — на службу к Альбрехту Валленштейну, герцогу Фридриандии. Он обещал Кеплеру уплатить двенадцать тысяч флоринов долга за его прошлую работу. Кеплер, со своей стороны, должен был составить эфемериды до 1626 г. Кеплер решает отправиться в Ратисбону (Регенсбург), чтобы получить от сейма задолженность по жалованью. Путешествие на худосочном осле (от которого Кеплер по приезде поспешил избавиться, продав за два флорина) было ужасным. Кеплер тяжело заболел, у него поднялась температура. Применили кровопускание, но ничто не помогало. Он умер 15 ноября 1630 г., вдалеке от дома и близких, на пятьдесят девятом году жизни. Кеплера похоронили за городскими стенами, на кладбище Св. Петра, поскольку лютеранам было откано в погребении на городском кладбище. Похороны прошли торжественно. Погребальная речь заканчивалась стихом из Евангелия от Луки (XI, 28): «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его».

«Космографическая тайна»: в поисках божественного математического порядка небес

Тихо Браге был всегда противником Коперника, Кеплер — его сторонником, «славя Солнце с энтузиазмом возрожденческого неоплатонизма» (Кун). Кеплер был математиком-неоплатоником и неопифагорейцем, его вера в гармонию мира не сочеталась с системой Браге. Природа создана в соответствии с математическими правилами, и обязанность ученого — понять их. Кеплер считал, что он отчасти эту обязанность выполнил, когда в 1596 г. опубликовал «Космографическую тайну». После подробного, с детальными чертежами, изложения доказательств в защиту системы Коперника он утверждает, что число планет и размеры их орбит могут быть познаны после уяснения связи между планетными сферами и пятью правильными многоугольниками (солидусами), еще называемыми

«платоновскими» или «космическими», — куб, тетраэдр, додекаэдр, икосаэдр и октаэдр (куб, четырех-, двенадцати-, двадцати- и восьмиугольник). Эти фигуры, как легко догадаться, характеризуются тем, что поверхности каждого из этих тел одинаковы и равносто-

198 Научная революция



ронни. Уже со времен античности было известно, что подобными характеристиками обладают только упомянутые тела. Кеплер в своей работе утверждает, что если бы сфера Сатурна была описана в виде куба, в которую вписана сфера Юпитера, и если бы тетраэдр был вписан в сферу Юпитера, а в него вписана сфера Марса и так далее, чередуя три других солидуса и другие три сферы, тогда можно было бы убедиться в соотносительных размерах всех сфер и понять причину, почему существует только шесть планет. Кеплер пишет: «Орбита Земли является мерой всех остальных орбит. Опиши вокруг нее додекаэдр, тогда сфера, которая, в свою очередь, опишет его, будет сфера Марса. Вокруг сферы Марса опиши тетраэдр, тогда сфера, которая его обнимет, будет сфера Юпитера. Вокруг сферы Юпитера опиши куб, — заключающая его сфера будет сферой Сатурна. В орбиту Земли впиши икосаэдр, — вписанная в него сфера будет сферой Венеры, в сферу Венеры впиши октаэдр, — в него будет вписана сфера Меркурия. Так ты поймешь причину числа планет». Бог — математик, и работа Кеплера заключалась в поиске разгадки геометрической и математической гармонии мира. Он верил, что значительную часть этого труда ему удалось выполнить, открыв много закономерностей, хотя в будущем останутся в основном лишь три его закона о планетах. Во всяком случае, «он был убежден, что структура мира может быть определена математическим путем, ибо при сотворении мира Бог руководствовался математическими соображениями, что простота — знак истины, а математическая простота идентифицируется с гармонией и красотой. Он использовал то удивительное обстоятельство, что существует как раз пять многоугольников, соответствующих требованиям соразмерности, которые, конечно же, должны каким-то образом соотноситься со структурой вселенной: все это — недвусмысленные признаки пифагорейско-платоновской концепции мира, проступающие здесь особенно четко. Дискурс «Тимея» вновь

Иоганн Кеплер 199

бросает вызов аристотелизму, непрерывной традиции средневековья, обретая твердую поступь» (E. J. Dijksterhuis).

От «круга» к «эллипсу». «Три закона Кеплера»

Наука нуждается в творческих умах (гипотезах, теориях), воображении и одновременно в жестком контроле над гипотезами. В истории научной мысли не было, пожалуй, другого ученого, который одновременно имел бы такую силу воображения, как у Кеплера, и столь же критически относился к гипотезам. Идея связи между планетами и солидусами (многоугольниками) впоследствии обнаружила свою несостоятельность. Но в ней проявилась программа исследований, в перспективе очень плодотворная. Птолемей оказался не в состоянии объяснить «нерегулярное» движение Марса, не удалось это и Копернику. Тихо Браге провел множество наблюдений, но и он в конце концов отступил перед трудностями. После смерти Браге к этой проблеме обратился Кеплер. Он работал над ней почти десять лет. Мы узнаем об этой изматывающей работе от самого Кеплера, который оставил нам ее детальное описание. Попытки следовали одна за другой, и все оказывались безрезультатными. Но после длинной серии неудач Кеплер приходит к мысли, что проблему вообще невозможно решить, используя комбинации кругов; все эти комбинации не соответствовали данным, получаемым в результате наблюдений, и, таким образом, предлагаемые орбиты приходилось исключать как неверные. Он проверял кроме кругов овальные орбиты. Но и в этом случае наблюдения опровергали теоретические предположения. Наконец он заметил, что теоретические расчеты совпадают с наблюдениями, если

предположить движение по эллиптическим орбитам с варьирующей скоростью, определяемой в соответствии с законом. Это было сенсационное открытие: окончательно разбивалась старая почитаемая догма о естественности и совершенстве кругового движения. В коперниканской вселенной простой математический способ в состоянии подчинить себе бесконечное количество наблюдений и позволяет делать надежные и четкие прогнозы. «Введя эллиптическую гипотезу вместо многовековой догмы о круговом характере и единообразии планетарных движений, Кеплер осуществил глубинный переворот внутри самой коперниканской революции» (А. Пасквинелли). Вот два закона, содержащие конечное решение проблемы, значимое вплоть до наших дней. Первый закон: каждая планета движется по эллипсу, в одном

200 Научная революция

из фокусов которого находится Солнце. Вторым законом устанавливал неравномерность скоростей движения планет (Марса) вокруг Солнца. Он гласит, что радиус вектор (линия, соединяющая планету и Солнце) в равное время описывает равные площади.

Круговые орбиты Птолемея, Коперника и Галилея сменились эллипсами (первый закон), а единообразное движение вокруг центра — законом равных площадей (второй закон). «Впервые единственная геометрическая кривая, не соединенная с другими, и единственный закон движения достаточны, чтобы предвидеть расположение планет, и впервые прогнозы оказываются столь же верными, как и наблюдения. Астрономическая система Коперника, унаследованная современной наукой, является общим продуктом творчества Кеплера и Коперника» (Кун).

В 1618 г. в работе «Сокращение коперниковой астрономии» Кеплер распространяет эти два закона на другие планеты, Луну и четыре спутника Юпитера, которые были открыты незадолго до того. В 1619 г., в работе «Гармония мира», Кеплер провозглашает свой третий закон: квадраты периодов обращения планет относятся как кубы расстояния каждой из них от Солнца. То есть если T_1 и T_2 — время, необходимое двум планетам для совершения кругового движения по своим орбитам, а P_1 и P_2 соответственно — средние расстояния между этими планетами и Солнцем, то отношение между квадратами орбитальных периодов равно отношению кубов средних расстояний от Солнца: $T_1^2/T_2^2 = P_1^3/P_2^3$. Речь идет о «привлекательном законе, поскольку он устанавливает правило, которое никогда ранее не наблюдалось в планетарной системе» (Кун). Итак, принципы аристотелевской космологии отслужили свой век: «вместо них используются рациональные математические отношения» (Ч. Сингер). Действительно, солнечная система полностью развернута в сеть ясных и простых математических расчетов, и «их компоненты были впервые соединены вместе законом, который устанавливал отношение расстояния от Солнца к периоду обращения» (И. А. Э. Дрейер).

Солнце как причина движения планет

Мистицизм, математика, астрономия и физика у Кеплера неразделимо связаны. В работе «Гармония мира» он говорит о божественном неистовстве и неопишемом восторге, которые вызывает созерцание небесных гармоний. Вера в гармонию и математический

Иоганн Кеплер 201

порядок природы безмерна, и в этой гармонии главная роль принадлежит Солнцу.

Способ, которым Кеплер описывает свой путь к первому закону, — совершенный пример научного метода: есть проблема (нерегулярность движения Марса); высказывается серия догадок в качестве попыток разрешить проблему; затем запускается механизм отборочных испытаний: отбрасываются все гипотезы, которые не выдерживают проверки наблюдениями, пока не выявляется верная теория. И не только сам процесс считается моделью научного исследования. Восхищает рассказ Кеплера о том, как он пришел к открытию закона: мы видим страсть при решении проблемы, владевшую Кеплером в течение десяти лет; вместе с ним мы переживаем радостное ожидание и горькое разочарование, повторные попытки и следующие за этим провалы, тупиковые ситуации, в которые он попадает, упорство, с которым он продолжает трудные расчеты, постоянство и настойчивость в поисках порядка, который должен существовать, потому что его установил Бог: поистине борьба с Ангелом, который в конце концов дает свое благословение. Перед нами описание исследования, в котором риторика заключений сменяется более высокой задачей — страстным поиском истины.

Не менее интересна и поучительна дорога, которой Кеплер приходит к своему второму закону. В четвертой главе «Новой астрономии» Кеплер описывает Солнце как «уникальное тело, по своим качествам и силе приспособленное приводить в движение планеты по их орбитам и достойное стать местопребыванием Самого Бога, не говоря уж о том, что оно перводвигатель». В «Сокращении коперниковой астрономии» читаем: «Солнце — самое красивое тело; в некотором смысле это око мира. Как источник света или неугасимый светильник оно украшает, расцвечивает и облагораживает все мирское. <...> Что касается тепла, то Солнце — очаг мира, у которого согреваются соседние тела. <...> Что касается движения Солнца, то оно первопричина движения планет, перводвигатель Вселенной...» Кеплер выводит метафизику Солнца. Планеты движутся по эллипсам. Чем же они приводятся в движение? Двигательной силой магнетического характера, силой, исходящей от Солнца. Перед нами метафизическая интуиция, связанная с описанием физического мира: планеты следуют по своим орбитам, подталкиваемые лучами Солнца как двигательной душой. Орбиты планет имеют форму эллипса, поэтому лучи, падающие на планету, находящуюся на двойном удалении от Солнца, вдвое

слабее, а следовательно, и

202 Научная революция

скорость движения планеты вдвое меньше по сравнению с орбитальной скоростью, которую планета имела бы, находясь ближе к Солнцу. В общем, Кеплер предположил, что «Солнце обладает двигательным интеллектом, располагая все вокруг себя, становясь более слабым по отношению к удаленному из-за ослабления своего влияния с увеличением расстояния». Таким образом, ко второму закону Кеплера примыкает неоплатоническая «вера», что в основе всех природных явлений лежат простые математические законы и что Солнце — причина всех физических явлений.

И на этом последнем убеждении, сложившемся также под влиянием работы «О магните», принадлежащей перу английского медика Уильяма Гильберта (1540—1603) и опубликованной в 1600 г., Кеплер выстраивает магнетическую теорию планетарной системы. Он говорит о силе, с которой Земля притягивает тело, а во введении к «Новой астрономии» он говорит еще и о взаимном притяжении. В заметках к «Сновидению» (написанных между 1620 и 1630 г.) он связывает приливы «с телами Солнца и Луны, которые притягивают воды моря с силой, напоминающей магнетическую». Кое-кто увидит в этих идеях предвосхищение гравитационной теории Ньютона. Вряд ли безупречно, но все же математически строго Кеплер перешел от кругового движения («естественного» и «совершенного») к эллиптическому.

Кеплер умер в 1630 г., Галилей — в начале 1642-го. И в том же самом году в Вулсторпе, в графстве Линкольн, в Англии, родился Исаак Ньютон. Используя результаты, полученные Кеплером и Галилеем, он решил проблемы, оставшиеся открытыми, и тем самым продвинул физику к состоянию, известному как «классическая физика». У. Уэвелл пишет: «Если бы греки не изучали конусных сечений, Кеплер не вытеснил бы Птолемея; но если бы греки разработали динамику, Кеплер смог бы опередить Ньютона в открытиях».

Драма Галилея и основание современной науки

Галилео Галилей: жизнь и творчество

Галилео Галилей родился в Пизе 15 февраля 1564 г. Его родители — Винченцо, музыкант и коммерсант, и Джулия Амманнати.

Галилео Галилей .203

К 1581 г. относятся письменные сведения о Галилее — ученике пизанской школы. Он должен был стать врачом, но вместо этого отдается занятиям математикой под руководством Остилио Риччи, ученика математика Николо Тартальи, автора формулы для уравнений третьей степени. В 1585 г. Галилей пишет на латинском языке «Теоремы о центре тяжести твердых тел»; в 1586 г. — «Весы», в них очевидно влияние «божественного Архимеда»: ученый не только исследует природу тел, но и просчитывает их удельный вес. «Весы» стали для Галилея «дебютом в научном мире». Одновременно ученый занимается и общегуманитарными проблемами, как о том свидетельствуют две лекции, прочитанные во Флорентийской академии в 1588 г. — «О форме, расположении и величине ада Данте» и «Размышления о Тассо» — примерно в 1590 г. В лекциях о Данте Галилей пытается защитить гипотезу Антонио Манетти о топографии ада. Интересен «способ защиты с целой серией геометрических проблем, решаемых Галилеем с четкостью опытного математика, прекрасно владеющего интерпретируемым текстом» (L. Geymonat). Назначенный благодаря поддержке кардинала Франческо дель Монте преподавателем математики в Пизе в 1589 г., в следующем, 1590 г. он пишет работу «О движении», где теория *impetus's* (толчка), хотя и модифицированная, еще занимает центральное положение.

7 декабря 1592 г., приглашенный на преподавательскую работу в Падую, Галилей читает вступительную лекцию. Галилей проведет здесь 18 лет (до 1610 г.): это будут самые лучшие годы его жизни. Он преподаёт математику, комментирует «Альмагест» Птолемея и «Начала» Евклида. А между 1592 и 1593 гг. пишет «Краткую инструкцию по военной архитектуре», «Трактат о фортификациях» и «Механику». В 1597 г. появляется «Трактат о сфере, или Космография», где Галилей излагает геометрическую систему Птолемея. Из двух его писем (первое — к Джакопо Маццони от 30 мая 1597 г., второе — к Кеплеру от 4 августа 1597 г.) узнаем, что он в это время уже принял теорию Коперника. Галилей вращается в культурных кругах Падуи и Венеции; среди его друзей Джованфранческо Сагрето (знатный венецианец, занимающийся проблемами оптики), фра Паоло Сарпи и фра Фулдженцио Миканцио. В Венеции он сблизился с Мариной Гамба, от брака с которой рождаются трое детей: Вирджиния, Ливия и Винченцо. В Падуе он завязывает дружбу с последователем Аристотеля Чезаре Крмонини. В 1606 г. публикует работу «Действия циркуля геометрического и военного». В 1609 г., узнав о подзорной трубе, Галилей сам ее конструирует,

204

Галилео Галилей



совершенствует и настраивает. Свои выдающиеся астрономические открытия он излагает в «Звездном вестнике» В 1610 г., после чего эрцгерцог Козимо II Медичи назначил Галилея «экстраординарным математиком — исследователем города Пизы» — без обязанностей

Галилео Галилей 205

постоянного присутствия на службе или занятиях — и «философом светлейшего герцога». Во Флоренции он продолжает астрономические исследования, но приверженность идеям Коперника начинает приносить ему первые неприятности. Между 1613 и 1615 гг. он пишет четыре знаменитых «коперниканских письма» об отношении науки и веры: одно — своему ученику, монаху-бенедиктинцу Бенедетто Кастелли; два — монсеньору Пьеру Дини и одно — великой герцогине Христине Лотарингской. Став жертвой доноса в Священную канцелярию и обвиненный в ереси из-за приверженности учению Коперника, в 1616 г. он предстал перед судом в Риме. Затем последовал запрет на преподавание, пока Галилей не отречется от теорий, поставленных ему в вину. В результате полемики с иезуитом Горацио Грасси о природе комет рождается эссе «Пробирных дел мастер», опубликованное в 1623 г. Сформулированная в ней теория комет впоследствии окажется ошибочной (Галилей утверждал, что кометы — это световые отблески на парах земного происхождения), однако в ней уже закладываются некоторые философско-методологические основания концепции Галилея.

В 1623 г. на папский престол взошел под именем Урбана III кардинал Маттео Барберини, друг Галилея, оказывавший поддержку ему и Кампанелле. С возродившейся надеждой Галилей пишет «Диалог о двух главнейших системах мира». Несмотря на предосторожности автора, не составляло большого труда понять, что новое сочинение активно защищает учение Коперника. В 1633 г. Галилей вновь подвергся суду, был осужден и принужден к клятвенному отречению. Пожизненное заключение ему сразу же заменили на ссылку, вначале в поместье его друга Асканио Пикколомини, архиепископа Сиены, который обращался с ним крайне уважительно, а впоследствии в его дом в Арчетри, где он не мог ни с кем встречаться и ничего писать, не получив предварительно на то разрешения. В уединении Галилей пишет свою наиболее оригинальную и выдающуюся работу «Рассуждения и математические доказательства по поводу двух новых наук», которые появятся в Лейдене в 1638 г. Позже Лагранж напишет: «Динамика — наука, полностью обязанная ученым новой эпохи. Галилей стал ее крестным

отцом... сделал первый важный шаг, открыв таким образом дорогу, новую и просторную, развитию механики как науки». Утешением Галилею в Арчетри было присутствие в течение небольшого периода времени дочери — монахини Марии Челесты (в миру Вирджинии). Она умерла 2 апреля 1634 г. в возрасте 33 лет. В письме к брату своей

206 Научная революция

невестки Джери Боккинери, служащему канцелярии правительства эрцгерцога, Галилей писал: «...безграничная печаль и меланхолия, абсолютная потеря аппетита, я ненавижу сам себе и постоянно слышу, как моя дорогая дочурка зовет меня». Об отношениях Галилея с дочерью, женщиной тончайших чувств и «высокого интеллекта», говорят ее письма, посланные отцу в Рим после его осуждения в 1633 г. Галилей не хотел, чтобы весть о его осуждении дошла до дочери. Но скрыть это не удалось. Узнав о случившемся, Мария Челеста 30 апреля отправляет отцу письмо: «Отец, я решила написать Вам сейчас, чтобы Вы знали, что Я полностью разделяю Ваши горести, что, я надеюсь, должно принести Вам некоторое облегчение: я ни с кем не делилась, желая, чтобы все это осталось при мне...» В начале июля она пишет ему еще раз: «Дражайший синьор отец, теперь более, чем когда-либо, пришло время благоразумию, данному Вам Господом Богом, для перенесения ударов с той силой духа, которой требуют религия, профессия и Ваш возраст. Благодаря большому жизненному опыту Вы вполне можете понять фальшь и непостоянство всего в этом мире и не придавать большого значения этим бурям, надеяться, что они скоро улягутся и сменятся на противоположное к Вашему успокоению». И еще, 16 июля: «Когда Ваша милость были в Риме, я мысленно говорила себе: если я заслужу такую милость, что он придет в Сиену, с меня будет довольно, я смогу сказать, что он почти в моем доме; а теперь я страстно желаю, чтобы Вы были еще ближе». Оправившись от горя, Галилей возвращается к занятиям наукой и пишет свои великие «Рассуждения». В конце жизни Галилей потерял зрение, болезни не оставляли его. В присутствии своих учеников Винченцо Вивiani и Эванджелиста Торричелли, ночью 8 января 1642 г., как мы читаем в «Историческом повествовании» Вивiani, «с философской и христианской стойкостью Галилей отдал душу Создателю. Она отправилась, можно думать, наслаждаться и восхищаться теми вечными нетленными чудесами, которые с помощью хрупкого механизма, ненасытно и нетерпеливо, хотел приблизить Галилей к глазам смертных».

Галилей и вера в подзорную трубу

В 1597 г. в письме к Кеплеру Галилей сообщает, что он примкнул «уже много лет назад... к учению Коперника»; «отталкиваясь от него, я вскрыл причины многих природных явлений, доселе, вне всякого сомнения, необъяснимых. Я уже подготовил в письменном

Галилео Галилей 207

виде много доказательств, опровержений контраргументов, но до сих пор не решался опубликовать их, напуганный судьбой Коперника, нашего учителя». В 1609 г., направив подзорную трубу в сторону неба, Галилей начинает накапливать доказательства, которые, с одной стороны, наносят точные и решительные удары по картине мира Аристотеля—Птолемея, а с другой — устраняют все, мешающее принятию системы Коперника, и таким образом усиливает поддержку. Весной 1609 г. Галилей узнает, что «некий Фьямминго сконструировал прибор, благодаря которому наблюдаемые объекты, хотя и очень удаленные от глаз наблюдателя, были четко видны, как если бы находились на близком расстоянии». Вскоре он получает подтверждение этому в известии из Парижа, от своего бывшего ученика Джакомо Бадовере, «и это стало причиной, подтолкнувшей меня полностью отдаться поискам средств, с помощью которых я бы смог изобрести подобный инструмент». Галилей изготавливает трубу из свинца, к концу которой он прикрепляет две линзы, «обе с одной стороны плоские, а с другой одна — выпуклая, а другая — вогнутая; приблизив глаз к вогнутой линзе, я заметил, что предметы значительно увеличены и кажутся ближе — в три раза ближе и в девять раз больше, чем они представляются нам, когда мы смотрим на них невооруженным глазом. После этого я изготовил другую трубу, более точную, которая увеличивала предметы в шестьдесят раз». Наконец, пишет Галилей, «не жалея труда и средств, я сконструировал столь превосходный инструмент, что с его помощью наблюдаемые предметы представляются в тысячу раз более крупными и более чем в тридцать раз ближе, чем если смотреть на них невооруженным глазом. Сколько и каковы преимущества, предоставляемые этим инструментом как на земле, так и на море, излишне перечислять». 25 августа 1609 г. Галилей представляет правительству Венеции этот аппарат как свое изобретение. Произведенное впечатление было столь сильным, что Галилею было предложено увеличение годового жалования от 500 до 1000 флоринов и сделано предложение о возобновлении контракта на преподавание, срок действия которого истекал в следующем году.

Как заметил Васко Ронки, изобретение подзорной трубы голландцами или, еще раньше, итальянцами, или вторичное ее создание Галилеем сами по себе не представляют ничего исключительного. Что действительно интересно, так это то, что Галилей ввел подзорную трубу в научный обиход, используя ее как инструмент для научных исследований, как средство усиления наших чувств. «Наиболь-

208 Научная революция

ший интерес в этой истории (с подзорной трубой) — не в медленном и, если хотите, заурядном сотрудничестве умельцев, без особых усилий предоставивших в распоряжение человечества новый инструмент, но в логичном процессе изменения менталитета научного мира, который сначала знать не хотел об этом новшестве, а кончил тем, что признал в нем настоящее сокровище, превратив в один из

мощных ресурсов познания мира» (В. Ронки). Философия средневековья не знала линз для очков: они будут изучены позже Франческо Мавроликком, но лишь Джамбаттиста делла Порта своей «Естественной магией» (1589) сделал линзы предметом не только ремесленников, но и философии. Как Порта, так и Кеплер (в работе «Добавления к Вителлию», 1604) «прошли рядом с подзорной трубой, даже написали кое-что, из чего можно заключить, что они почти открыли, но так и не сконструировали ее». Линзам не доверяли, думали, что они «обманывают», преобладало мнение, что данных нам Богом глаз достаточно, чтобы видеть, и нет необходимости в «усовершенствованиях». Кроме того, существовало глубокое предубеждение со стороны академических и церковных кругов по отношению к механическим искусствам. Еще долго выражение «низкий механик» будет расцениваться как оскорбление. 28 августа 1609 г., т. е. четыре дня спустя после презентации подзорной трубы Галилеем дожу Леонардо Донато, Порта написал из Неаполя письмо Федерико Чези, основателю академии Линчей: «Что касается секрета трубы, то это надувательство, все взято из моей книги «О рефракции», и я опишу его, и если Ваше Превосходительство захочет, чтобы она была сделана, то к Вашему удовольствию это будет исполнено».

Величие Галилея, кроме прочего, заключается в преодолении эпистемологических барьеров, перекрывавших дорогу последующим исследованиям. Военных не смутило новшество, но просвещенная публика отказала в доверии подзорной трубе. Так, например, говорили, что получаемые с ее помощью образы малоубедительны. Галилей же уверяет Маттео Кароцио, что он испытывал свой телескоп «сто тысяч раз на сотне тысяч звезд и различных предметах». Наблюдение этих «различных предметов, — пишет *Geymonat*, — убеждало в точности инструмента; наблюдение звезд — доказательство его важности». И, что важно, поверил в научную ценность телескопа как решающего орудия в борьбе систем Птолемея и Коперника; поверил «в инструмент, рожденный в среде «механиков», совершенствуемый только практическим путем, отчасти при-

Галилео Галилей 209

нятый в военных кругах, но неизвестный или даже презираемый академической и официальной наукой» (Паоло Росси). Друг Галилея Кремонини из Падуи, последователь Аристотеля, не захотел даже взглянуть на трубу («восхищение стеклами совсем заморочило мне голову; хватит, я не хочу больше ничего об этом знать»). Но Галилей навел трубу на небо, что нам покажется обыкновенным действием, разумным и нормальным, однако в те времена это было равносильно тому, как если бы в наши дни известный врач-клиницист стал использовать пиявки для лечения воспаления легких: для большей части ученых это было «неразумно». И когда Галилей увидел горы и долины на Луне, он сразу понял, что теперь возможно решительное беспрецедентное наступление против перипатетиков. Галилей превратил подзорную трубу из предмета, не имеющего никакого научного значения, в решающий элемент знания. В его руках или, скорее, в познавательных проектах она обретает качественно иное значение. В отличие от Кеплера Галилей верил (хотя для кого-то и неразумно) в подзорную трубу. Он видел в ней средство увеличения возможностей человеческих глаз: «Даже звезды, которые обычно недоступны нашему зрению из-за их малых размеров и слабости нашего зрения, можно увидеть с помощью этого инструмента». И еще: «Мы бы хотели... сделать наши глаза мерилем всех светил, так что если мы не видим какие-либо светящиеся объекты, то не следует ли сказать, что свет от них не доходит до нас? А может, эти звезды видят орлы или рыси, а нашему слабому зрению они остаются недоступны?» Недостаточно смотреть, «следует смотреть глазами, хотящими видеть, которые верят в то, что видят, и которые верят, что видят вещи, наделенные смыслом» (В. Ронки).

«Звездный вестник» и подтверждение системы Коперника

12 марта 1610 г. Галилей издает в Венеции «Звездный вестник». В начале работы он пишет: «Велико значение вопросов, предлагаемых мной в этом кратком трактате вниманию и изучению исследователей природы. Велико как по исключительности самого материала, так и по его новизне, поскольку ранее эти вопросы никогда не поднимались, а также из-за инструмента, благодаря которому рассматриваемые предметы впервые открылись нашему взору». Темы, поднимаемые Галилеем в трактате, следующие: 1) добавление к множеству неподвижных звезд, видимых и невооруженным глазом, «других многочисленных звезд, никогда ранее не замечаемых». И так, все-

210 Научная революция

ленная становится больше; 2) «с уверенностью, происходящей от чувственного опыта, можно утверждать, что Луна имеет поверхность не ровную и гладкую, а шероховатую и, как поверхность Земли, имеет возвышения, глубокие долины и извилистые тропы». И это важная информация, поскольку она разрушает представление о различии между земными и небесными телами, которое служило незыблемой основой космологии Аристотеля— Птолемея; 3) Галактика — «не что иное, как масса многочисленных звезд, рассеянных в виде скоплений; и в какую сторону ни направить подзорную трубу, сразу открывается огромное количество звезд...». На основе этого наблюдения Галилей утверждает, что разрешены «с наглядной силой все споры, которые в течение веков мучили философа, и мы освобождены от многословных дискуссий»; 4) «кроме того (что самое удивительное), звезды, именуемые до сегодняшнего дня астрономами туманностями, являются скоплениями маленьких звезд, рассеянных удивительным образом»; 5) но самое важное в «Звездном вестнике» Галилея — открытие спутников Юпитера (которые в честь Козимо II Медичи он назвал «медицейскими звездами»), в возможности «обнаружить четыре планеты, никогда ранее, от основания мира до наших дней, не видимые, открыть и изучить их расположение и наблюдаемое в течение двух последних месяцев перемещение и поведение».

Это открытие давало Галилею уменьшенную модель вселенной Коперника в небе.

Но одновременно с подтверждением теории Коперника рушилась концепция мира Аристотеля—Птолемея. Оказалось, что нет никакой разницы в природе Земли и Луны. Среди звезд по крайней мере Луна не обладает характеристикой «абсолютного совершенства», приписываемой ей традицией. Однако не очевидна ли подвижность Земли, если она имеет природу, схожую с природой Луны? Образ вселенной не только расширяется благодаря включению галактик, туманностей и звезд, но и изменяется: подлунный мир не отличается от лунного. Наблюдение неподвижных звезд позволяет нам сказать, что они гораздо более удалены от планет, а не находятся сразу за Сатурном, как это утверждала традиция. Юпитер вместе со своими спутниками давал уменьшенную модель системы Коперника.

Итак, завершается соревнование двух теорий: системы Птолемея (с неподвижной Землей в центре и вращающимся Солнцем) и системы Коперника (где Земля вращается вокруг Солнца). В «Звездном вестнике» Галилей приводит доказательства против первой системы в поддержку второй: каждое доказательство подтверждает

Галилео Галилей 211

теорию Коперника и разрушает концепцию Птолемея. Незадолго до отъезда из Падуи и в самом начале жизни во Флоренции (сентябрь 1611 г.) Галилей проводит важные наблюдения, призванные укрепить доктрину Коперника и одновременно разрушить теории Птолемея. Он отмечает трехкорпусный облик Сатурна (имеется в виду кольцо Сатурна, не различимое с помощью подзорной трубы Галилея), открывает фазы Венеры и обнаруживает пятна на Солнце. И Венера имеет фазы, подобно Луне: это «чувственный опыт», объяснимый теорией Коперника и необъяснимый в свете теории Аристотеля и Птолемея. «Мы... убедились в том, что все планеты получают свет от Солнца, являясь по своей природе темными». Кроме того, Галилей «уверен, что неподвижные звезды сами по себе полны света и не нуждаются в солнечной иррадиации, которая к тому же Бог знает доходит ли в такую даль». В письме от 12 мая 1612 г. к Федерико Чези Галилей по поводу солнечных пятен утверждает, что это «высший и последний приговор псевдофилософии». Вопреки мнению Аристотеля, изменения происходят и на Солнце. И Галилей в связи с этим выражает сомнение, что перипатетикам удастся спасти и сохранить «неизменность небес». В действительности перипатетики изобретут «воображение», сегодня мы бы сказали: гипотезу *ad hoc* как защиту обреченной системы Птолемея. Так, например, иезуит Христофор Шейнер станет объяснять пятна на Солнце как скопления звезд, вращающихся перед ним. Эта гипотеза выносила причины солнечных пятен за пределы Солнца, оставляя его таким образом неподвижным и «совершенным». Но Галилей обратил внимание на то, что для пятен характерна нерегулярность образования и исчезновения и что они бесформенны и поэтому не обладают характеристиками, свойственными системам звезд.

Другой иезуит, отец Клавий (Христофор Клау) — преподаватель математики в Римском Коллегиуме с целью спасти «совершенство» Луны изобрел гипотезу, согласно которой горы и долины, наблюдаемые Галилеем на поверхности Луны, покрыты кристаллической субстанцией, прозрачной и идеально сферической. Так, в противовес «фактологическим» атакам Галилея на теорию Птолемея, Клавий повел «теоретическую» контратаку (логически возможную, но методологически неверную: препятствуя вскрытию ошибок в одной теории, она мешает продвижению лучших теорий и, следовательно, прогрессу науки) с целью восстановить старую теорию. Галилей отвечает Клаввию: «Действительно, воображение прекрасно... Однако его недостаток в том, что оно не доказывает и не может быть

212 Научная революция

доказано». В то время дополнительная теория Клавия действительно не могла быть проверена эмпирически (сегодня это возможно). Как можно было доказать существование кристаллической сферы, окружающей Луну? Или что она расположена, как горы и долины? Реальность в том, что «осуществленная Галилеем научная революция основывается не только на новой информации, заключенной в его открытиях, она — в новой методологической зрелости» (*L. Geymonat*). Во всяком случае, спор между системами Коперника и Аристотеля—Птолемея решен в пользу первой. «Теория Коперника, — пишет Томас Кун, — предполагала, что планеты схожи с Землей, что Венера должна иметь фазы и что Вселенная намного больше, чем предполагалось раньше. В результате, когда через шестьдесят лет после его смерти с помощью телескопа неожиданно обнаружили горы на Луне, фазы Венеры и огромное число звезд, о существовании которых прежде и не подозревали, на новую теорию обратили внимание ученые, особенно неастрономы». Тем самым Галилей бросил вызов Церкви. Среди немногих, кто решился открыто защитить его, был Кампанелла.

Эпистемологические корни разногласия между Галилеем и Церковью

Коперник утверждал, что «все сферы вращаются вокруг Солнца как центра, и поэтому центр Вселенной — вокруг Солнца». Он думал, что это истинное представление о Вселенной. Но во введении к работе «О вращениях» лютеранин Андрей Осиндер (1498—1552) утверждал: «...нет необходимости, чтобы эти гипотезы были верными или даже правдоподобными, достаточно одного: чтобы они предложили расчеты, соответствующие наблюдению». И Птолемей, теория которого приходила в столкновение с физикой Аристотеля, утверждал, что его гипотезы связаны с «математическими расчетами». Для Осиндера, как и для Птолемея, астрономические теории были только инструментами, предназначенными быстро прогнозировать движения небесных тел. Против инструменталистской интерпретации теории Коперника, данной Осиндером, резко выступает в «Пире на пепле» Джордано

Бруно: Коперник не только «математик, который предполагает», но и «физик, доказывающий движение Земли»; и добавляет, что анонимное введение Осияндера «присоединено» к работе Коперника «каким-то невежественным и самонадеянным ослом». И для Кеплера «гипотезы Коперника не только не ошибоч-

Галилео Галилей 213

ны относительно природы, но, наоборот, наиболее созвучны ей. Природа любит простоту и единство, и Копернику удалось «не только доказать прошлые движения, восходящие к далекой древности, но и будущие, если не определенной образом, то по крайней мере в более надежной манере, чем это делал Птолемей и др.». Защита реалистской концепции (согласно которой система Коперника давала истинное описание реальности и не была собранием инструментов для расчетов, прогнозов или усовершенствования календаря) не могла не показаться опасной для тех, кто — католики или протестанты — принимал Библию буквально и не допускал мысли о возможной в ней ошибке. В Книге Екклезиаста говорится, что «земля пребывает во веки» и что «восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит» (Екклез. 1, 4—5); а в Книге Иисуса Навина читаем, что Иисус приказывает Солнцу остановиться (Нав. 10, 13). Эти фрагменты Священного Писания Лютер, Кальвин и Меланхтон использовали как аргументы против теории Коперника. Лютер в одной из своих «Застольных бесед» (1539) писал: «Народ развесил уши перед грошовым астрологом, пытавшимся доказать, что это Земля вращается, а не небеса с небесным сводом, Солнце и Луна. <...> Этот безумец хочет перевернуть всю астрономическую науку; в Священном Писании говорится, что Иисус Навин приказал Солнцу остановиться, а не Земле». В комментарии к «Бытию» Кальвин цитирует начальный стих псалма 92: «Вселенная тверда, не подвигнется» и задает вопрос: «Кто решится противопоставить авторитет Коперника авторитету Священного Писания?»

Меланхтон, ученик Лютера, через шесть лет после смерти Коперника пишет: «Глаза свидетельствуют, что небеса осуществляют круговое вращение за двадцать четыре часа. Но некоторые из любви к новшествам или чтобы показать свой ум постановили, что Земля движется, что ни восьмая сфера, ни Солнце не вращаются. <...> Публичное утверждение подобных идей свидетельствует о недостатке скромности и достоинства, и такой пример опасен. Всякий здравый ум должен принять истину, открытую Богом, и подчиниться ей». Учение Коперника представлялось опасным как протестантам, отверженным непосредственного контакта верующего с источником веры, так тем более католикам, которым Священное Писание объясняет церковный наставник. Отцы контрреформации не могли допустить, чтобы верующий — пусть даже Галилей — Устанавливал герменевтические основы Библии и предлагал интер-

214 Научная революция

претацию того или иного отрывка. В этом корень разногласий между Галилеем и Церковью. И в этом причина инструменталистской интерпретации учения Коперника, предложенной Беллармино и отвергнутой реалистом Галилеем.

Реализм Галилея против инструментализма Беллармино

Математик и теолог, кармелит Антонио Фоскарини (1565—1616) публикует в 1615 г. в Неаполе, где он преподавал философию и теологию, «Письмо о взглядах пифагорейцев и Коперника, в котором согласуются места из Священного Писания и теологические суждения, которые могли бы быть противопоставлены этим взглядам». Фоскарини посылает свой трактат Беллармино, прося выразить мнение о нем. Беллармино отвечает Фоскарини коротким письмом: «У Вас сейчас мало времени для чтения, а у меня — для письма». Это письмо — классический пример инструментализма. Беллармино напоминает Фоскарини о том, что «церковный Собор запрещает излагать Писание иначе, нежели отцы Церкви; и если Вы прочтете не только сочинения отцов Церкви, но и современных комментаторов Бытия, Псалтири, Книги Екклесиаста, Книги Иисуса Навина, то обнаружите, что все они сходятся во мнении о необходимости буквального толкования: Солнце находится в небе и вращается вокруг Земли с большой скоростью; Земля, будучи далеко от неба, расположена в центре мира и неподвижна. Теперь поразмыслите, со всем Вашим благоразумием, может ли Церковь допустить, чтобы Писанию придавался смысл, отличающийся от того, что видят в нем отцы Церкви и все толкователи, греческие и латинские». А с другой стороны, нельзя отрицать, «что это — предмет веры, ибо если не предмет веры со стороны слушающего, то это — предмет веры со стороны говорящего; и был бы еретиком тот, кто сказал бы, что Авраам не имел двух сыновей, а Иаков двенадцати, или кто сказал бы, что Христос рожден не от Девы — ибо и то и другое утверждает Святой Дух устами пророков и апостолов». Но этим дело не кончится, ведь предположив, что Земля вращается вокруг Солнца, «понадобится тщательно обдумать, как объяснить Священное Писание, которое окажется противоречащим этому, и легче признать, что мы его не понимаем, чем сознаться, что доказываемое ложно».

«Что касается Солнца и Земли, ни одному благоразумному человеку не придет в голову исправлять ошибку, ведь очевидно, что

Галилео Галилей 215

Земля неподвижна, и глаз не обманывается, когда видит, что Луна и звезды движутся». Учитывая, что Тридентский Собор запрещает интерпретировать Писание иным, нежели отцы Церкви, образом, Беллармино наставляет: «Было бы благоразумно, если бы Вы и господин Галилей удовлетворились высказыванием предположений, воздерживаясь от категоричных заявлений, как, по моему мнению, всегда делал Коперник. Ибо в предположении, что Земля движется, а Солнце остается неподвижным,

сохраняются приличия более, нежели при разговоре об эксцентриках и эпициклах, — это высказывание удачно и не несет никакой опасности; и математику этого достаточно; но утверждать, что Солнце действительно находится в центре мира и только вращается вокруг самого себя и не движется с востока на запад и что Земля находится на третьем небе и с быстротой вращается вокруг Солнца, — весьма опасно, и не только потому, что это раздражает всех философов и схоластических теологов, но и потому, что вредит Святой Вере, представляет ложным Священное Писание».

Галилей, однако, не разделял мнения Беллармино. Для него «чувственный опыт» надежно доказал истинность системы Коперника. Монсеньор Пьер Дини, который в то время был апостольским референтом при папском престоле, направляет 7 марта 1615 г. Галилею письмо, в котором сообщает, что имел долгую беседу с кардиналом Беллармино, и замечает: «Относительно Коперника Его Святейшество говорит, что он не думает, что его следует запретить, но самое худшее, как с ним можно поступить, это сделать примечание, что его учение не нарушает приличий, как и те, кто ввели эпициклы, которым уже не верят...» Отвечая Дини из Флоренции 23 марта, Галилей отстаивает истинность системы Коперника.

По мнению Галилея, Коперник говорил о строении вселенной, описал действительно существующее в природе вещей (*in rerum nature.*) «и, по моему мнению, попытка убедить в том, что Коперник не верил в подвижность Земли, может иметь успех разве у того, кто не читал его трудов, потому что все шесть книг пронизаны идеей подвижности Земли. И если в своем посвящении он признается, что утверждение о подвижности Земли выставляет его в глупом свете, с чем трудно что-то поделаться, то гораздо глупее он выглядел бы, выступи он с суждением, в которое и сам по-настоящему не верит». Коперник — не «математик», автор гипотез как инструмента для расчетов, но физик, который стремится узнать, какова на самом деле реальность.

216 Научная революция

Следовательно, продолжает Галилей, у Коперника нет компромиссов: подвижность Земли и стабильность Солнца — главные моменты и всеобщий фундамент его учения. Нужно или полностью осудить его, или оставить так, как есть. Галилей, подобно Копернику, реалист. Если, вслед за Беллармино, библейскую космологию трактовать в соответствии с традицией, буквально, тогда, — учитывая реалистическую интерпретацию Галилеем учения Коперника, — становится неизбежным лобовое столкновение Галилея с Церковью. Карл Поппер пишет: «Естественно, для Галилея не было проблемой показать и сделать акцент на превосходстве системы Коперника в качестве инструмента для расчетов. Но в то же время он предполагал и всерьез верил, что это учение дает подлинное описание мира, и для него (как и для Церкви) этот момент был наиболее важным». В поединке с Церковью Галилею пришлось уступить. Но прежде посмотрим, как Галилей соотносил науку и веру.

Несоразмерность науки и веры

Галилей формулирует теоретическое различие между суждениями науки и веры. С одной стороны, он отмечает автономию научного знания, оцениваемого по правилам экспериментального метода («чувственный опыт» и «точные доказательства»). С другой стороны, эта автономия науки от Священного Писания находит свое оправдание в «намерении Святого Духа научить нас, как попасть на небо, а не как перемещается небо». Опираясь на высказывания святого Августина (*In Genesim ad literam*), Галилей говорит, что Бог дал нам чувства, речь и разум и с их помощью мы можем получить «естественные заключения», достижимые «или в чувственном опыте, или путем необходимых доказательств». Священное Писание — не трактат по астрономии: «Если бы его авторы намеревались убедить народ в расположении и движении небесных тел и мы должны были получить эти сведения из Священного Писания, мне кажется, они не были бы столь скудными в сравнении с теми удивительными заключениями, которые содержатся в астрономии». Действительно, в Писании «даже не упоминаются планеты, за исключением Солнца и Луны, и только один или два раза Венера под именем Люцифера». То есть, в Священном Писании нет цели научить нас, движется ли небо или оно неподвижно, имеет форму сферы, диска или оно плоское, а также находится ли Земля в его центре или сбоку». «Нет никакого намерения привести нас к другим заключениям такого же

Галилео Галилей 217

рода и связанным с ними выводам, что без них нельзя принять ту или другую сторону, каковыми являются суждения о движении или покое Земли и Солнца».

Поэтому «в спорах о проблемах, связанных с природными явлениями, следует опираться не на авторитет Священного Писания, а на чувственный опыт и необходимые доказательства: потому что и Священное Писание, и природа на равных исходят от Божественного Слова, первое — как наставление Святого Духа, а вторая — как старательная исполнительница распоряжений Бога. Более того, в Священном Писании в наших интересах иногда говорят вещи, буквально отличные от абсолютной истины, а природа, напротив, неумолима и неизменна и никогда не выходит за границы своих законов, как бы заботясь о том, чтобы пружины и способы ее действий были понятны людям; кажется, что природные явления, о которых мы узнаем благодаря ли чувственному опыту или на основании необходимых доказательств и заключений, не должны быть подвергнуты сомнению или осуждены из-за того, что в Писании говорится иное, поскольку не каждое высказывание Писания связано столь суровыми законами, как каждое природное явление, и Бог не менее открывается нам в явлениях природы, нежели в речениях Священного Писания».

Итак, заявлено об автономии науки: сведения на основании «чувственного опыта» или «необходимых

доказательств» не зависят от авторитета Священного Писания. Но если Писание не трактат по астрономии, каково же его назначение? О чем оно говорит нам? Каковы те «истины», которые, в дополнение к наукам, оно может сообщить и утвердить? На подобные вопросы Галилей отвечает: «Я полагаю... что авторитет Священного Писания чудесен... нечто за пределами человеческого понимания не может оказаться доступным людям никаким иным образом, кроме как через Священное Писание». Суждения веры связаны с нашим спасением («как переместиться на небо»), с «установлениями абсолютной и нерушимой истины». Иными словами, Священное Писание — это весть о спасении, оставляющая в неприкосновенности автономию научного исследования.

Галилей высказывает следующие важные суждения: 1. Ошибаются те, кто считает, что следует всегда придерживаться «буквального значения слов», поскольку тогда в Писании, пишет Галилей в письме дону Бенедетто Кастелли в 1613 г., обнаружилось

218 Научная революция

бы не только различные противоречия, но и страшная ересь и даже богохульство; пришлось бы наделить Бога ногами, руками, глазами, телесными и человеческими эмоциями — такими, как гнев, раскаяние, ненависть, а также иногда забвением прошлого и незнанием будущего.

2. Из этого следует, что, поскольку Писание «обращено к простому народу», его «повествования должны вызывать истинные чувства и размышления, так, чтобы чувства не тонули в словах».

3. Писание «не только может, но и действительно должно открывать за внешним значением слов нечто более глубокое». Ведь авторы обращались к «грубым и неорганизованным народам».

4. «И поскольку очевидно, что две истины никогда не могут противоречить одна другой, задача комментаторов Священного Писания найти истинный смысл текстов, согласующийся с естественными заключениями, к которым нас привели очевидный смысл или необходимые доказательства».

5. Таким образом, наука становится одним из инструментов интерпретации Священного Писания. Действительно, «уверившись в некоторых суждениях, мы должны воспользоваться ими как удобнейшим средством для истинного истолкования Писания».

6. С другой стороны, Галилей утверждает в письме к монсеньору Пьеру Дини в 1615 г., что нужно очень осторожно подходить к «естественным заключениям, не связанным с верой, к которым могут привести опыт и необходимые доказательства». «Было бы опасно приписывать Священному Писанию какое-либо суждение, хотя бы один раз оспоренное опытом». Действительно, «кто сможет положить предел человеческой мысли? кто посмеет утверждать, что нам уже известно все, что можно узнать о мире?»

7. Писание не могут толковать не сведущие в науке люди. Наука идет вперед и поэтому опасно навязывать Священному Писанию идеи (например, Птолемея), которые впоследствии могут быть опровергнуты. Так что «для всего, связанного со спасением и утверждением веры, как можно с уверенностью сказать, по надежности мы никогда не найдем никакого другого значимого и эффективного учения. И, возможно, было бы лучшим советом не добавлять без необходимости другие; явилось большим беспорядком вводить их по требованию лиц, которые, даже если говорят по наитию свыше, совершенно лишены понимания, необходимого для того, чтобы пусть не опровергнуть, но хотя бы понять доказательства, с помощью которых точные науки выводят некоторые заключения».

Галилео Галилей 219

Итак: 1) Писание необходимо для спасения человека; 2) «идеи, связанные со спасением и утверждением веры», столь надежны, что «нет никакой опасности появления какого-либо другого значимого и эффективного учения»; 3) Писание, судя по его целям, не имеет касательства к тому, что может быть установлено в «чувственном опыте с необходимыми доказательствами»; 4) Писание, когда в нем говорится о том, что необходимо для нашего спасения (или о не познаваемом другим способом или наукой), не может быть опровергнуто; 5) однако Писание часто нуждается в интерпретации, поскольку его авторы обращались к «грубому и неорганизованному народу»; 6) наука может найти средство для правильных интерпретаций; 7) не все интерпретаторы Писания непогрешимы; 8) не следует искать в Писании ответов на вопросы, которые человек может решить собственным разумом; 9) наука автономна: ее истины устанавливаются чувственным опытом и надежными доказательствами, а не на основе авторитета Писания; 10) оно не играет важной роли в решении естественнонаучных проблем.

Наука и вера, по Галилею, несоразмерны. Но, будучи несоразмерными, они совместимы. То есть речь идет не о или—или, а, скорее, о и—и. Научное рассуждение контролируется опытным путем, дает нам понять, как функционирует этот мир; религиозное рассуждение — это рассуждение о спасении, и оно занято не вопросом «что», но «смыслом» всей нашей жизни. Наука нейтральна к миру ценностей; вера некомпетентна в вопросах факта. Наука и вера занимаются каждая своим делом: и на этом основании они сосуществуют. Они не противоречат друг другу и не могут противоречить, поскольку несоразмерны: наука говорит нам, «как перемещается небо», а вера — «как попасть на небо».

А когда появляется то, что кажется противоречием, сразу возникает подозрение, что или ученый превратился в метафизика, или верующий принимает священный текст за трактат по физике или биологии.

Первый суд

В день поминовения усопших в 1612 г. в своей проповеди во Флоренции, в церкви св. Матфея, доминиканец Никколо Лорини обвинил последователей Коперника в ереси. Два года спустя, в 1614 г.,

Другой доминиканец, Томмазо Каччини, в проповеди, произнесенной в четвертое воскресенье Рождественского поста в церкви Санта-

220 Научная революция

Мария Новелла, предпринял следующую атаку на коперниканцев. 7 февраля 1615 г. все тот же Никколо Лорини направил копию письма Галилея дону Бенедетто Кастелли в Священную канцелярию, обратив внимание на опасные суждения, например, «что некоторые высказывания Священного Писания не имеют ценности; что Писание не играет важной роли в решении проблем природы; что интерпретаторы часто ошибаются; что Писание касается только вопросов веры; что в решении проблем природы более значимы математико-философские доказательства 19 февраля 1616 г. Священная канцелярия передала своим теологам два суждения, составлявшие ядро проблемы, для изучения: а) «Солнце является центром мира и, следовательно, неподвижно»; б) «Земля не находится в центре мира и не стоит на месте, а вращается, даже днем». Пять дней спустя, 24 февраля, все теологи назвали первое суждение глупым и абсурдным в философском смысле, а по форме еретическим, поскольку оно противоречит Священному Писанию в буквальном смысле и общепринятому изложению отцов Церкви и докторов теологии; что второе суждение заслуживает такой же оценки с точки зрения философии, а в плане теологии оно по меньшей мере ошибочно в сравнении с верой. Священная канцелярия передала свое мнение конгрегации. 3 марта 1616 г. конгрегация осудила учение Коперника. Тем временем 26 февраля кардинал Беллармино, по распоряжению Папы, потребовал Галилея отказаться от идей Коперника и под угрозой тюремного заточения «не проповедовать этого учения, не защищать его любым образом — ни устно, ни письменно». Галилей согласился и обещал повиноваться. (Здесь следует заметить, что аутентичность протокола заседания вызывает сомнения — протокола, который будет иметь большое значение для второго суда. Де Сантиллана утверждает, что это фальшивка, внесенная в акты отцом Сегури, особенно враждебно относившимся к Галилею.)

После внушения Галилей оставался в Риме еще три месяца. И поскольку прошел слух, что он отрекся от своих теорий перед кардиналом Беллармино, Галилей попросил Беллармино сделать заявление в его защиту против обвинений и клеветы, распространяемых недругами. «Мы, Роберто кардинал Беллармино, — читаем в заявлении, — услышав, что господин Галилео Галилей оклеветан и о нем говорят, что он отрекся по моему принуждению, а также что ему отказано в спасении души, восстанавливая истину, заявляем, что вышеупомянутый господин Галилей не отрекся ни по нашему принуждению и ни по чьему другому здесь, в Риме, а также ни в

Галилео Галилей 221

каком другом месте, насколько нам это известно, ни от какого своего мнения или учения и не понес наказания в виде отлучения и никакого другого; ему лишь объявлено заключение... в котором утверждается, что учение Коперника, согласно которому Земля вращается вокруг Солнца, а Солнце остается неподвижным в центре мира и не перемещается с востока на запад, противоречит Священному Писанию и что нельзя ни защищать его, ни следовать ему. Не сомневаясь в изложенном, мы написали и подписали это своей собственной рукой». С этим заявлением Галилей выехал из Рима во Флоренцию 4 июня 1616 г. Не только Беллармино, но и кардиналы Алессандро Орсини и Франческо Мария Дель Монте выразили чувства «высшего уважения» по отношению к Галилею. Посол Тосканы в Риме Пьеро Гвиччардини, когда узнал, что Галилей приехал в Рим, чтобы защитить себя, заметил в письме министру правителей Медичи, Курцио Пиккена, что Галилей прибыл с новыми идеями в столицу контрреформации: «...Я хорошо знаю, — пишет среди прочего посол, — что некоторые братья-доминиканцы, составляющие большинство в Священной канцелярии, настроены против него; это не то место, где можно рассуждать о Луне. Какие могут быть в наш век новые доктрины?»

«Диалог о двух главнейших системах» и поражение космологии Аристотеля

В 1623 г. Галилей в полемике с иезуитом Горацио Грасси по поводу природы комет публикует работу «Пробирных дел мастер». (К этой работе мы вернемся, когда будем обсуждать вопрос метода, поскольку в ней даны важнейшие философско-методологические идеи.) В том же 1623 г., а точнее, 6 августа избирается Папой под именем Урбана VIII кардинал Маттео Барберини — друг и искренний почитатель Галилея, что он доказал во время суда 1616 г. Галилей отвечает на опровержение системы Коперника, предложенное жителем Равенны Франческо Инголи секретарем конгрегации «Пропаганда веры», — в «Диалоге о морских приливах и отливах», где речь идет о физической природе и движении Земли. Галилей интерпретировал приливы как результат ежедневного вращательного движения Земли и ее годового вращения. Его интерпретация оказалась ошибочной, проблема приливов была разрешена позже Ньютоном с помощью теории гравитации. Как бы то ни было, Галилей обсуждает эти вопросы в четвертой части своего «Диалога Галилео Галилея с

222 Научная революция

Линчео, на конгрессах в течение четырех дней о двух главнейших системах мира — Птолемея и Коперника» в 1632 г. Во введении Галилей пишет, что рассматривает теорию Коперника как «чисто математическую гипотезу» и добавляет, что намерен показать своей работой протестантам и всем остальным, что учение Коперника в 1616 г. Церковью было осуждено обоснованно, по мотивам милосердия, веры, признания Божественного всемогущества и осознания мизерности человеческого

знания. Прием легко можно было распознать: «За желанием показать еретикам серьезность католической культуры видно чистое притворство: что на самом деле интересует автора, так это возобновить дискуссию и познакомить католиков с новыми доказательствами истинности учения Коперника» (*Geymonat*).

В «Диалоге» три собеседника: Симплиций, Сальвиати и Сагрето. Симплиций представляет философа аристотелевской школы, защитника традиционного знания; Сальвиати — последователь Коперника, осмотрительный, но полный решимости, терпеливый и упорный; Сагрето представляет публику, открытую новым идеям, но желающую знать аргументы той и другой стороны. Филиппе Сальвиати (1583—1614) был знатным флорентийцем, другом Галилея; Джованфранческо Сагрето (1571—1620) — знатный венецианец, также тесно связанный с Галилеем; а Симплиций, по-видимому, один из комментаторов Аристотеля. Диалог написан на итальянском языке, потому что «публика, которую Галилей хочет убедить, — это придворные, новые интеллектуальные слои буржуазии и клира» (Паоло Росси).

«Диалог» разворачивается в ходе четырехдневных встреч. Первый день посвящен доказательству беспочвенности аристотелевского различия между миром небесным, который нерушим, и миром земным, изменчивым миром элементов. Различия нет: это подтверждается чувствами, усиленными с помощью подзорной трубы. А поскольку и для Аристотеля данные чувства лежат в основе рассуждения, то Сальвиати возражает Симплицию: «Ваши рассуждения будут ближе к аристотелевским, если Вы скажете, что небо изменчиво, ибо об этом мне говорит чувство, чем если Вы скажете, что небо неизменно, потому что так рассуждал Аристотель». Горы на Луне, лунные пятна и движение Земли свидетельствуют, что есть одна-единственная физика, а не две, одна из которых применима к небесному миру, а другая — к земному. Аристотель основывает на «совершенстве» круговых движений «совершенство» небесных тел,

Галилео Галилей 223

а потом на основе этого последнего утверждает истинность первого. В действительности круговое движение характерно не только для небесных тел, но и для Земли. «Диалог» второго дня касается критики доказательств общего характера против теории Коперника. Однако прежде чем перейти ко второму дню (а затем к третьему, посвященному анализу и разрешению трудностей, связанных с проблемой дневного и годового движения Земли), Галилей приводит интересные суждения о языке, который сохраняет печать всех удивительных человеческих открытий: «Каким выдающимся умом должен был обладать тот, кто нашел способ сообщить свои мысли другому человеку, удаленному от него на значительное расстояние в пространстве и во времени! разговаривать с жителями Индии, с теми, кто еще не родился, а появится через тысячу или десять тысяч лет! и с какой легкостью — чередованием двадцати знаков на бумаге».

Существуют доказательства — как старые, так и новые, — направленные против идеи движения Земли. Вот некоторые из них: тяжести падают перпендикулярно, чего не должно было бы быть, если бы Земля перемещалась; предметы, которые долго остаются в воздухе, например облака, должны были бы предстать нашему взору в быстром движении, если бы Земля действительно вращалась. Если выпустить два одинаковых ядра из одной и той же пушки, но одно — в восточном направлении, а другое — в западном, то ядро в последнем случае должно бы преодолеть большее расстояние, ведь в то время, как ядро перемещается на запад, пушка, в соответствии с движением Земли, должна перемещаться на восток. Но этого не происходит; следовательно, Земля неподвижна, говорит Симплиций. Кроме того, продолжает он, если на корабле, находящемся в покое, уронить камень с верхушки мачты, камень упадет перпендикулярно основе мачты; но если это случится на корабле, находящемся в движении, камень упадет вдалеке от основания мачты, в сторону кормы. То же должно бы случиться, если камень упадет с высокой башни, если предположить, что Земля движется. Но этого не происходит; следовательно, Земля неподвижна.

В противовес примеру с кораблем Симплиция, Галилей устами Сальвиати и Сагрето устанавливает принцип относительности движения, тем самым доказывая ложность всех тех «опытов» в качестве доказательств, опровергающих теорию движения Земли. Он устраняет все «факты», противоречащие теории Коперника и благоприятные для теории Птолемея, и заменяет их другими «фактами» и другими «опытами», не менее «очевидными». Действитель-

224 Научная революция

но, кто бы ни проделал опыт с камнем на корабле, он обнаружит «совершенно противоположное тому, что было описано». Сальвиати говорит: «Войдите с каким-нибудь другом в большую каюту под палубой большого корабля и туда же поместите мух, бабочек и других летающих насекомых; возьмите большой сосуд с водой и с рыбками; подвесьте также высоко какое-нибудь ведро, откуда будет по капле стекать вода в сосуд с узким горлышком, помещенный внизу; когда корабль будет находиться в покое, вы заметите, что все насекомые летают с одинаковой скоростью в разные стороны пространства; рыбки также будут двигаться в разных направлениях без какого-либо различия; все падающие капли попадут в сосуд внизу; и, бросая другу какой-нибудь предмет, вы это будете делать с одинаковым напряжением в разных направлениях на одинаковом расстоянии; даже если вы станете перемещаться, подпрыгивая на двух ногах, вы будете преодолевать в прыжке одинаковые расстояния во всех направлениях. Запомните хорошенько все эти факты, хотя, пока корабль неподвижен, нет никакого сомнения, что должно быть именно так, затем приведите корабль в движение с какой вам угодно

скоростью; необходимо только, чтобы движение было равномерным, в одном направлении. Вы не заметите никаких изменений во всех описанных явлениях и ни из одного из них не сможете понять, движется ли корабль или находится в покое; вы сами будете преодолевать те же расстояния, что и прежде, и оттого, что корабль движется с большой скоростью, не будете быстрее перемещаться в сторону кормы, нежели в сторону носа корабля, хотя, пока вы находитесь во время прыжка в воздухе, пол под вами переместится в сторону, противоположную направлению вашего прыжка; и когда вы станете бросать что-либо вашему товарищу, вам не придется делать это с разной силой, в зависимости от того, будет ли он находиться от вас в районе кормы или носа корабля; капли по-прежнему будут падать в сосуд внизу, и ни одна не упадет ближе к корме, хотя, пока капля находится в воздухе, корабль переместится на несколько пядей».

Все это показывает нам, что на основе механических наблюдений, осуществляемых внутри определенной системы, невозможно установить, находится ли эта система в покое или в равномерном одностороннем движении: «Итак, основой нашего рассуждения является мысль, что, какое бы движение ни приписывалось Земле, мы, ее обитатели и, следовательно, принимающие участие в этом движении, не в состоянии воспринять это движение, как если бы его не было вовсе, поскольку мы соотносимся только с земными вещами».

Галилео Галилей 225

Важность этого принципа относительности (по Галилею) сразу бросается в глаза, если вспомнить, что «относительность в понимании Эйнштейна есть не что иное, как расширение понятия относительности Галилея, т. е. распространение этого понятия с механических явлений, наблюдаемых Галилеем, на все природные феномены, включая электродинамические и оптические» (*Geymonat*). Галилею удалось нейтрализовать все данные против системы Коперника; он подбирает новые факты, иначе интерпретирует старые. То, что каждое движение относительно, означает, что движение нельзя относить к телу самому по себе: «Это конец концепции Аристотеля и средневековой теории *impetus'a* (толчка), основанных на двигателе, создающем и сохраняющем движение. Покой и движение — постоянные состояния тел. Состояние покоя тела также нуждается в объяснении. При отсутствии внешнего сопротивления, чтобы остановить тело, находящееся в движении, необходима сила. Сила производит не движение, а ускорение. Галилеем была открыта дорога, которая приведет к принципу инерции» (Паоло Росси). «Диалог», по словам А. Койре, «не книга по астрономии или физике. Это прежде всего критическая работа, философское сочинение полемического характера». «Диалог» направлен против традиции Аристотеля, и «если Галилей опровергает философию Аристотеля, он делает это с помощью другой философии, под знамена которой встает,— философии Платона».

Второй суд: осуждение и отречение

Урбан VIII был убежден противниками Галилея, что «Диалог о двух главнейших системах мира» дискредитирует авторитет и престиж Папы, будто бы выставленного в образе Симплиция на посмеяние с его поистине ангельской доктриной, в которой «присутствует сила успокоения». Как только «Диалог» был опубликован, инквизитор Флоренции запретил его распространение. А в октябре 1632 г. Галилей получил приказ явиться в Рим в распоряжение Священной канцелярии. Галилей медлил с поездкой в Рим, мотивируя отсрочку нездоровьем, но реакция инквизиции была крайне суровой, как это видно из письма от 1 января 1633 г.: «Тот факт, что Галилео Галилей не отозвался на сделанное ему предписание явиться в Рим, воспринят очень плохо; и он не должен оправдывать свое неповиновение временем года. <...> Если он немедленно не подчинится, то для его поимки будет направлен комиссар с врачами, чтобы препроводить в

226 Научная революция

тюрьму Верховного трибунала, заковав в кандалы, поскольку теперь уже ясно видно, что он злоупотребляет добросердием Конгрегации». 13 февраля Галилей в Риме, он — гость медийского посла Никколини; ясно представляя ситуацию, тот пишет: «Ему кажется, что он очень хорошо отстаивает свою позицию, но я уговорил его как можно скорее покончить со всем этим, перестать упорствовать и подчиниться».

12 апреля Галилей предстал перед Священной канцелярией, где ему напомнили, что он обманул отца Риккарди, давшего разрешение на печатание «Диалога», не показав ему предписания 1616 г., в соответствии с которым Галилей не имел права «преподавать или защищать каким-либо образом» теорию Коперника. Галилей пытался защищаться, утверждая, что «Диалог» написан с целью показать несостоятельность теории Коперника; что он не помнит ни о каком наставлении, врученном в присутствии свидетелей, и предъявил ноту Беллармино.

Убежденные в том, что Галилей хочет обмануть их, поскольку «Диалог» являлся прямой защитой теории Коперника, к тому же выполненной с помощью «новых доказательств, никогда ранее не выдвигаемых ни одним иноземцем», рассерженные тем, что Галилей написал свою работу не на латыни, а на итальянском языке, «чтобы увлечь своими идеями невежественную чернь, в чьей среде ошибки распространяются легче», что «вместо обсуждения математической гипотезы он на самом деле затрагивает физическую реальность, чего математики никогда не делают», инквизиторы после еще одного допроса 22 июня выносят обвинительный приговор, и в тот же день Галилей, колена преклоненный, произносит свое отречение. «Мы заявляем, — так заканчивается текст обвинения, — что ты, вышеупомянутый Галилей, за твои проступки, доказанные в ходе суда и признанные тобой, о

чем говорится выше, представлен пред Священной канцелярией по подозрению в ереси, а именно в том, что ты придерживался и верил в учение, ложное и противоречащее божественному Священному Писанию, о том, что Солнце является центром для Земли и оно не движется с востока на запад, что Земля движется и не находится в центре мира, что ты мог придерживаться и защищать его и после объявления и определения его как противоречащего Священному Писанию; и вследствие этого ты подлежишь всем наказаниям по святым канонам и другим общим и частным постановлениям, сформулированным против подобных преступников. По этим постановлениям ты, к нашему удовлетворению, будешь

Галилео Галилей 227

освобожден, но перед тем, с открытым сердцем и искренней верой, ты должен пред всеми нами отречься, проклясть и презреть вышеупомянутые ошибки и ересь и всякую другую ошибку и ересь, противоречащую Соборной и Апостольской Церкви, в той форме и тем образом, которые мы тебе укажем».

Вот начало и конец текста отречения Галилея: «Я, Галилей, сын Винченцо Галилея из Флоренции, в возрасте семидесяти лет, лично представши пред судом, будучи коленопреклоненным перед вами, высокопочтимые и достопочтенные кардиналы, главные Инквизиторы во всей Христианской республике, имея перед моими глазами священное Евангелие и касаясь его руками, клянусь, что всегда верил, верю сейчас и с Божьей помощью буду верить в будущем во все то, что содержит, проповедует, чему учит Святая Соборная и Апостольская Церковь. <...> Поэтому, желая освободить Ваши Высокопреосвященства и всякого верного христианина от тяжкого подозрения, справедливо мною заслуженного, я с открытым сердцем и искренней верой проклинаю и презираю вышеупомянутые заблуждения и ересь и вообще всякое другое заблуждение, ересь и секту, противоречащие Святой Церкви; и клянусь, что в будущем никогда больше не стану говорить и утверждать ни устно, ни письменно того, что могло бы навлечь на меня подобные подозрения; и если я узнаю какого-либо еретика или подозреваемого в ереси, то сообщу о нем в Священную канцелярию, или же местному инквизитору, или представителю там, где я буду находиться...»

Церковь контрреформации осудила Галилея в обстановке, когда еще не было «той свободной, смелой буржуазии, которая станет знаком новой эры. То была империя старого права, придворных нотариусов, общество вне времени, город чиновников, конюхов, ростовщиков, сборщиков налогов, виноторговцев, сводников, крючкотворцев, торговцев церковной утвари, где, куда бы ни пошел, обязательно окажешься в обществе плутов и лицедеев» (Де Сантиллана).

В истории идей, пишет Паоло Росси, 1633 год останется годом решающим. Трагичность ситуации, в которой оказались многие и к которой еще большему числу пришлось приспособляться, видна из письма, написанного Декартом отцу Марсенну через несколько месяцев после осуждения. Декарт выражает свое удивление осуждением Галилея, «итальянца, пользовавшегося расположением Папы». Конечно, теорию движения Земли, пишет Декарт, «в прошлые времена осуждали некоторые кардиналы, но, как мне казалось, уже более

228 Научная революция

не чинят препятствий ее публичному преподаванию, даже в Риме». Декарт добавляет, что, если теория Коперника ложна, тогда порочна вся его философия, поскольку теория подвижности Земли прочно связана с другими составляющими его системы. «Я предпочел бы уничтожить сочинение, не одобряемое Церковью, нежели дать ему появиться в искаженном виде». Сочинение, упоминаемое Декартом, — это его трактат «Мир», который будет впервые опубликован в 1664 г., спустя четырнадцать лет после смерти Декарта.

Последняя большая работа

После второго суда и отречения Галилей пишет «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки, относящихся к механике и местному движению». Проблема движения постоянно присутствовала в творчестве Галилея, начиная с его юношеской работы «О движении» (1590). Причиной такого постоянства было то, что «основы динамики и оправдание системы Коперника неразрывно связаны в системе Галилея, и попытки критиков опровергнуть эту связь заканчиваются неудачей» (*F. Enriges*). В «Беседах...» коперниканский дух тот же, что и в «Диалоге о двух главнейших системах» (С. Тимпанаро). В них углубляются законы механики, используемые Галилеем для того, чтобы опровергнуть возражения именно механического типа (например, вертикальное падение тяжестей), выдвигаемые против Коперника.

«Беседы» также написаны в форме диалога, и мы вновь встречаемся с теми же персонажами, что и в «Диалоге о двух главнейших системах»: Сальвиати, Сагрето и Симплицием. «Беседы» также проходят в течение четырех дней. В первые два дня речь идет о сопротивлении материалов. Проблема следующая: когда конструируются механизмы разных пропорций, «механизм более крупных размеров, созданный из того же материала и в тех же пропорциях, что и меньший, полностью симметричен ему, но отличается большей сопротивляемостью, но чем он больше по размерам, тем более в той же пропорции уязвим». Иными словами, во всех твердых телах обнаруживается «сопротивляемость к разбиению на куски». Галилей стремится выявить математические соотношения между сопротивляемостью и «длиной и объемом» тел. Уже в первый день определяется вопрос первостепенной важности — выяснение структуры материала: речь идет о «континуальности», «пустоте», «атоме», математическом и физическом делении. Галилей выступает

Галилео Галилей 229

против идеи Аристотеля, согласно которой в пустоте движение невозможно, подвергает критике его идею о падении тяжестей, согласно которой существует пропорциональная зависимость между весом различных предметов и скоростью их падения. Галилей отстаивает мнение, что, «если бы устранить сопротивляемость, все материалы падали бы с одинаковой скоростью». Затем он переходит к исследованию колебаний маятника и законов этих колебаний: изохронности и пропорциональности между периодом колебания и квадратным корнем из длины маятника. В акустике он предлагает применить полученные результаты о колебаниях маятника.

Во второй день от сопротивления твердых тел он переходит к системам и комбинациям рычагов. Так, новая наука (которой обязаны «сверхчеловеку Архимеду, о ком я не могу не упомянуть без восхищения»), а именно статика, позволяет Галилею показать «достоинства» и эффективность геометрии при изучении физической природы (а также биологической: природа полых костей, пропорции частей тела гигантов и т. д.). «Ну что, господин Симплиций? — говорит Сагрето. — Не стоит ли признать достоинства геометрии как мощного инструмента для заточки ума в его размышлениях и наблюдениях и не прав ли был Платон, который хотел, чтобы его ученики прежде всего имели хорошую подготовку в математике? Я очень хорошо понял возможности рычага и как можно, увеличивая и уменьшая его длину, увеличивать или уменьшать силу и сопротивляемость». «Я действительно начинаю понимать, что логика, будучи мощным инструментом нашего рассуждения, в том, что касается догадок и открытий ума, во многом уступает отличающейся своей остротой геометрии», — добавляет Симплиций.

Третий и четвертый дни посвящены второй науке, динамике. Сальвиати читает трактат о движении, написанный на латинском языке, принадлежащий перу его друга Академа (читай: Галилея). Третий день посвящен классическим законам равномерного прямолинейного движения, движения с естественным ускорением и движения с ускорением и замедлением. Галилей начинает с «абстрактных» определений движений, а затем выводит их характеристики.

В ответ на возражения Сагрето и Симплиция о необходимости экспериментов Галилей (устаами Сальвиати) рассказывает о знаменитом опыте с наклонными плоскостями. «На планке из дерева длиной около 12 локтей, шириной около половины локтя и толщиной в три пяди была выдолблена ложбинка, чуть шире одной пяди, очень прямая и для гладкости изнутри оклеенная отполированным перга-

230 Научная революция

ментом. В нее опущен гладкий бронзовый шарик; планка была установлена с наклоном, для чего один ее конец приподнят на один или два локтя; по мере того как скатывался шарик, засекалось время, необходимое для его прохождения по всей ложбинке, и так много раз, с целью получить абсолютно идентичные результаты, которые не отличались бы один от другого даже на десятую часть удара пульса. После окончания этой операции шарик спускался с четвертой части всей длины ложбинки: тщательно замеряемое время всегда оказывалось при этом вполтину меньше результата в предыдущем опыте. Опыты с другими частями ложбинки и соотношения времени прохождения всего пути с временем, необходимым для половины, двух третей, трех четвертей и любой другой части показали, что отношение проходимых расстояний равно соотношению квадратов времени, и это — при любых наклонах поверхности, т. е. ложбинки, по которой скатывался шарик; мы также заметили, что время спуска при разных наклонах сохраняет эту пропорцию, указанную Автором. Что же касается времени, то было подвешено на высоте большое ведро с водой, стекавшей по узенькой трубочке, приваренной к днищу, в маленький стакан в течение того времени, пока шарик спускался по ложбинке или по какой-то ее части; затем вода, собранная таким образом, каждый раз взвешивалась на точных весах, что давало нам возможность установить различия и пропорции между данными веса и данными времени; и все это достигалось многократным повторением операций, до абсолютного совпадения данных».

Как хорошо видно, это не голое наблюдение, оторванное от теории: опыт дан не извне, он конструируется. Он создается так, как того требует теория. Опыт не есть данность, простое наблюдение; это — эксперимент. «Факт» эксперимента становится данностью только после того, как он проделан. Эксперимент насквозь пронизан теорией. Понятия бесконечного и бесконечно малого заметны в дискуссиях третьего дня, понятие предела существенно для идей начальной скорости и ускорения. Сегодня подобные вещи нам кажутся простыми, но Галилею был незнаком расчет бесконечно малых величин, который сделан позже Ньютоном и Лейбницем. Во всяком случае, Галилей говорит о «бесконечных степенях торможения». В четвертый день обсуждаются траектории снарядов параболической формы. Анализ основывается на законе сложения моментов движения.

«Беседы» изданы в Голландии, куда были доставлены тайно. Они являют собой наиболее зрелый и оригинальный вклад Галилея в историю научных идей.

Галилео Галилей 231

Галилеевский образ науки

Так каков же в точности образ науки в представлении Галилея? Какие ее характеристики можно извлечь из опытов и философско-методологических размышлений Галилея?

1. Прежде всего наука, по Галилею, уже не знание на службе у веры; у них различные задачи и основы. Священное Писание несет послание о спасении души, и в его функции не входит определять «устройство небес и звезд». «Как попасть на небо», знает верующий. «Чувствующий опыт и необходимые доказательства» выявляет, «как перемещается небо». На основе разных целей (спасение

души — для веры, познание — для науки) и различия в способах формулирования и восприятия (для веры — авторитет Писания и ответ человека на открывшееся ему послание; для науки — чувственный опыт и необходимые доказательства) Галилей разделяет научные суждения и суждения веры. «Мне кажется, что в размышлениях о природе оно [Писание] не играет важной роли».

2. Если наука независима от веры, тем более она должна быть независима от всех тех земных оков, которые — как вера в Аристотеля и слепая привязанность к его высказываниям — мешают ее развитию. «И что может быть постыднее, — говорит Сальвиати в «Диалоге о двух главнейших системах», — чем слышать во время публичных диспутов, как один зажимает рот другому, когда идет речь о доказанных заключениях, текстом, нередко написанным по совсем другому поводу. <...> Но, господин Симплиций, выдвигайте доказательства, ваши или Аристотеля, а не цитаты и не голые авторитеты, потому что наши диспуты касаются мира чувственного, а не бумажного».

3. Наука независима от веры, она не имеет ничего общего с догмой, представленной аристотелевской традицией. Это, однако, не означает для Галилея, что традиция опасна сама по себе. Она опасна, когда вырастает до догмы, неконтролируемой, а следовательно, неприкосновенной. «Я не говорю, что не надо слушать Аристотеля, наоборот, я приветствую обращение к этому учению и его тщательное изучение и лишь осуждаю слепое принятие любого его высказывания, без каких бы то ни было попыток найти другие объяснения, принятие его как нерушимого установления; такая крайность влечет за собой другую крайность, отбивает стремление понять силу доказательств». Именно так случилось с одним последователем Аристотеля, который (зная из текстов Аристотеля, что нервы исходят из

232 Научная революция

сердца) при одном анатомическом вскрытии, устроенном, чтобы опровергнуть эту теорию, вздохнул: «Вы показали мне это столь очевидно, что, если бы Аристотель не утверждал обратного, а именно что нервы растут из сердца, пришлось бы признать увиденное верным».

Галилей против догматизма, слепого преклонения перед авторитетом (*Ipse dixit* — «Сам сказал»), против «голового авторитета», а не против доказательств, которые и сегодня можно обнаружить, например, у Аристотеля: «Но, господин Симплиций, выдвигайте доказательства, ваши или Аристотеля...» У истины мы не требуем свидетельства о рождении, доказательства могут братья откуда угодно; важно показать, что они имеют силу, а не просто написаны в книгах Аристотеля. В своем споре с догматиками, бумажными последователями Аристотеля, Галилей обращается именно к Аристотелю: «сам» Аристотель «противопоставляет чувственный опыт всем рассуждениям»: «Я не сомневаюсь, что, если бы Аристотель жил в наше время, он переменял бы мнение. Это с очевидностью проявляется в самом ходе его рассуждений: когда он пишет, что считает небеса неизменными и т. д., потому что не видно, чтобы какая-нибудь новая вещь возникла там или отделилась от старых, тем самым он неявно дает нам понять, что если бы он увидел какое-то из этих явлений, то имел бы противоположное мнение и предпочел бы данные чувственного опыта привычному рассуждению». Галилей хочет очистить дорогу молодой науке от авторитаризма удушающей традиции как эпистемологического препятствия, блокирующей развитие науки. Это «похороны... псевдофилософии», но не похороны традиции как таковой. И это настолько верно, что, хотя и с оговорками, можно сказать, что он является последователем Платона в философии и Аристотеля в методе.

4. Независимую от веры, в отличие от догматического знания, науку Галилей воспринимает в духе реализма. Как и Коперник, Галилей рассуждает не как «чистый математик», а как физик; он более «философ» (т. е. «физик»), нежели математик. Другими словами, наука, по мнению Галилея, — не набор инструментов, полезных для составления прогнозов; она, скорее, дает истинное описание действительности: сообщает нам, «как перемещается небо». Как говорилось выше, суть конфликта между Галилеем и Церковью коренится главным образом именно в реалистской концепции науки.

5. Но наука может дать достоверное описание действительности, достигать объектов и, таким образом, быть объективной только при

Галилео Галилей 233

условии, что она в состоянии проводить фундаментальное различие между объективными и субъективными качествами тел, иными словами, при условии, что наука описывает объективные качества тел как количественные и поддающиеся измерению (доступные общественному контролю) и исключает человека с его субъективными свойствами. В «Пробирных дел мастере» мы читаем: «Между тем я хорошо чувствую, как меня влечет потребность, стоит только мне начать размышлять о какой-нибудь материи или телесной субстанции, одновременно думать о ее форме, о том, большая она или маленькая в сравнении с другими субстанциями, находится ли она в том или другом месте, в то или другое время, движется она или неподвижна, соприкасается ли она с другим телом, одна она или их несколько или даже много, и никаким воображением я не могу отделить ее от этих обстоятельств; но должна ли она быть белой или красной, горькой или сладкой, глухой или немой, обладать приятным или неприятным запахом, — я осознаю, что мой мозг не в силах воспринять ее во всех этих деталях; более того, не будь чувств, одним рассуждением или воображением никогда бы ничего нельзя было достигнуть». Иными словами, цвет, запах, вкус и т. д. — это субъективные качества; их нет в объекте, а есть только в воспринимающем субъекте, как щекотка — не в перышке, а в чувствующем ее субъекте. Наука объективна, потому что она интересуется не субъективными свойствами, меняющимися в зависимости от воспринимающего их человека, но теми характеристиками предметов, которые, будучи доступны исчислению и измерению, одинаковы для всех. Наука не стремится к «скрытой сущности

природных субстанций». Более того, пишет Галилей, «выявление сущности я считаю столь же невозможным и тщетным как в отношении близких элементарных субстанций, так и далеких небесных; и мне кажется, что я в равной степени не могу постигнуть сущности Земли, как и Луны, элементарных облаков и пятен на Солнце».

Итак, ни субъективные качества, ни сущность вещей не составляют объекта науки. Последняя должна удовлетвориться «постижением некоторых их проявлений»; так, например, «если тщетны попытки исследовать сущность солнечных пятен, это не значит, что некоторые их проявления — такие, как место, движение, форма, величина, светонепроницаемость, изменчивость, возникновение и исчезновение — не могут быть изучены». Словом, наука — это объективное знание, знание объективных свойств тел, качества могут быть определены по количественным параметрам и доступны измерению.

234 Научная революция

6. Наука описывает действительность: это познание (а не «псевдофилософия») по той причине, что описывает объективные (т. е. первичные) качества тел, а не субъективные (вторичные). Но — и это кульминационная точка мысли Галилея — такая наука о действительности, объективная и доступная измерениям, возможна потому, что книга природы «написана языком математики». Все в том же «Пробирных дел мастере» находим: «Философия записана в этой огромной книге, которая постоянно открыта перед нашими глазами (я говорю о Вселенной), но, чтобы ее понять, надо научиться понимать язык и условные знаки, которыми она написана. Она написана на языке математики, а ее буквы — треугольники, круги и другие геометрические фигуры; без них невозможно понять ни слова, без них — тщетное блуждание по темному лабиринту». Перед нами экспликация метафизики Платона, спроецированной на галилеевскую науку. «Если ты отводишь математике наивысшее положение, приписываешь ей реальную ценность и доминирующую позицию в физике, ты — последователь Платона» — так пишет Койре. Очевидно, для Галилея и его последователей «математика означала платонизм», а «Диалог» и «Беседы» дают истории открытия или, скорее, дешифровки языка Природы. Они объясняют нам теорию экспериментального исследования, в котором формулировка постулатов и выведение следствий предшествуют и направляют наблюдение. Наблюдение же, по крайней мере для Галилея, — проверка «факта». Новая наука для него — сверка платонизма с «опытом».

7. Хотя «выявление сущности» и невозможно, определенный эссенциализм все же присутствует в философии науки Галилея. Человек не может знать всего; а в доступных ему «природных субстанциях» «истинная внутренняя сущность» скрыта, и тем не менее человек обладает некоторыми определенными знаниями, не подлежащими пересмотру (в этом заключается эссенциализм Галилея): «Имеет смысл обратиться к философскому разграничению, выделяя в понятии «понимание» две разновидности — интенсивное и экстенсивное. С точки зрения экстенсивного понимания (потенциально бесконечного множества объектов), человеческое понимание практически мизерно, даже если человек понимает тысячу вещей: ведь тысяча в сравнении с бесконечностью все равно что ноль. Термин «интенсивное понимание» предполагает, что человеческий интеллект воспринимает некоторые вещи столь глубоко и эти знания столь надежны, что они соответствуют самой природе вещей; таковы чисто математические науки, т. е. геометрия и арифметика, о которых

Галилео Галилей 235

Божественный разум знает бесконечно много, но в части немногого, что воспринято человеческим разумом, я полагаю, это знание приравнивается к Божественному в том, что касается объективной определенности, поскольку осознается его необходимость, и важнее ничего не может быть». Если знания в области геометрии и математики являются определенными, необходимыми и надежными, если, с другой стороны, книга Природы записана на языке геометрии и математики, если знание раскрывает язык Природы, — всякому понятно, какие надежды возлагал Галилей на разум и научное знание.

8. Очевидно, заострение внимания на объективных, первичных качествах тел влечет за собой целый ряд последствий: а) это исключает человека из универсума физических исследований; б) исключение человека влечет за собой исключение целого мира объектов, находящихся в иерархической связи, замыкающейся на человеке; в) исключается качественный анализ, предпочтение отдается количественному; г) конечные цели заменяются механическими и действующими причинами. Иными словами, физический мир Галилея совершенно отличен от аристотелевского.

Вот некоторые примеры, демонстрирующие различие между «миром» Галилея и «миром» Аристотеля. В «Диалоге» Симплиций утверждает, что «никакая вещь не создана напрасно и не является праздною во Вселенной», мы наблюдаем прекрасный порядок планет, расположенных вокруг Земли так, чтобы оказывать на нее благотворное влияние», и как же можно, — не отрицая заботы Бога об интересах человека, «вставлять... между крайней орбитой Сатурна и звездной сферой обширнейшее пространство без единой звезды, избыточное и пустое? с какой целью? для чьей пользы и удобства?» Но ему тут же отвечает Сальвиати: «Когда мне говорят, что огромное пространство между орбитами планет и звездной сферой бесполезно и пусто, что такое огромное пространство избыточно для размещения неподвижных звезд, что это выше всякого нашего понимания, я нахожу дерзостью желание судить по нашим слабым рассуждениям о делах Бога и называть пустым и избыточным все то пространство вселенной, которое не служит непосредственно нам». Детерминистская и механистическая вселенная Галилея — это уже не антропоцентрическая вселенная Аристотеля, ориентированная на потребности человека. Ее геометрический характер скрыт от человека.

9. В последнюю очередь Галилей доказывает пустоту и прямо-таки невосприимчивость

аристотелевских понятий. Так, например,

236 Научная революция

обстоит дело с идеей «совершенства» некоторых движений и форм. По мнению последователей Аристотеля, Луна не могла иметь гор и долин; они лишили бы ее той совершенной сферической формы, которая свойственна небесным телам. Однако Галилей обращает внимание на следующее: «Это суждение достаточно затерто перипатетическими школами, но я сомневаюсь в его действительности, хотя оно и укоренилось в головах людей, не будучи доказанным и необходимым; наоборот, я скорее склонен его считать нечетким и неопределенным. Прежде всего, я не уверен в том, что сферическая форма более или менее совершенна, нежели прочие. Об этом можно говорить лишь в определенных случаях, например, когда требуется способность вращаться во все стороны, сферическая форма является самой совершенной, и потому глаза и головки бедренных костей созданы природой совершенно сферическими; напротив, для тела, которое должно оставаться стабильным и неподвижным, такая форма будет самой несовершенной; и кто при строительстве стен станет пользоваться камнями сферической формы, поступит наихудшим образом, а совершенными будут здесь камни, имеющие углы». Таким образом, Галилей показывает бессмысленность понятия «абсолютного», в то же время он выявляет его действительность в эмпирическом плане, где оно становится относительным: идея «совершенства» работает только в «определенных случаях», т. е. с точки зрения определенной цели вещь более или менее совершенна, в зависимости от того, насколько она приспособлена к заранее поставленной цели.

Проблема метода: «чувственный опыт» и (или?) «необходимые доказательства»

В письме к госпоже Христине Лотарингской Галилей пишет: «Мне кажется, что в диспутах о проблемах природы не следует начинать с авторитета Священного Писания, но с чувственного опыта и необходимых доказательств». А также: «Мне кажется, что природные явления, которые открывает перед нашими глазами чувственный опыт или в которых убеждают нас необходимые доказательства, никоим образом не должны быть подвергнуты сомнению или осуждены отрывками из Священного Писания, где, как представляется, говорится иначе. В этих фразах заключена суть научного метода по Галилею. Наука есть то, что она есть, т. е. объективное познание со всеми его специфическими чертами, которые мы уже анализировали

Галилео Галилей 237

выше, именно потому, что она развивается на основе точного метода, именно потому, что утверждает и обосновывает свои теории посредством правил, составляющих научный метод. А он, по мнению Галилея, состоит в «чувственном опыте» и «необходимых доказательствах». Первое — это опыт, обретаемый чувствами, в наблюдениях, особенно визуальных; второе — это аргументы некоторой гипотезы (например, физико-математического определения равномерного движения), из нее выводятся следствия, которые подлежат проверке. И как Галилей пытался с помощью подзорной трубы усилить и усовершенствовать природное зрение, так, особенно в преклонном возрасте, он признавал, что Аристотель в «Диалектике» учил нас быть «осторожными и избегать ошибок в рассуждениях», устами Сальвиати Галилей говорит: «Логика — это органон философии». Итак, с одной стороны, призыв к наблюдениям, фактам, «чувственному опыту», а с другой — подчеркивание роли «математических гипотез» и логической силы, с помощью которой из них извлекаются следствия.

Но вот проблема, о которую споткнулись ученые: каково соотношение «чувственного опыта» и «необходимых доказательств»? Типичная для философии, эта проблема стоит перед Галилеем. Основывая науку на опыте, Галилей ссылается на Аристотеля, который «предпочитает... чувственный опыт всем рассуждениям»; и сам Галилей недвусмысленно заявляет: «То, что показывают опыт и чувства, следует предпочитать любому рассуждению, хотя бы оно и казалось нам хорошо обоснованным». Однако несмотря на эти четкие заявления, иногда кажется, что Галилей предпочитает опыту рассуждение и подчеркивает важность «предположений» в противовес наблюдениям. Так, например, в письме от 7 января 1639 г. к Джованни Баттиста Балиани он пишет: «Но, возвращаясь к моему трактату о движении, доказательство по поводу движения определено *ex suppositione*, и если выводы не будут соответствовать случаям природного движения, для меня это не имеет существенного значения, поскольку ничто не нарушает доказательств Архимеда, что в природе нет ничего, что бы двигалось по спирали». Итак, проблема: с одной стороны, Галилей основывает науку на опыте, с другой — кажется, что он осуждает опыт от имени «рассуждения».

В этой ситуации мнения интерпретаторов и исследователей научного метода разделились. Некоторые увидели в «чувственном опыте» и «точных доказательствах» антитезу опыта и рассуждения; другие, не видя антитезы, считают, что таким образом Галилей

238 Научная революция

выражает «полное понимание... различия между математической дедукцией и физическим доказательством»; третьи, подчеркивая роль наблюдения, считают Галилея сторонником индуктивного метода; но есть и такие, кто, наоборот, считает, что он был рационалистом дедуктивистского толка, более верящим в силу разума, чем в возможности наблюдения. Возможно, Галилей, в зависимости от потребностей момента, не смущаясь, использует то индуктивный, то дедуктивный метод. Кажется правомерным утверждать, что «чувственный опыт» и «необходимые доказательства» — это два

взаимопроникающих ингредиента, вместе составляющих научный опыт. Ординарные наблюдения могут быть ошибочными, и Галилей хорошо это знал. Он всю жизнь боролся против фактов и наблюдений, осуществляемых в свете того, что являлось общепринятым мнением. Но научный опыт не может быть сведен и к теории или совокупности предположений, лишенных какого-либо контакта с действительностью: Галилей хотел больше быть физиком, нежели математиком, 7 мая 1610 г. он пишет Белисарио Винта письмо, оговаривая в нем условия своего переезда во Флоренцию: «Наконец, что касается названия моей должности, я бы хотел, чтобы кроме титула — «Математик» Вы добавили «Философ», ибо я должен сказать, что в моей жизни я отдал больше лет занятиям философией, чем месяцев — чистой математикой».

Итак, «чувственный опыт» и «необходимые доказательства», а не то или другое. Взаимопроникая и исправляя друг друга, они создают научный опыт, который не заключается только в голем, пассивном наблюдении или чистой теории. Научный опыт — это эксперимент. В этом заключается великая идея Галилея. Таннери и Дюгейм, среди прочих, показали, что физика Аристотеля, а также Буридана и Николы Оресма была очень близка к опыту общепринятого мнения. Чего нельзя сказать о Галилее: опыт Галилея — это эксперимент, а «эксперимент — это методичное исследование природы, что требует особого языка для формулировки словаря, который позволил бы читать и интерпретировать ответы. По Галилею, как известно, мы должны, разговаривая с Природой, получить от нее ответы в виде кривых линий, кругов, треугольников на языке математики, а точнее — геометрии, а не общепринятого мнения» (А. Койре).

Галилео Галилей 239

«Опыт» — это «эксперимент»

Опыт — это научный эксперимент, а в ходе эксперимента разум не может быть пассивным. Он активен: делаются предположения, из них с четкостью извлекаются следствия, а затем исследуется, насколько они соответствуют действительности. Галилей безразличен к происхождению понятий, используемых для интерпретации опыта, как безразличен к причинам, — в этом он явно отходит от старой метафизики природы. Разум не пассивен в опыте, он его проектирует. И он делает это, чтобы проверить, верно ли его предположение, с тем, чтобы «трансформировать случайное и эмпирическое в необходимое, регулируемое законами» (Э. Кассирер).

Итак, научный опыт состоит из теорий, устанавливающих факты, и из фактов, контролируемых теорией на основе взаимопроникновения и взаимокорректировки. Аристотель, по мнению Галилея, изменил бы мнение, обнаружив факты, противоречащие его идеям. С другой стороны, гипотезы могут быть использованы для изменения косных теорий, которые никто не осмеливается оспаривать. Именно так случилось с системой Аристотеля—Птолемея: до Коперника и после все видели на рассвете, как восходило Солнце; Коперник заставляет нас видеть, как опускается Земля. А вот другой пример того, как теория может изменить интерпретацию фактов, основанную на наблюдении. В «Беседах» Сагрето, отвечая на возражения эмпирического характера, касающиеся закона, согласно которому скорость движения с естественным ускорением должна расти пропорционально времени движения, утверждает: «Это та трудность, которая наводила меня на размышления с самого начала. Но вскоре я отказался от этих мыслей. Возвращение к ним было результатом того же опыта, который в настоящее время беспокоит вас. Вы говорите, что опыт показывает, как тело, едва выйдя из состояния покоя, сразу обретает значительную скорость; а я говорю, что этот самый опыт показывает нам, что первые движения падающего тела, пусть очень тяжелого, очень медленны». Дискуссия заканчивается следующим выводом: «Пусть теперь видят, как велика сила правды, если сам опыт, который на первый взгляд показывал одно, при лучшем рассмотрении убеждает нас в обратном». Конечно, «то, что показывают нам опыт и чувство», должно предпочесть «любому рассуждению, хотя бы оно и казалось хорошо обоснованным». Но чувственный опыт рождается как плод запрограммированного эксперимента — это попытка заставить природу ответить.

240 Научная революция

Роль мысленных экспериментов

Мнение, что опыт играет в мышлении Галилея второстепенную и вспомогательную роль, возникло оттого, что Галилей размышлял над экспериментами, выполненными не им и иногда слишком идеализированными, например: нужно предположить отсутствие какого-либо сопротивления; следует вообразить, что движение имеет место в пустоте; мы должны думать о почти бестелесных плоскостях и о совершенно круглых движущихся телах и т. д. Но и здесь нужно сначала уточнить две вещи. Даже если теория входит в противоречие со «случаями», это не значит, что ее нужно отвергнуть. «Но в этом я буду, скажем так, удачлив, ведь движение тяжестей и возможные при этом случаи в точности соответствуют случаям, выявленным мною в определении движения». Математически совершенная теория — и в качестве таковой имеющая собственную ценность — оказалась к тому же истинной. Вторых, следует уточнить, что не является истинным. Например, эксперименты с идеализированными наклонными плоскостями не были осуществлены как неисполнимые.

T. B. Settle, более 20 лет назад, воспроизвел эксперименты на наклонных плоскостях, столь тщательно описанные Галилеем, и смог подтвердить, что они получаются в пределах точности, запланированной

Галилеем. А теперь о различии, о котором упоминалось ранее: это различие между выполнимыми экспериментами и экспериментами мысленными, или воображаемыми. Что касается первых, теория проверяется здесь на базе наблюдаемых следствий (так, доказуемо, что подозренная труба дает правдивые образы; что на Луне есть горы; доказуем закон движения с равномерным ускорением; что на солнце есть пятна и т. д.). Но существуют также и мысленные эксперименты, и в сочинениях Галилея их очень много. Это не геометрические идеализации (геометрические модели эмпирических событий), которые, будучи интерпретированы на базе действительности, говорят нам, насколько они близки, — речь идет об экспериментах, которые неосуществимы. Однако нельзя сказать, что такие эксперименты бесполезны, наоборот, важно видеть возможности их применения. И если они носят не апологетический (оправдательный), но критический характер, то могут оказать помощь в деле прогресса науки. Один из ментальных экспериментов, по мнению Поппера, с одной из наиболее простых и остроумных аргументаций в истории рациональной мысли по поводу вселенной содержится в критике Галилеем теории движения Аристотеля.

Галилео Галилей 241

Доказывая ложность предположения Аристотеля, что естественная скорость более тяжелого тела больше скорости тела более легкого, Галилей аргументирует: «Если у нас есть два движущихся тела с неравной естественной скоростью, очевидно, что, если бы мы соединили более медленно двигающееся с более быстрым, то последнее потеряло бы в скорости, а первое, благодаря более скорому, двигалось бы быстрее». «Если это так и одновременно верно, что, например, большая машина движется на восьмой скорости, а меньшая — на четвертой, то, если соединить обе их вместе, новый агрегат будет двигаться со скоростью меньшей, чем восьмая; но ведь два камня, соединенных вместе, образуют камень больший, нежели первый, двигавшийся на восьмой скорости; следовательно, агрегат, масса которого больше, будет двигаться медленнее, чем первый, который меньше, что противоречит вашему предположению». «В этом воображаемом эксперименте Галилея я вижу, — комментирует Поппер, — совершенно новую модель. Речь идет об аргументации с целью критики». И Галилей, разрушая «эмпирическую базу» концепции Аристотеля—Птолемея, умело использовал такие эксперименты.

«Последователи Аристотеля, — пишет П. К. Фейерабенд, — искали доказательства (например, с падением камня с башни) против Коперника, обращаясь к наблюдению; Галилей переворачивает их аргументацию с целью вскрыть причины, из-за которых возникли противоречия. Неприемлемые интерпретации заменены другими. <...> Таким образом, появляется совершенно новый «опыт».

Неразличение выполнимых и воображаемых экспериментов и непонимание роли мысленного эксперимента (роли, которая может быть не только критической, но и эвристической) являлось источником плохих или, по крайней мере, однобоких интерпретаций. Источником ошибок была также идентификация научного опыта с голым наблюдением (но возможно ли «чистое» наблюдение?). Научный опыт Галилея — это эксперимент, совокупность теорий, которые утверждают «факты» («факты» из теории), и факты, которые контролируют теории. Если вопрос поставлен правильно, то нетрудно понять, в каком смысле и каким образом Галилей был теоретиком гипотетико-дедуктивного метода. Кант в «Критике чистого разума» напишет: «Когда Галилей пустил шарики по наклонной плоскости, причем их вес выбрал он сам, а Торричелли взвесил воздух, который, как он уже знал, равен весу определенного столба известной жидкости... это было откровением для всех исследователей природы. Они поняли, что разум видит только то, что он сам производит

242 Научная революция

по собственному рисунку и что он должен идти вперед и заставить природу ответить на его вопросы; и не допускать, чтобы она понукала им, так сказать, с помощью вожжей; иначе наши наблюдения, сделанные случайно и без заранее выработанного рисунка, не привели бы к необходимому закону, в котором нуждается и разум».

Система мира, методология и философия в творчестве Исаака Ньютона

Философское значение творчества Ньютона

Галилей умер 8 января 1642 г. В том же 1642 г. на Рождество, в Вулсторпе, в окрестностях деревни Колстерворт, Линкольншир, родился Исаак Ньютон.

Ньютон завершил научную революцию, и с его системой мира обретает лицо классическая физика. Но не только астрономические или оптические, а также математические открытия (он, независимо от Лейбница, изобрел дифференциальное и интегральное исчисление) обессмертили его имя. Ньютон занимался также актуальными теологическими проблемами, вырабатывая точную методологическую теорию. Без правильного понимания идей Ньютона мы не сможем понять вполне ни значительной части английского эмпиризма, ни Просвещения, особенно французского, ни самого Канта. Действительно, как мы увидим ниже, «разум» английских эмпириков, лимитируемый и контролируемый «опытом», без которого он уже не может свободно и по желанию перемещаться в мире сущностей, — это «разум» Ньютона. Вольтер, побывав в Англии, «увидит, что там граждане могут стремиться к любой должности, что свобода не порождает несовместимости с порядком, религия терпимо относится к философии. <...> Чтение сочинений Локка даст сведения по философии, чтение Свифта — модель, чтение Ньютона — научную доктрину» (А. Морюа). «Разум» деятелей эпохи Просвещения — это «разум» эмпирика Локка,

образец которого в науке Бойля и физике Ньютона; последняя не теряется в гипотезах о внутренней природе или сущности явлений, но, постоянно контролируемая опытом, ищет и испытывает законы их функционирования. Наконец, мы не должны забывать, что «наука», о которой говорит Кант, —

Исаак Ньютон 243

это наука Ньютона, и что пietet Канта перед «звездными небесами» — это восхищение порядком вселенной как часов Ньютона; Кант верил, что обязанность философа — объяснить уникальность и истинность теории Ньютона. Без понимания образа науки Ньютона поистине невозможно понять «Критику чистого разума» Канта (К. Поппер).

Наиболее знаменитое сочинение Ньютона — «Математические начала натуральной философии» впервые издано в 1687 г. «Опубликование «Начал...» было одним из наиболее важных событий во всей физике. Эту книгу можно считать кульминацией тысячелетних усилий понять динамику вселенной, физику движущихся тел» (I. B. Cohen). И «в той мере, в какой непрерывность развития мысли позволяет нам говорить о подведении итогов и о новой отправной точке, мы можем сказать, что с Исааком Ньютоном классическая наука... обрела независимое существование и с этих пор начала оказывать значительное влияние на человеческое общество. Если кто-нибудь решил бы описать это влияние в его многочисленных разветвлениях... Ньютон стал бы отправной точкой: все, что сделано раньше, было лишь введением» (E. J. Dijksterhuis).

Жизнь и творчество

Исаак Ньютон родился в 1642 г. В 1661 г. он поступил в колледж Св. Троицы в Кембридже, где нашел поддержку у преподавателя математики Исаака Барроу (1630—1677), автора известных «Лекций по математике» и сочинений по греческой математике. Барроу оценил выдающиеся способности своего ученика, который очень быстро овладел всеми основными математическими знаниями. К концу обучения Ньютон постиг исчисление бесконечно малых величин и использовал его при решении некоторых проблем аналитической геометрии. Он передал тетрадь со своими заметками Барроу и некоторым друзьям для прочтения.

В 1665 г. на два года из-за чумы Ньютон, как и многие другие преподаватели и студенты, вынужденно покидает Кембридж. Он вернулся в Вулсторп, в маленький каменный домик, уединенно расположенный в сельской глуши, чтобы предаться там размышлениям. Ньютон в старости так вспоминал о своей необычной работе в Вулсторпе: «Все это произошло в два чумных года, 1665 и 1666, потому что в это время я находился в самой творческой форме и занимался математикой и философией больше, чем когда

244 Научная революция

бы то ни было впоследствии» («философия», или «натуральная философия», Ньютона — это то, что мы сегодня называем «физикой»). Именно в Вулсторпе Ньютону впервые пришла в голову идея всемирного тяготения. Известен рассказ внучки Ньютона Вольтеру (разболтавшему его всему свету), что эта идея пришла к Ньютону, когда ему на голову упало яблоко с дерева, под которым он отдыхал. Здесь Ньютон разрабатывал проблемы оптики и продолжал эти исследования и после своего возвращения в Кембридж. Достигнув больших успехов в полировке металлических зеркал, Ньютон сконструировал телескоп-рефлектор, который был лишен недостатков Галилеева телескопа.

В 1669 г. Барроу перешел на кафедру теологии и передал кафедру математики молодому Ньютону. Ньютон завершил свои опыты по разложению белого цвета с помощью призмы. Он представил соответствующий доклад в 1672 г. в Королевское общество; этот доклад под названием «Новая теория света и цветов» был опубликован в «Философских трудах» (*Philosophical Transactions*) Королевского общества. В этой работе — как и в последующей в 1675 г. — Ньютон формулирует дерзкую теорию корпускулярной природы света, согласно которой световые явления находили объяснение в эмиссии частиц разной величины: самые маленькие из этих частиц давали фиолетовый цвет, а самые большие — красный. Такие идеи «порождали среди докучливых философов-догматиков целую бурю полемики, что раздражало Ньютона, тщетно призывавшего не видеть в этом новой метафизики света, а лишь гипотезу (как сказали бы сегодня, «модель»), назначение которой — интерпретировать и систематизировать ряд экспериментальных данных» (Дж. Прети). Корпускулярная теория света вступала в состязание с волновой теорией, выдвинутой голландским физиком, последователем Декарта Христианом Гюйгенсом (1629—1695). Рассерженный этой полемикой, Ньютон опубликовал свою «Оптику» только в 1704 г. Его работа принесла ему в 1672 г. членство в Королевском обществе.

В 1671 г. французский ученый Жан Пикар (1620—1682) выработал наилучший способ обмера Земли; в 1679 г. Ньютон познакомился с техникой расчета диаметра Земли Пикара и возобновил работу над своими заметками о гравитации; вновь выполнил расчеты (которые в Вулсторпе не удавались), и на этот раз благодаря новой технике Пикара расчеты получились, так что идея гравитации стала, таким образом, научной теорией. Однако, еще находясь под впечатлением предыдущей острой полемики, он не опубликовал сво-

Исаак Ньютон 245

Исаак Ньютон



их результатов. Он продолжал писать лекции, которые были опубликованы в 1729 г. под названием «Лекции по оптике», а также лекции по алгебре, увидевшие свет в 1707 г. под названием «Всеобщая арифметика».

В начале 1684 г. известный астроном Эдмунд Галлей (1656—1742) встретился с сэром Кристофером Реном (1632—1723) и Робертом Гуком (1635—1703) с тем, чтобы обсудить проблему движения планет. Гук утверждал, что законы движений небесных тел следуют закону силы, обратно пропорциональной квадрату расстояния. Рен дал Гуку два месяца на формулировку доказательства закона. Но Гук пренебрег этим поручением.

В августе Галлей отправился в Кембридж, чтобы узнать мнение Ньютона. На вопрос Галлея, какой должна быть орбита планеты, притягиваемой Солнцем с гравитационной силой, обратно пропорциональной квадрату расстояния, Ньютон ответил: «Эллипс». Обрадованный Галлей спросил у Ньютона, как ему удалось это узнать. Ньютон отвечал: после соответствующих расчетов. Тогда Галлей попросил показать ему эти расчеты, но Ньютон не смог найти их и пообещал прислать позже, что и сделал. Кроме того, он написал работу «О движении тел», которую послал Галлею. Последний сразу понял важность работы Ньютона и убедил его написать и опубликовать трактат. Так появился самый большой шедевр в истории науки — «Математические начала натуральной философии».

Ньютон принялся за работу в 1685 г. В апреле 1686 г. он направил рукопись первой части в Королевское общество, в протоколах

246 Научная революция

которого находим следующую запись, датированную 28 апреля: «Доктор Винсент представил Обществу трактат под названием «Математические начала натуральной философии», который господин Исаак Ньютон посвящает Обществу и в котором предлагается математическое доказательство гипотезы Коперника в изложении Кеплера, с объяснением всех феноменов небесных тел с помощью единой гипотезы гравитации к центру Солнца, сила которой уменьшается обратно пропорционально квадрату расстояния от центра». Позже написаны вторая и третья части книги. Сам Галлей взялся за издание работы. Но тут возник спор с Гуком, который отстаивал свой приоритет в открытии закона силы, обратно пропорциональной квадрату расстояния. Ньютон оскорбился; он грозил, что не отдаст в печать третью часть работы, в которой говорится о системе мира. Затем спор улегся, и Ньютон вставил в работу примечание, в котором указал, что закон обратной пропорции был уже ранее предложен Реном, Гуком и Галлеем.

«Начала...» появились в 1687 г. Два года спустя Ньютон был избран представительским депутатом университета Кембриджа; в этот период он знакомится с Джоном Локком, с которым завязывается искренняя и прочная дружба. Он продолжал свои исследования бесконечно малых величин (опубликовав часть работ в 1692 г.), заинтересовался химией, «начав с места, на котором ее оставил Бойль, и восприняв его концепции; но случившийся пожар разрушил лабораторию и уничтожил многочисленные заметки. Ньютон, который к этому времени уже испытывал значительное нервное истощение, пережил тяжелый кризис, граничивший с безумием (1692—1694), от чего так и не оправился до конца жизни. С этого момента история Ньютона-ученого практически кончается» (Дж. Прети). Он публиковал неизданные труды и переиздавал изданные ранее. В 1696 г. он был назначен директором Монетного двора; три года спустя стал управляющим, в знак заслуг. В 1703 г. избран президентом Королевского общества. В 1704 г. он опубликовал «Оптику», в 1713 г. вышло второе издание «Начал...», в 1717 г. — второе издание «Оптики». В феврале 1727 г. Ньютон из Кенсингтона направился в Лондон, чтобы председательствовать

на одном из заседаний Королевского общества. Вернувшись в Кенсингтон, он почувствовал себя очень плохо. Ему не удалось преодолеть кризис, и он умер 20 марта 1727 г. Погребен Ньютон в Вестминстерском аббатстве. На его похоронах присутствовал Вольтер, способствовавший распространению идей Ньютона во Франции.

Исаак Ньютон 247

«Правила философствования» и «онтология», которую они предполагают

В третьей книги «Начал...» Ньютон устанавливает четыре «правила философского рассуждения». Речь идет, конечно, о методологических правилах. Поскольку правила, показывающие, как искать, предполагают, что мы знаем, что должны искать, они переплетены с тезисами метафизического порядка о природе и структуре вселенной.

«Правило I. Не следует допускать причин больше, чем достаточно для объяснения видимых природных явлений». Это первое методологическое правило есть принцип экономии в использовании гипотез, аналог бритвы Оккама в отношении объяснительных теорий. Но почему мы должны поставить себе целью выработку простых теорий; почему не должны усложнять гипотетический аппарат наших объяснений? Ответ Ньютона таков: «Природа ничего не делает напрасно, и излишне делать с помощью многого то, что можно сделать малым; ведь природа проста и не роскошествует излишними причинами вещей». Онтологический постулат простоты природы утверждает первое методологическое правило Ньютона.

С первым правилом тесно связано правило II. «Одни и те же явления мы должны, насколько возможно, объяснять теми же причинами. Например, дыхание человека и животного; падение камней в Европе и в Америке; свет от огня в кухне и свет от Солнца; отражение света на Земле и на планетах». Это правило выражает второй онтологический постулат — единообразие природы. Никто не может контролировать отражение света на планетах, но на основании того факта, что природа ведет себя схожим образом на Земле и на других планетах, мы можем сказать это же и о природе света.

«Правило III. Свойства тел, не допускающие ни постепенного увеличения, ни постепенного уменьшения и проявляющиеся во всех телах в пределах наших экспериментов, должны рассматриваться как универсальными». Это правило также базируется на онтологическом постулате единообразия природы. Ньютон пишет: «Поскольку мы узнаём о свойствах тел только посредством экспериментов, мы должны считать универсальными все те свойства, которые в экспериментах носят устойчивый характер, и те, которые не могут быть ни уменьшены, ни устранены. Конечно, мы не должны отказываться от очевидных экспериментов ради мечтаний и пустых фантазий нашего созерцания и пренебрегать аналогиями в природе, которая

248 Научная революция

проста и находится в согласии с собой». Итак, природа проста и единообразна. Эти два метафизических столпа поддерживают методологию Ньютона. Далее ученый переходит к установлению фундаментальных свойств тел: протяженность, твердость, непроницаемость, движение. К установлению перечисленных свойств мы приходим с помощью наших чувств.

«Протяженность, твердость, подвижность и сила инерции целого являются результатом протяженности, твердости, непроницаемости, подвижности и силы инерции частей; из этого мы заключаем, что даже самые маленькие части всех тел также должны быть протяженны, тверды, непроницаемы, подвижны и обладать собственной инерцией. И это — основа всей философии». Речь идет о корпускулярности. Ньютон не избежал важного вопроса: частицы, из которых состоят материальные тела, могут делиться далее или нет? Математически любая часть всегда доступна дальнейшему делению, но достижимо ли это и физически? Вот какую аргументацию выдвигает по этому поводу Ньютон: «Деление тел на части, соединенные между собой, доступно наблюдению; но и в частях, остающихся неделимыми, наш ум в состоянии различить еще меньшие частицы, что доказуемо математически. Способны ли мы с точностью определить, что эти неделимые части действительно могут быть делимы далее природными средствами? Если в результате эксперимента мы получим доказательство, что какая-либо неразделенная частица, разорвав твердое тело, распадется, мы сможем заключить благодаря этому правилу, что неразделенные частицы так же, как и разделенные, могут подвергаться делению до бесконечности». Итак, математическая уверенность соседствует с фактологической неопределенностью. Но эта неопределенность не распространяется на силу тяготения. «Если очевидно благодаря экспериментам и астрономическим наблюдениям, что все тела вокруг Земли притягиваются к ней пропорционально количеству материи, содержащейся в каждом из них; что подобным же образом и Луна притягивается к Земле, пропорционально ее весу; что, с другой стороны, наше море притягивается к Луне; что все планеты притягиваются одна к другой и что кометы в равной мере притягиваются Солнцем, — тогда, вследствие этого правила, мы должны допустить, что все тела обладают способностью взаимного притяжения. Это позволяет получить закон всемирного тяготения тел, чего нельзя сказать об их непроницаемости, относительно чего мы не располагаем никаким экспериментом или другим способом наблюдения, который мы могли бы применить

Исаак Ньютон 249

к небесным телам. И я не утверждаю, что сила тяжести является существенным свойством тел; под

понятием *vis insita* (присущая сила) я разумею только их силу инерции. Она неизменна. Сила тяжести уменьшается пропорционально удалению тел от Земли».

Природа проста и единообразна. На основе чувств, т. е. путем наблюдений и экспериментов, можно установить некоторые из основных свойств тел: протяженность, твердость, непроницаемость, подвижность, силу инерции целого, всемирное тяготение. И эти свойства устанавливаются с помощью единственной, по мнению Ньютона, действительной процедуры, обеспечивающей формирование научных суждений: индуктивного метода. Тем самым мы подошли к правилу IV. В экспериментальной философии суждения, выведенные путем общей индукции, следует рассматривать как истинные или очень близкие к истине, несмотря на противоположные гипотезы, которые могут быть воображимы, — до тех пор, пока не будут обнаружены другие явления, благодаря которым эти суждения или уточняют, или отнесут к исключениям».

Порядок мира и существование Бога

«Правила философских рассуждений» сформулированы в начале третьей книги «Начал...». А в конце той же книги мы находим «Общее поучение» (*Scholium generale*), где Ньютон соединяет результаты своих научных исследований с суждениями философско-теологического порядка. Система мира — большой механизм. Законы функционирования отдельных его частей выявляются путем индукции через наблюдение и эксперимент. Но откуда же берет начало мировая система, упорядоченная и узаконенная? Ньютон отвечает: «Эта удивительная система Солнца, планет и комет могла появиться только по проекту премудрого и могущественного Существа. И если неподвижные звезды являются центрами других аналогичных систем, все они, образованные по идентичному намерению, должны подчиняться господству Единого; особенно потому, что свет неподвижных звезд имеет ту же природу, что и свет Солнца, ведь свет обладает проходимостью от одной системы к другим, а чтобы неподвижные звезды не падали из-за тяжести одна на другую, Он поместил эти системы на огромном расстоянии одна от другой».

Итак, порядок мира обнаруживает намерение премудрого и могущественного Существа. Это Существо «управляет всеми вещами не как мировая душа, но господин всего; и благодаря этому управ-

250 Научная революция

лению Его обычно называют Господь Бог Вседержитель, или Пантократор... Высший Бог — вечное существо, бесконечное, абсолютно совершенное; но существо, хотя и совершенное, но без господства, не может быть названо Господь Бог... Из Его праведного господства следует, что это живое, умное и сильное Существо; а из других Его совершенств — что Он вечен и бесконечен, всемогущ и всезнающ».

Порядок мира со всей очевидностью демонстрирует существование Бога, в высшей степени премудрого и могущественного. Но что еще, помимо того что Он существует, мы можем утверждать о Боге? «Как слепой не имеет никакого представления о цвете, так мы, — отвечает Ньютон, — не имеем никакого представления о том, каким образом мудрейший Бог воспринимает и понимает все сущее. Он лишен тела и телесной формы, вследствие чего Его нельзя ни видеть, ни слышать, ни коснуться». О природных объектах, продолжает Ньютон, мы знаем то, что констатируют наши чувства: форму и цвет, поверхность, запах, вкус и т. д.; но никто из нас не знает, «что такое сущность вещи», «тем более сущность Бога». Что Он существует, что Он в высшей степени премудрый и совершенный, вытекает из мировой гармонии.

Итак, существование Бога может быть доказано философией природы на основании космического порядка. Однако теологические интересы Ньютона гораздо шире, нежели можно представить из вышеприведенных отрывков.

Среди книг, оставленных Ньютоном своим наследникам, мы встречаем труды отцов Церкви, дюжину различных изданий Библии и много других книг на религиозную тему. Закончив «Начала...», Ньютон обратился к серьезному изучению Священного Писания и в 1691 г. вел интенсивную переписку с Джоном Локком, с которым, среди прочего, обсуждал пророчества Даниила. После смерти Ньютона был опубликован его «Исторический отчет о двух значительных искажениях Священного Писания», а также «Наблюдения над пророчествами Даниила и Апокалипсисом св. Иоанна». Эта последняя работа далась ему особенно трудно. В ней он «пытался соединить пророчества с историческими событиями, которые за ними следовали; например, упоминаемый Даниилом зверь имеет десять рогов, среди которых появляется маленький рог. Ньютон идентифицировал эти рога с разными королевствами и решил, что самый маленький рог символизировал Католическую Церковь. В точности

Исаак Ньютон 251

его ссылок по поводу истории Церкви проявляется глубокая эрудиция» (Э. Н. Да Коста Андраде).

«Гипотез не измышляю»

Мир упорядочен; «мудрейшая и наилучшая структура вещей и конечная цель» приводит нас к признанию существования Бога-устроителя, всезнающего и все сильного. В конце работы «Общее поучение» (*Scholium generale*) Ньютон пишет: «До сих пор мы объясняли явления небесные и морские, прибегая к силе тяготения, но мы еще не установили причины тяготения. Очевидно, эта сила происходит от некоей причины, проникающей вплоть до центра Солнца и планет, не теряя своей способности; она действует не в соответствии с площадью поверхности частиц, на которые воздействует (как это бывает с

механическими причинами), а пропорционально количеству твердого вещества, которое они содержат, и ее действие распространяется во все стороны на огромные расстояния, уменьшаясь в соотношении, обратном квадрату расстояния. Притяжение к отдельным частицам, из которых состоит тело Солнца, при удалении от Солнца уменьшается в обратном соотношении к квадрату расстояния вплоть до орбиты Сатурна, как ясно видно из покоя афелиев планет и вплоть до последних».

Итак, сила тяготения существует. Об этом свидетельствуют наблюдения. Но если попытаться углубиться в проблему, оказывается невозможным избежать следующего вопроса: какова причина или, если хотите, сущность тяготения? Ньютон отвечает: «По правде говоря, мне еще не удалось вывести причину этих свойств тяготения, гипотез же я не измышляю». Эта всем известная методологическая сентенция Ньютона традиционно цитируется как пример настоятельного призыва к фактам и обоснованного осуждения предположений. Однако всем ясно, что и Ньютон формулировал гипотезы; но он велик, ибо умел их формулировать и доказывать, почему яблоко падает на землю и почему Луна не обрушивается на Землю, почему кометы притягиваются к Солнцу и почему происходят приливы. Так что же понимал Ньютон под «гипотезой»? «Я не измышляю гипотез; ведь все то, что не выводится из явлений, должно быть гипотезой, а гипотезам, метафизическим, физическим, механическим, скрытым свойствам не должно быть места в экспериментальной философии. В такой философии полученные из явлений частные суждения путем индукции становятся общими. Именно

252 Научная революция

так были открыты непроницаемость, подвижность, законы движения и тяготения. И для нас достаточно, что тяготение действительно существует и действует по законам, которые мы изложили и которые в состоянии объяснить все движения небесных тел и нашего моря» и их положения в будущем. Этого физику вполне достаточно. Но какова причина тяготения? — вопрос ускользает из поля наблюдения «экспериментальной философии». А Ньютон не хочет запутаться в неконтролируемых метафизических допущениях. Вот в чем смысл выражения «Гипотез не измышляю».

Великий мировой механизм

«Начала...» — как в том, что касается метода, так и в отношении содержания — завершают научную революцию. Начатая Коперником, она нашла в Кеплере и Галилее двух наиболее выдающихся представителей. Ньютон, как указывает Койре, соединяет в органическое целое наследие Декарта и Галилея, Бэкона и Бойля; как для Бойля, так и для Ньютона «книга природы написана корпускулярными буквами (терминами), но эти корпускулы соединяются чисто математическим картезианским синтаксисом, что придает смысл ее тексту». Буквы алфавита, которым написана книга природы, — это бесконечное множество частиц, движения которых регулируются синтаксисом, законами движения и законом всемирного тяготения.

Вот три ньютоновских закона движения, которые представляют собой классическое выражение основ динамики. Первый — закон инерции, над которым работали Галилей и Декарт. Ньютон пишет: «Всякое тело пребывает в состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения до тех пор, пока действующие на него силы не изменят это состояние». Ньютон иллюстрирует этот фундаментальный принцип следующим образом: «Пуля летит, пока ее не остановит сопротивление воздуха или пока не упадет под действием силы тяготения. Юла... не прекратит своего вращения, пока ее не остановит сопротивление воздуха. Более крупные тела планет и комет, находясь в пространствах более свободных и с меньшим сопротивлением, сохраняют свои движения вперед и одновременно по кругу на гораздо более продолжительное время».

Второй закон, сформулированный уже Галилеем, гласит: «Произведение массы тела на его ускорение равно действующей силе, а направление ускорения совпадает с направлением силы». Формули-

Исаак Ньютон 253

руя закон, Ньютон рассуждает: «Если определенная сила порождает движение, сила, в два раза большая, породит в два раза большее движение, сила, умноженная втрое, — утроенное движение, и неважно, приложена эта сила вся сразу, одним ударом, или постепенно и последовательно. И это движение, если тело уже двигалось, прибавляется к нему, или вычитается, если эти движения противоположны друг другу; или же добавляется косвенно, если движения не расположены на одной прямой, так что рождается новое движение, направление которого определяется направлением двух исходных движений». Эти два закона, в совокупности с третьим, который будет изложен ниже, составляют основу классической механики, изучаемой в школе.

Третий закон, сформулированный Ньютоном, утверждает, что «действию всегда соответствует равное противодействие», или: действия двух тел друг на друга всегда равны по величине и направлены в противоположные стороны. Этот принцип равенства между действием и противодействием Ньютон иллюстрирует так: «Любая вещь, которая давит на другую вещь или тянет ее, испытывает в равной мере давление или притягивание со стороны этой другой вещи. Если надавить на камень пальцем, то и палец будет испытывать давление камня. Если лошадь тянет за веревку камень, то и лошадь испытывает притягивание назад, в направлении камня».

Таковы законы движения. Однако состояния покоя и равномерного прямолинейного движения могут быть определены только относительно других тел, которые находятся в покое или в движении. Но соотносить с другими системами нельзя до бесконечности, Ньютон вводит два понятия (которые станут объектом дискуссий) — абсолютного времени и абсолютного пространства. «Истинное и математически

абсолютное время протекает безотносительно к чему-либо вне его, иначе оно именуется длительностью. Относительное, кажущееся или обыденное время есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения, мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как-то: час, день, месяц, год». «Абсолютное пространство, по своей природе лишённое соотношения с чем-либо вне его, всегда остается подобным себе самому и неподвижным...» Эти два концепта — абсолютное время и абсолютное пространство — лишены оперативного значения. Против неконтролируемых эмпирических понятий высказался Эрнст Мах, назвавший в своей книге «Механика в историко-крити-

254 Научная революция

ческом аспекте» абсолютное пространство и абсолютное время Ньютона «концептуальными чудовищами».

Внутри абсолютного пространства, которое Ньютон называет также *sensorium Dei*, соединение тел осуществляется по закону всемирного тяготения, изящно изложенному в третьей книге «Начал...». После краткого изложения содержания двух первых книг Ньютон заявляет, что на основе тех же самых принципов он намерен теперь продемонстрировать структуру мировой системы, и делает это далее с такой скрупулезностью, что сделанное в науке в последующие двести лет наиболее выдающимися умами можно считать расширением и обогащением его труда. Закон гласит, что сила F взаимного притяжения материальных точек с массами m_1 и m_2 , находящихся на расстоянии D друг от друга, равна

$$F = G \cdot m_1 \cdot m_2 / D^2,$$

где G — гравитационная постоянная.

С помощью закона всемирного тяготения Ньютон приходит к единому принципу объяснения бесконечного множества явлений. Сила, притягивающая к земле камень или яблоко, имеет ту же природу, что и сила, удерживающая Луну близ Земли, а Землю — близ Солнца; присутствием той же силы объясняются приливы — как комбинированный эффект притяжения Солнца и Луны, воздействующий на массу морской воды. На основе закона тяготения «Ньютон смог объяснить движения планет, их спутников, комет вплоть до малейших деталей, а также приливы и отливы — труд, уникальный по своей грандиозности» (А. Эйнштейн). Из него «вырисовывается единая картина мира и реальный прочный союз физики земной и физики небесной. Окончательно рухнули догмы о существенном различии между землей и небесами, механикой и астрономией, разбился «миф о круговом движении», сковывавший в течение более чем тысячи лет развитие физики и даже ход мыслей Галилея. Небесные тела движутся по эллиптическим орбитам, ибо на них воздействует некая сила, постоянно уклоняющая их от прямой линии, по которой они бы продолжали свое движение по инерции» (Паоло Росси).

Механика Ньютона как программа исследований

В конце «Общего поучения» Ньютон предлагает четкую «программу исследований»: с помощью силы тяготения она объяснит не только

Исаак Ньютон 255

физические явления — такие, как падение тяжелых тел, орбиты небесных тел и приливы, — ученый считает, что благодаря ей можно реально понять электрические явления, оптические и даже физиологические. К сожалению, добавляет Ньютон, «об этом невозможно сказать в нескольких словах, и мы не располагаем достаточным количеством экспериментов для точного определения и доказательства законов, по которым действует этот электрический упругий дух». Ньютон попытался сам реализовать программу в области оптики: «Когда Ньютон предположил, что свет состоит из инертных частиц, — пишет Эйнштейн, — он был первым, кто сформулировал основу, из которой оказалось возможно дедуцировать большое число явлений посредством логико-математических рассуждений. Он надеялся, что со временем фундаментальные основы механики дадут ключ к пониманию всех явлений, так думали и его ученики вплоть до конца XVIII в.». Механика Ньютона стала одной из наиболее мощных и плодотворных исследовательских программ в истории науки: после Ньютона для научного сообщества «все явления физического порядка должны были быть соотносимы с массами по законам движения Ньютона». Реализация программы Ньютона продолжалась довольно долго, пока не натолкнулась на проблемы, для разрешения которых потребовалась новая научная революция.

Физика Ньютона исследует не сущности, а функции; она не доискивается до сути тяготения, но довольствуется тем, что оно есть на самом деле и что им объясняются движения небесных тел и земных морей. И однако Ньютон замечает в работе «Оптика»: «Первопричина, разумеется, не является механической». Ограниченное и контролируемое опытом рассуждение и деизм — две основные составляющие наследия, которое эпоха Просвещения получит от Ньютона, в то время как материалисты XVIII в. изберут в качестве теоретической базы механицизм Декарта. Для последователей Декарта в мире нет пустоты, для Ньютона это не так: тела взаимодействуют «на расстоянии». Последователи же Декарта и Лейбниц увидят в этих таинственных силах, действующих на неограниченных расстояниях, возврат к старым «скрытым свойствам».

Открытие исчисления бесконечно малых величин и спор с Лейбницем

В первые годы учения в колледже Св. Троицы в Кембридже Ньютон занимался преимущественно

математикой: арифметикой,

256 Научная революция

тригонометрией и особенно геометрией, изучая ее по «Началам» Евклида, которые прочел с легкостью, и по «Геометрии» Декарта, стоившей ему гораздо больших трудов, особенно вначале. Как уже говорилось, Барроу быстро заметил выдающиеся способности своего ученика, особенно он оценил его новые идеи в области математики. И когда в 1669 г. он получил от Ньютона сочинение «Анализ с помощью уравнений с бесконечным числом членов», написанное в предыдущие три года, он отдал ему свою кафедру в Кембриджском университете. В действительности (и это важно в свете спора Ньютона с Лейбницем) первые работы Ньютона по математике написаны еще раньше. Через четыре года после «Анализа...» появляется трактат «Метод флюксий и бесконечных рядов» (*Methodus fluxionum et seriarum infinitarum*), который суммирует первые исследования. Это исследование бесконечно малых величин, т. е. речь идет о малых вариациях определенных величин, их отношений, позже названных производными дериватами, и их сумм под названием интегралов. При работе важным инструментом стала аналитическая геометрия Декарта, а именно: перевод кривых и поверхностей в алгебраические уравнения. Кроме того, он использовал исследования Франсуа Виета (1540—1603), особенно работу «Введение в аналитическое искусство», в которой разрабатывается приложение алгебры к геометрии посредством введения рудиментов буквенного счета с соответствующей символической записью. Для своих дальнейших математических исследований Ньютон использует работу «Ключ математики» Уильяма Отреда (1574—1660) и многие работы Джона Уоллиса (1616—1703).

Импульсом к исследованиям бесконечно малых величин послужили проблемы измерения твердых тел, т. е. стереометрия. Крупнейшим исследователем в этой области стал Бонавентура Кавальери (1598(?)—1647), описавший в своей работе «Геометрия, развитая новым способом при помощи неделимых непрерывного» (*Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota*), опубликованной в 1635 г., принцип, который сегодня носит его имя: если при пересечении двух тел плоскостями, параллельными некоторой заданной плоскости, получаются сечения равной площади, то объемы тел равны. Изучение бесконечно малых величин было подготовлено также работой Кеплера «Новая стереометрия винных бочек» (1615); активным распространителем метода Кавальери был Эванджелиста Торричелли (1608—1647). Пьер Ферма (1601—1665) дает методу более строгую математическую формулировку. Опираясь на насле-

Исаак Ньютон 257

дие предшественников, Ньютон с самого начала ссылается на данные акустики и оптики, т. е. на те отрасли физики, которые он в то время изучал. И очень скоро в его математических трудах четко проявится физическая основа.

Первый итог исчислений бесконечно малых величин Ньютон опубликует позже, в 1687 г., в начале своего главного сочинения «Математические начала натуральной философии».

В 1711 г. выйдет сочинение, написанное в 1669 г., «Анализ с помощью уравнений с бесконечным числом членов»; в 1704 г., в качестве приложения к трактату «Оптика», увидит свет «Трактат о квадратуре кривых» — труд 1676 г.; вышеупомянутый «Метод флюксий и бесконечных рядов», написанный в 1673 г. на латинском языке, выйдет в английском варианте только в 1736 г., т. е. уже после смерти автора.

Но обратимся к теории, названной самим Ньютоном теорией переменных. Если в первых трудах он развивает «алгебраическое» изучение проблемы, особенно на базе трудов Ферма и Уоллиса, то вскоре основанная на знании физики, а точнее, механики интуиция укажет ему верное направление для разрешения проблемы. Благодаря этой концептуальной основе Ньютону удалось выйти за рамки определения линий только как совокупности точек: теперь он рассматривает их как траектории движения точки; в результате плоскости воспринимаются как движение линий, а объемные тела — как движение плоскостей, описанные через изменение ординаты, в то время как абсцисса растет с течением времени.

Для этого он вводит x' , y' , z' , чтобы обозначить скорость точки в трех координатах-направлениях. Отсюда берут начало различные проблемы, и особенно две: как рассчитать отношения переменных при известных параметрах, и наоборот.

В частном случае механики: известно расстояние в функции времени, как вычислить скорость, и наоборот: при известных скорости и времени как вычислить пройденный путь? В современных терминах: вывести пространство из временных отношений и интегрировать в скорости. Не вдаваясь слишком в технические детали, необходимо тем не менее сказать, что Ньютону удалось доказать многие важные правила дифференциального и интегрального исчисления; кроме того, он ввел понятие второй производной (производной производной; в случае механики: ускорение) и производной любого порядка; он строго теоретически обосновал связь между про-

258 Научная революция

изводной и интегралом и решил первые дифференциальные уравнения (с одной неизвестной функцией). Из вышеперечисленного явствует, что механика внесла ощутимый концептуальный вклад в выработку новой математической теории. Ньютон рассматривал математику с точки зрения инструментальной концепции: математика для него служила языком описания природных явлений. В этом его позиция совпадала с позицией Гоббса.

Итак, теория Ньютона оказывается во власти своего особого происхождения. Ее формализованность (x , y , z — для функций; x' , y' , z' — для производных; x_0 , y_0 , z_0 — для дифференциалов) имеет большую

ценность для специалистов по механике, в которой деривация относится ко времени и производные имеют фиксированный смысл (первая производная — скорость, вторая — ускорение), но оказывается негибкой и неплотодотворной в других секторах науки. Кроме того, в формализации Ньютона нет символа для интеграла. Именно такие критические замечания были высказаны другим великим основателем исчисления бесконечно малых величин — Готфридом Вильгельмом Лейбницем (1646—1716).

Лейбниц приходит к той же проблеме иным путем. Он основывается на блестящих работах по аналитической геометрии (в том числе и неизданных) Блеза Паскаля. На математической, а не физической основе Лейбниц выводит теоретическое определение производной в точке кривой как углового коэффициента прямой линии, касательной в данной точке (то, что мы называем сегодня тригонометрической касательной (тангенсом) угла, который она образует с осью абсцисс); эта касательная прямая понимается как идеальная секущая в этой точке и в другой, бесконечно близкой к данной. С вышеизложенными рассуждениями связано хорошо известное, более распространенное и общеупотребительное в наши дни обозначение dx , dy — для дифференциалов переменных x и y , и dy/dx — для производной y к x . Кроме того, Лейбниц вводит заглавное S для обозначения интеграла; это обозначение также стало общеупотребительным. Во всем остальном его теория не очень отличается от теории Ньютона; более или менее аналогичны и результаты последующей ее разработки. Однако Лейбницу также недостает фундаментальной математической точности, ибо еще не упрочилось и не получило теоретического обоснования понятие «предела».

Концептуальные его основы уже были в «Арифметике бесконечного» Джона Валлиса, если пойти далее, эта идея присутствовала и в

Исаак Ньютон (тексты) 259

методе Евдокса Книдского (408—355 до н. э.) и с успехом применялась Евклидом и Архимедом для решения различных геометрических проблем. Однако строгое применение понятия на основе анализа бесконечно малых величин мы обнаружим лишь в XIX в. у Бернарда Больцано (1781—1848) и у Огюстена Луи Коши (1789—1857). Работа Лейбница написана примерно в 1672—1673 гг., следовательно, позже или по крайней мере одновременно с трудом Ньютона. Однако публикация его основного труда «Новый метод максимумов и минимумов, а также касательных» относится к 1684 г., т. е. на три года раньше публикации «Математических начал натуральной философии» Ньютона. Между Ньютоном и Лейбницем вспыхнул ожесточенный спор о приоритете открытия, но не станем на нем останавливаться.

Ньютон (тексты)

Четыре правила экспериментального метода

1. Для объяснения природных явлений не следует допускать к рассмотрению причин сверх тех, что считаются истинными и достаточными. Философы говорят, что природа ничего не делает понапрасну, а излишне все то, что сверх необходимого. Природа склонна к простоте и не выносит знета излишних причин.

2. Поэтому тем же естественным результатам мы должны, насколько это возможно, приписать соответствующие причины. Например, дыхание у человека и животных, падение камня в Европе и Америке, свет огня на кухне и от Солнца, отражение света на Земле и других планетах.

3. Качества тел, не допускающие возрастания или уменьшения по степени, принадлежащие всем телам, данным в области наших экспериментов, следует рассматривать как всеобщие. Поскольку о телесных качествах мы знаем лишь из экспериментов, то всеобщими будут те, которые универсально согласуются с опытными данными. Мы не должны уклоняться от очевидности экспериментов, чтобы увлечься снами и изобретенными нами фикциями. Нельзя удаляться от природного сходства, ибо природа проста и согласна с собой. Протяженность тел мы ощущаем не иначе, как посредством чувств, поскольку мы наблюдаем все тела как протяженные, то приписываем это свойство всем

260 Научная революция

телам как универсальное. Из опыта знаем, что некоторые тела тверды, но поскольку твердость целого исходит из твердости частей, мы выводим, что плотны частицы не только тел, которые трогаем, но и всех прочих. Вывод, что тела непроницаемы, мы получаем из разума, а не из чувств. Из непроницаемости известных нам в опыте тел мы делаем вывод о непроницаемости как об универсальном свойстве всех тел... Протяженность, плотность, непроницаемость, подвижность и инертность в целом проистекают из соответствующих свойств частей тел, поэтому мы делаем вывод, что минимальные частицы тел также протяженны, плотны, непроницаемы, подвижны и наделены силой инерции. Вот основание всей философии. То, что частицы могут быть разделены, мы знаем из опыта. Даже в неделимых частицах наш ум способен выделить еще более мелкие, это доказывается математически. Однако мы не можем точно установить, можно ли силами самой природы разделить то, что пока существует в нераздельном виде. Если у нас появится хоть одно доказательство того, что неделимая частица делится при распаде плотного тела, то, ссылаясь на него, мы сможем сказать, что делимые и неделимые частицы можно реально делить до бесконечности. Из опытов и астрономических наблюдений следует, что все околоземные тела тяготеют к земле, пропорционально весу, количеству материи. Так, Луна, согласно своему весу, тяготеет к Земле, а наше море тяготеет к Луне, планеты — друг к другу, кометы — к Солнцу. Так,

обобщая, можно сказать, что все тела наделены взаимообразно силой тяготения. Относительно небесных тел других, кроме феноменальных, доказательств у нас нет. Я не утверждаю, что сила тяготения существенна для всего телесного. Говоря о *vis insita*, я указываю на их инерцию, которая неизменна. Их сила тяготения растет по мере удаления от Земли.

4. В экспериментальной философии следует рассматривать положения, разработанные для общей индукции из точных или весьма приближенных феноменов, пока не появится другая, противоположная гипотеза для более точного объяснения других феноменов и исключений. Следует держаться этого правила, пока индуктивное доказательство не будет гипотетически исчерпано. Ньютон, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*.

Исаак Ньютон (тексты) 261

Бог и мировой порядок

Шесть основных планет вращаются вокруг Солнца по концентрическим окружностям, причем движутся всегда в одном направлении и на одном уровне. Десять лун вращаются вокруг Земли, Юпитера и Сатурна на уровне планетных орбит. Все эти регулярные движения не выводятся из механических причин, кометы свободно переносятся по небу по сильно эксцентрическим орбитам. Поэтому кометы быстро и легко пересекают планетные орбиты, в минимальной степени испытывают силу взаимного притяжения. Эта элегантнейшая система Солнца, планет и комет не могла возникнуть без мощи и плана разумнейшего и сильнейшего существа. Если неподвижные звезды в свою очередь являются центрами аналогичных систем, то все они, созданные по одному и тому же плану, окажутся во власти Единого, ведь и свет звезд — той же природы, что и солнечный свет, так что все системы обмениваются своим светом. Поскольку звездные системы не падают одна на другую, Он установил и поддерживает необходимую дистанцию между ними.

Подобно мировой душе, Единый управляет всем, Его можно назвать Господом Пантократором, всеобщим Властелином. Бог как слово относится к рабам... Высшее Божество — существо вечное, бесконечное, абсолютно совершенное, и без всеобщего господства Он не был бы Богом... Он вечен и бесконечен, всемогущ и всеведущ, всем управляет и все знает о том, что будет, и о том, что может быть. Он не вечность и бесконечность, но вечен и бесконечен, Он не есть протяженность и продолжительность, но вечно суций и присутствующий... У нас есть идеи атрибутов, но мы ничего не знаем о сути вещей. О телах фигуры и цвета, слышим звуки, осязаем поверхности, вдыхаем запахи, но о внутренних субстанциях ничего не знаем, еще менее знаем о сути Бога. Мы знаем о Нем только по свойствам, атрибутам, оптимальной структуре и конечным причинам вещей. Мы поклоняемся Ему за совершенство, но более всего за Его всевласть как слуги. Бог без власти, провидения и конечных причин есть не что иное, как факт и природа. Из слепой метафизической необходимости не может возникнуть разнообразие вещей. Творения, созданные в разных местах и в разные времена, обязаны жизнью не иначе как воле Сущего необходимым образом. Бог видит, говорит, смеется, любит, ненавидит, желает, дарует, берет, борется, изготавливает, строит, основывает

262 Научная революция

постольку, поскольку любое суждение о Боге происходит из человеческого по сходству. Так и задача естественной философии — говорить, отталкиваясь от феноменов.

Ньютон, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*.

Науки о жизни

Развитие анатомических исследований

В XVI в. наблюдается бурный расцвет анатомических исследований. Наиболее известные ученые в этой области знаний: Андреас Везалий (1514—1564), Мигель Сервет (1509—1553), Габриэль Фаллопий (1523—1562), Реальдо Коломбо (ок. 1516—1559), Андреа Чезальпино (1529—1603) и Фабриций ди Аквапенденте (1533—1619). В том же году, когда Николай Коперник опубликовал работу «Об обращении», Везалий, фламандец по происхождению, профессор из Падуи, отдал в печать работу «О строении человеческого тела». Эта книга, основанная на личных наблюдениях автора, «была первым скрупулезным описанием человеческой анатомии из когда-либо известных человечеству» (А. Азимов). Она разошлась по всей Европе в тысячах экземпляров. Книга была прекрасно иллюстрирована; некоторые рисунки выполнены Яном Стевензооном ван Калькаром, учеником Тициана. Гален утверждал, что кровь перетекает из правого желудочка сердца в левый через разделительную перегородку, называемую мембраной. Везалий возразил Галену, что сердечная мембрана плотная и имеет мускулистую природу. Во втором издании своего труда (1555) он уже открыто заявляет, что кровь не может проникнуть через мембрану: «До недавних пор я бы не осмелился даже на волосок отступить от мнения Галена. Но мембрана так же плотна, как и остальная часть сердца. Поэтому я не могу понять, как даже самая маленькая частичка может проникнуть из правого желудочка сердца в левый». Везалию не удалось объяснить движение крови в теле человека.

Мигель Сервет, религиозный реформатор (в 1553 г. был отправлен на костер Кальвином), познакомившийся с Везалием в Париже, предположил, что кровь попадает из правого резервуара в левый через легкие. После Сервета Реальдо Коломбо (также профессор анато-

Уильям Гарвей 263

мии в Падуе) выдвинул идею, что дыхание скорее процесс очищения крови, а не процесс охлаждения. В работе «Восстановление христианства» (ее сожгли вместе с автором, Серветом; сохранились только три экземпляра: в Париже, Вене и Эдинбурге) мы читаем: «Кровь направляется от легочных артерий к легочным венам по длинному пути через легкие; по мере прохождения этого пути она становится кармазинного (ярко-красного) цвета», «очищаясь от прокопченных паров при выдыхании».

Реальдо Коломбо в книге «Об анатомии» пишет: «Кровь попадает в легкие через артериальную вену; смешавшись с воздухом, она проходит через венозную артерию к левому сердцу». Анатом, ботаник и минералог Андреа Чезальпино, профессор анатомии в Пизе и Падуе, утверждал, вопреки доктрине Галена, что кровеносные сосуды берут свое начало от сердца, а не от печени, что кровь проникает во все части тела. В Падуе работал также Фабриций ди Аквапенденте, анатом и эмбриолог, занимавшийся изучением венозных клапанов, но к кровообращению он так и не пришел. Фаллопий, продолжая традицию Везалия, описал каналы, ведущие от яичников к матке, и по сей день они именуются фаллопиевыми трубами. А Бартоломео Евстахий (ок. 1500—1574), противник Везалия и последователь Галена, изучал, среди прочего, проток, ведущий от уха к горлу, который теперь называется евстахиевой трубой.

Уильям Гарвей: открытие кровообращения и биологический механицизм

Такова картина развития анатомии в XVI в. Однако анатомические исследования претерпели значительные изменения, когда Уильям Гарвей (1578—1657) опубликовал в 1628 г. работу «О движении сердца», где изложена теория кровообращения. Речь идет о революционном открытии, по крайней мере, по трем причинам. Прежде всего оно знаменует собой конец галеновой традиции; во-вторых, были заложены основы экспериментальной физиологии; в-третьих, теория кровообращения, воспринятая Декартом и Гоббсом, стала одной из наиболее прочных опор механицистской парадигмы биологии. И хотя Гарвей и говорит, что «сердце можно... считать основой жизни и солнцем микрокосма», он систематизирует результаты предыдущих анатомических исследований в пределах строго механицистской модели: Таково истинное движение крови... кровь из левого желудочка сердца выталкивается и распределяется через артерии внутри

264 Научная революция

Уильям Гарвей



организма, в каждую из его частей, а обратно, через вены кровь стекает через полую вену к правому желудочку. Пульсациями правого желудочка кровь выталкивается в легкие через легочную артерию. От легких кровь стекает в левое предсердие, далее, в левый желудочек... Сердце воспринимается как насос, вены и артерии — трубы, кровь — как жидкость, движущаяся под давлением, а венозные клапаны осуществляют ту же функцию, что и клапаны механические. Опираясь на эту механицистскую модель, Гарвей опроверг французского врача Жана Фернеля (1497—1559). Анатомируя трупы, Фернель увидел, что артерии и левый желудочек сердца пусты, и заявил в работе «Всеобщая медицина» (1542), что эти пространства заполняло «эфирное тело», жизненный «дух», исчезающий со смертью человека. Гарвей пишет: «Фернель, и не только он, утверждает, что эти духи — невидимые субстанции. <...> Необходимо сказать, что мы в ходе анатомических исследований ни разу не обнаружили никакого духа ни в венах, ни

в нервах, ни в какой другой части организма».

Теория Гарвея представляет собой важный вклад в механистическую философию. Декарт распространит на все живые существа идею (уже высказанную Леонардо и присутствующую у Галилея), что живой организм — это разновидность механизма. Она ляжет в основу исследований Альфонсо Борелли (1608—1679), члена академии Чименто, профессора математики в Пизе, автора большого труда «О движении животных», опубликованного после его смерти в 1680 г. Борелли изучал статику и динамику тела, рассматривая силу, разви-

Франческо Реди 265

ваемую мускулами при ходьбе, беге, прыжках, поднятии тяжестей, внутренних движениях сердца. Он выявил мускульную силу сердца и скорость крови в артериях и венах. Согласно Борелли, сердце функционирует, как цилиндр с клапанами, а легкие — как два меха. Теми же средствами Борелли проанализировал полет птиц, плавание рыб и скольжение червей.

Франческо Реди против теории самозарождения

Другим известным членом академии Чименто стал аретинец Франческо Реди (1626—1698), который выступил с решительной критикой теории самозарождения. В работе «Опыты о размножении насекомых» Реди пишет: «По мнению древних и современных ученых, всякий гниющий и разлагающийся труп или грязь иного рода порождает червей; поэтому я, решив выяснить истину, в начале июня попросил умертвить трех змей из тех, которых называют змеями Эскулапа; мертвых их я поместил в открытый ящик, с тем чтобы они там разлагались: прошло немного времени, и я увидел, что они все покрыты червями конусной формы без единой ноги насколько можно было увидеть глазами, и эти черви, пожирая мясо, росли на глазах». Тем самым Реди словно бы подтверждает теорию самозарождения. Но далее он пишет, что, повторяя эксперимент, он «почти всегда видел на мясе, рыбе и вокруг... не только червей, но и личинки, из которых выводятся черви. Эти личинки появлялись из испражнений мух, оставляемых на рыбе или мясе. Это уже было отмечено и составителями словаря нашей Академии, и охотниками на диких зверей, и мясниками, и домохозяйками, которые, чтобы предохранить летом мясо от всякой дряни, кладут его под сетку от мух или покрывают куском белой ткани. Великий Гомер в девятнадцатой книге «Илиады» описывает опасения Ахилла, когда он собирался отомстить Гектору за смерть друга: как бы мухи не развели червей в ранах мертвого Патрокла... И сердобольная мать пообещала ему, что, с божьей помощью, она не допустит к телу Патрокла полчища несущих нечистоты мух, и вопреки законам природы она сохранит его целым и невредимым в течение года... Вот почему, — продолжает Реди, — я начал сомневаться и думать, не из яиц ли мух появляются черви, а не из самого прогнившего мяса, и я тем более утверждался в своем мнении, когда во всех своих опытах видел, что на мясо, прежде чем оно покрывалось червями, всегда садились такие же мухи, которые потом рождались. Но сомнение было бы

266 Научная революция

бесплодным, если бы не подтверждалось опытом. Поэтому в июле я положил в четыре фляги с широким горлом змею, несколько речных рыб, несколько угрей из р. Арно и кусок телятины; затем, закрыв как следует горлышки бумагой, перевязал веревкой и запечатал; я положил в другие такие же фляги те же предметы и оставил горлышки открытыми; прошло совсем немного времени, и рыбы и мясо в открытых флягах покрылись червями, и видно было, как в эти сосуды свободно влетали мухи. Однако в закрытых флягах я не увидел ни одного червя, хотя прошло много месяцев с того дня, когда туда были положены рыбы и мясо; но снаружи я несколько раз находил на бумаге испражнения мух или червяка, которые всячески пытались найти какую-нибудь дырочку, чтобы проникнуть внутрь и полакомиться».

Вернемся к Гарвею. Доказанная им теория кровообращения дала важный результат. Как всегда, теория решает одну проблему и создает другие. Теория Гарвея предполагала наличие капиллярных сосудов между артериями и венами, но Гарвей их не видел. Он не мог увидеть их, потому что для этого необходим микроскоп. Марчелло Мальпиги (1628—1694) с помощью микроскопа в 1661 г. обнаружил кровь в капиллярах легких лягушки. Неумолимый и гениальный исследователь, в 1669 г. Мальпиги был избран членом Королевского общества. Используя экспериментальную технику, он изучал легкие, язык, мозг, образование эмбриона в яйце курицы и т. д. В 1663 г. Роберт Бойль (1627—1691), вливая подкрашенные жидкости и жидкий воск, установил направление капилляров. «Отец» микроскопов Антон Левенгук (1623—1723) (он конструировал микроскопы разной мощности, вплоть до двухсоткратного увеличения) наблюдал движение крови в капиллярах хвоста головастика и лапки лягушки.

Академии и научные общества

Академия Линчеи и академия Чименто

«Организовать и скоординировать исследования, создать прочные и плодотворные отношения сотрудничества между механиками и техниками, с одной стороны, и теоретиками и учеными — с дру-

Академии и научные общества 267

гой; как можно шире информировать общественность о результатах экспериментов и исследований:

расширять возможности совместной работы и контроля». На основе этих требований, общих для Декарта и Мерсенна, Бойля и Лейбница, зародились в Европе первые научные общества и академии. За пределами университетов, традиционно контролируемых церковными кругами, в течение XVII в. возникли новые центры дискуссий и исследований. Из переписки известных людей XVII в. видно, как сильно ощущалась потребность в широком интеллектуальном сотрудничестве, которое могло бы преодолеть государственные границы и национальные особенности» (Паоло Росси). Наука — общественный факт: она всегда зарождается в лоне культурной традиции (со специфическими проблемами, особым языком и т. д.), но обретает общественный характер по своему применению, особенно по методу легитимизации. Научное знание, чтобы являться таковым, должно быть контролируемым, а контроль — это вопрос общественного достояния. Предполагается, что научная теория общезначима. Но так случается только при условии, что результаты наблюдений и опытов, подтверждающих эту теорию, убеждают всех принять ее. В философском знании того времени (как это практиковалось в университетах, семинариях и церковных колледжах) доминировала вера в школу или доктрину одного ученого, а не точное применение метода, выносящего на суд общественной критики теорию, технику доказательств и результаты исследований.

Именно в противовес университетскому церковному обучению («и слушатели, и даже лекторы признаются, что в ходе обучения не учат ничему другому, кроме начальных терминов и правил») молодой князь Федерико Чези основал в 1603 г. в Риме на свои средства академию Линчеи (дословно «рысьеглазых») с библиотекой, кабинетом естественной истории и ботаническим садом. В работе «О естественном стремлении к знаниям и об образовании академии Линчеи» (1616) Чези пишет, что, «за неимением доселе учреждения, философской опоры для столь достойного, важного и свойственного человеку занятия, как обретение знания, с этой целью и была создана академия, или Совет Линчеи, которая была призвана объединить людей, пригодных для таких действий, и восполнить все вышеупомянутые недостатки, устранив все препятствия. Подобно зоркой рыси, они должны оттачивать остроту ума и память, необходимые для познания природы вещей». Среди членов академии Линчеи был Галилей. Академия прекратила свою деятельность в 1651 г., но после длительного перерыва возобновила творческую активность в 1847 г.

268 Научная революция

Не более десяти лет работала академия Чименто, созданная в 1657 г. князем Леопольдом Тосканским, другом и учеником Галилея. Лоренцо Магалотти (1637—1712), член этой академии, писал, что ее «целью было исследовать, помимо прочего, практические вопросы, или же то, что сделано или написано другими; ведь, к сожалению, известно, что под именем опыта часто утверждаются ошибки. Именно это направило прозорливый и неутомимый ум светлейшего князя Леопольда Тосканского по крутому пути высоких познаний. Поскольку высочайшему разуму светлейшего легко понять, насколько доверие к известным авторам портит умы... он решил, что следует проверить точным чувственным опытом ценность этих утверждений и после одобрения или опровержения даровать их всем, кто стремится к открытию истины». Эти «благоразумные наставления нашего светлейшего покровителя», пишет Магалотти, не ставили целью превратить академиков в «неделикатных цензоров чужих научных трудов или высокомерных судей, отделяющих заблуждения от истины; но главным намерением было дать возможность другим проверить с большой тщательностью опыты тем же образом, как это сделали мы». Наука — общественное дело; она требует публичного доказательства «искренних, бесстрастных и почтительных чувств» и объединения многих сил.

Из «Дневника» деятельности академии Чименто известно, что сочленами были Винченцо Вивiani, Кандидо и Паоло дель Буоно, Алессандро Марсили, Антонио Улива, Карло Ринальдини, Джованни и Альфонсо Борелли, граф Лоренцо Магалотти — ученый секретарь, Алессандро Сеньи, Франческо Реди и Карло Роберто Дати. Среди иностранных корреспондентов следует упомянуть Стено, а также Гюйгенса (известна его переписка по вопросам астрономии с князем Леопольдом). Девиз академии: «Проверяя и перепроверяя». Научные изыскания членов академии Чименто распространялись на целый спектр естественных наук — физиологию, ботанику, фармакологию, зоологию, механику, оптику, метеорологию и др. Академики уделяли большое внимание созданию все более точных инструментов: термометров, гигрометров (измерителей влаги), микроскопов, весов и т. д. Инструменты академии Чименто сохранились до наших дней в Музее истории науки во Флоренции (223 предмета). К моменту смерти князя Леопольда (1675) насчитывалось 1282 стеклянных предмета. Многие из них существовали еще в 1740 г., как о том свидетельствует Тарджони-Тоццетти, видевший их в комнате, примыкающей к библиотеке дворца Питти.

Академии и научные общества 269

В работе «Сведения о развитии физических наук в Тоскане в 60-е годы XVII в.» Дж. Тарджони-Тоццетти замечает: «Инструментов было бесчисленное множество. <...> Позже они перешли к господину Веренжу, который отнес их в свой дом, хотя прежде никогда их не видел. По этому поводу мне вспоминается, как однажды, когда я зашел к этому Веренжу, с которым мне очень нравилось беседовать как с искуснейшим механиком и достойным человеком, он показал мне огромное количество хранившихся в беспорядке инструментов, принадлежавших ранее академии Чименто, сделанных из хрусталя, металла, дерева и других материалов, и спросил, не знаю ли я, каково может быть их применение. Я сразу узнал их и сказал, какие это инструменты, и, поскольку имя академии Чименто было для него совершенно неизвестным, я рассказал ему о ней. <...> После смерти Веренжа часть

инструментов, принадлежащих академии Чименто, а также лучшие из тех, что принадлежали самому Веренжу, по приказу Августейшего императора Франциска были упакованы в ящики, отосланы в Вену и, как говорят, подарены большому колледжу Св. Терезы, а все остальные размещены в вышеупомянутом зале во дворце Питти. <...> Можно полагать, что инструментов, созданных на деньги князя Леопольда, было очень много, поскольку большое их количество показал мне господин Веренж, многие другие были уже к тому времени разбиты или увезены, а иные кардинал Леопольд сам послал в подарок Папе Александру VII с объяснениями, как ими пользоваться, изящно изложенными графом Лоренцо Магалотти».

Лондонское Королевское общество и Королевская академия наук во Франции

«Лондонское Королевское общество развития естественных наук» собрало ученых, занимавшихся новой, или экспериментальной, философией (1645). В 1662 г. Карл II утвердил «Статут», в котором устанавливались права и прерогативы Королевского общества. Цель общества — составить «точное описание всех природных явлений» простым и лаконичным языком, близким к языку «ремесленников, крестьян, торговцев», а не языком «философов». Речь идет о языке науки — математики, анатомии, магнетизма, механики, физиологии. Девизом лондонского Королевского общества было и остается *Nullius in verba* — «Не верь ничьим словам». Наука опирается не на авторитет нескольких ученых, а на факты и доказательства. Ньютон (член,

270 Научная революция

а затем ученый секретарь Королевского общества) писал: «С фактами и экспериментами невозможно спорить». С 1662 по 1677 (последний год своей жизни) ученым секретарем общества был Генри Ольденбург, который в 1665 г. начал публиковать «Акты» общества (*Philosophical Transactions* — «Философские труды», которые выходят и по сей день). Труды Королевского общества являются первым в Европе периодическим изданием, посвященным вопросам науки. Ольденбург начал публикацию, убежденный, что ознакомление широкой публики с научными открытиями необходимо для социального прогресса. Журнал содержал призыв к ученым «искать, экспериментировать и открывать новое, обмениваться знаниями, насколько это возможно, внося вклад в великое дело накопления знаний о природе и в совершенствование философских наук и искусств», «во славу Бога, ради чести Королевства и всеобщего блага человечества».

Благодаря хлопотам министра Кольбера в 1666 г. (год правления короля Людовика XIV), основана Королевская академия наук. В знаменитом «Меморандуме», написанном Христианом Гюйгенсом для министра Кольбера, утверждается, что основным и наиболее полезным занятием членов академии было «работать над естественной историей в соответствии с планом, намеченным Бэконом». Вот в основных чертах проект Гюйгенса: эксперименты с вакуумом при помощи насосов для определения веса воздуха; замер взрывной силы пороха, помещенного в закрытый железный или медный контейнер с достаточно толстыми стенками; исследование силы пара, силы и скорости ветра и изучение возможности его применения в навигации и работе механизмов; анализ «силы... движения под действием удара». Гюйгенс пишет, что есть много полезных вещей, которые остаются совсем или почти неизвестными нам, и перечисляет некоторые из них: природа тяжести, тепла, холода, света, магнитного притяжения, дыхание животных, состав атмосферы, рост растений и т. д.

271

Часть 4. БЭКОН И ДЕКАРТ. РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ И СОЦИАЛЬНОМ АСПЕКТАХ В СРАВНЕНИИ С НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИЕЙ

*Если я воздерживаюсь от суждения о чем-либо,
когда понимаю недостаточно ясно и отчетливо,
то, очевидно, не обманываюсь;
но если я ограничиваюсь отрицанием или
утверждением, в этом случае я отказываюсь от
свободы мыслить, а это не подобает.*

Рене Декарт

272

Глава 6. ФРЭНСИС БЭКОН, ФИЛОСОФ ПРОМЫШЛЕННОЙ ЭРЫ

Фрэнсис Бэкон: жизнь и деятельность

В своей наиболее известной работе «Новый Органон» Фрэнсис Бэкон пишет о трех открытиях, неведомых античности: искусство книгопечатания, порох, компас. Эти три изобретения полностью изменили порядок: первое — в литературе, второе — в военном деле, третье — в навигации; они дали толчок многочисленным изменениям; пожалуй, ни одна империя, ни одна секта, ни одна звезда не произвели большего влияния на человечество. Галилей теоретически обосновал научный метод; Декарт предложил метафизику, оказывающую исключительное влияние на науку; Бэкон же был философом промышленной эры, поскольку никто другой в его время, да и в последующие триста лет, не занимался с такой дотошностью проблемой влияния научных открытий на человеческую жизнь.

Между 1575 и 1620 гг. Англия опережает все остальные страны по добыче угля и темпам развития промышленности. Судьба Фрэнсиса Бэкона - это история жизни, целиком посвященной великой идее. В наши дни эта идея отчасти превратилась в реальность, отчасти утратила свою актуальность, но во многих аспектах искажена. Во времена Бэкона было дерзостью верить в то, что знание должно приносить свои плоды на практике, что наука должна служить промышленности, что святая обязанность людей — объединиться с целью изменить к лучшему условия жизни. В свете этой новой идеи Бэкон пересмотрел всю историю культуры и, обнаружив очень слабое ее влияние на повседневную жизнь, поставил задачу найти путь к исправлению такого положения дел. «Наука может и должна изменить условия человеческой жизни; она не является реальностью, чуждой этическим ценностям; это — инструмент, сконструированный человеком в целях достижения всеобщего братства и прогресса: там, где имеет место сотрудничество, преклонение перед природой, желание ясности благодаря науке, эти ценности должны укреплять-

Фрэнсис Бэкон



ся... власть человека над природой не дело исследователя-одиночки, хранящего в секрете свои достижения, но

обязательно — плод деятельности организованного содружества ученых. В каждую эпоху знание имеет четкую функцию, любая реформа в этой области — это всегда также реформа культурных институтов, университетов, а не только образа мысли людей, занятых интеллектуальной деятельностью.

Фрэнсис Бэкон родился в Лондоне 22 января 1561 г. Его отец сэр Николас Бэкон служил лордом-хранителем печати при королеве Елизавете, и потому Фрэнсис еще мальчиком был представлен ко двору. В возрасте 12 лет он поступил в Кембриджский университет; посещал занятия в колледже Св. Троицы (Тринити-колледж) до 1575 г. Вильям Раули, личный секретарь Бэкона, написавший о нем широко известную биографию, сообщает: «В университете в возрасте 16 лет он впервые... испытал разочарование в философии Аристотеля; и не из-за никчемности автора, к которому всегда относился с величайшим уважением, а из-за бесполезности метода; аристотелевская философия (он имел обыкновение говорить Ее сиятельство) хороша только для научных диспутов, но она бесплодна в том, что касается конкретной пользы для жизни людей, и это мнение он сохранил до конца жизни».

274 Фрэнсис Бэкон

Поскольку для политической карьеры были необходимы юридические знания, в июне 1575 г. Бэкон поступает в лондонскую Грейс-Инн — школу юриспруденции, готовившую юрисконсультов и адвокатов. Однако вскоре он отправляется во Францию вслед за английским послом сэром Амиасом Паулетом. Франция не произвела на него впечатления (король — несобранный человек; страна коррумпирована, плохо управляема, бедна). В 1579 г. он возвращается в Лондон, узнав о смерти отца. Несмотря на кипучую деятельность, в период правления Елизаветы продвинуться в политической карьере ему не удалось. В 1584 г. его выбрали в палату общин, где оставался в течение почти двадцати лет. На период между 1592 и 1601 гг. приходится дружба с Робером Девере, вторым графом Эссекса, покровителем Бэкона. Дружбу ждал трагический финал: граф Эссекс был обвинен в измене, и Бэкон вынужден в качестве юрисконсульта королевского двора поддержать обвинение. Граф, бывший фаворит королевы, был приговорен к смертной казни.

Тем временем в 1603 г. на трон взошел Яков I — филантроп и интеллектуал. При Якове I Бэкон стал быстро подниматься по политической лестнице: генеральный адвокат в 1607 г., главный прокурор Королевского двора в 1613 г., лорд-хранитель печати в 1617 г., лорд-канцлер в 1618 г. В том же году Бэкон получает от короля титул барона Веруламского, а три года спустя — виконта Сент-Албанского. Несмотря на плотную занятость и активную политическую деятельность, Бэкон не оставлял занятий наукой: в 1620 г. он опубликовал свой наиболее известный труд «Новый Органон», который, по замыслу автора, должен был заменить «Органон» Аристотеля. Работа рассматривалась как вторая часть обширного энциклопедического проекта «великого восстановления наук». В 1620 г. опубликованы, помимо «Нового Органона», введение и общий план этого проекта.

Однако в 1621 г. карьера Бэкона неожиданно прервалась, а репутация безнадежно скомпрометирована: весной этого года Бэкон обвинен в коррупции палатой лордов. Одна из конфликтующих сторон подкупила суд перед вынесением решения. «Высокий Суд... постановил: 1) виконт Сент-Албанский, лорд-канцлер Англии, должен уплатить в качестве наказания штраф в размере 40 тысяч стерлингов; 2) заключить в Тауэр на срок, угодный королю; 3) навсегда запретить заниматься любой государственной деятельностью; 4) навсегда лишить места в Парламенте и запретить приближаться ко Двору». Несмотря на строгость решения, тюремное заключение в

Фрэнсис Бэкон: жизнь и деятельность 275

Тауэре продлилось всего несколько дней, штраф прощен королем. Бэкон смог продолжить свои занятия наукой, но с карьерой было навсегда покончено.

Философ умер 9 апреля 1626 г., в день святой Пасхи.

Первым сочинением Бэкона стали «Опыты». Впервые опубликованные в 1597 г., они представляют собой анализ политической и общественной жизни. Сочинение стало классикой английской литературы. Оно переведено на латинский язык под названием «Истинные беседы, или о сущности вещей». В 1603 г. появляется работа «Введение к истолкованию природы». 1603 г. — год восшествия на престол Якова I. Бэкон в сочинении дает наблюдения автобиографического характера: «Что касается меня, я понял, что более всего пригоден для изучения истины, поскольку мой ум достаточно деятелен, чтобы обнаружить сходства в вещах (что очень важно), и достаточно крепок, чтобы обнаружить мельчайшие расхождения между ними. Поскольку мной овладело желание доискаться до истины, я обладаю терпением в случае сомнений, испытываю страсть к размышлениям, благоразумен в выводах, способен изменить мнение, страстен при упорядочении наблюдений. Я не являюсь ярким приверженцем новшеств или обожателем старины и ненавижу обман в любой форме. По этим причинам я счел, что мои природные данные близки и созвучны правде». И далее. «Все, что направлено на установление интеллектуального общения и на раскрепощение умов, должно распространиться в массах, переходя из уст в уста. <...> Свободный от любой формы обмана, я ясно вижу, что формула истолкования будет успешнее и надежнее, если этим станут заниматься специально отобранные люди. Ведь я привожу в движение ту реальность, которую другие будут проверять опытным путем. <...> Мне достаточно сознания хорошо выполненной работы, на которую не могла бы повлиять и сама судьба».

В 1602 г. Бэкон написал «Мужественное дитя времени» *Temporis Partus Masculus* — полемическое сочинение, направленное против философов: античных (Платона, Аристотеля, Галена, Цицерона), средневековых (Фомы Аквинского, Скота) и философов Возрождения (Кардано, Парацельса). По мнению Бэкона, все они несут моральную вину за недостаток почтения к природе — творению Создателя и за отсутствие необходимой осторожности и терпения. Философия прошлого бесплодна и многословна. Критика традиционной культуры неоднократно повторится в последующих трудах

276 Фрэнсис Бэкон

Бэкона, среди которых *Valerius Terminus* (1603), «Обдуманное и увиденное» (1607), «Опровержение философии» (1608), «Описание интеллектуального мира» (1612). В 1605 г. в сочинении «Успехи и развитие знания Божественного и человеческого» Бэкон анализирует причины упадка наук; план научной энциклопедии, в которой науки соотносятся с тремя способностями человеческого разума: история базируется на памяти, поэзия — на воображении, наука — на рассуждении. В 1607 г. появляется «Обдуманное и увиденное»; в 1609 г. Бэкон отдает в печать «О мудрости древних», где, интерпретируя некоторые мифы античности, представляет ученой публике доктрину новой философии.

По-видимому, в 1608 г. Бэкон начинает работу над «Новым Органом» (опубликован в 1620 г.). «Великое восстановление наук», так и не реализованный проект, состоял из следующих этапов: 1. Разделение наук; 2. Новый Органон, или Указания для толкования природы; 3. Явления мира, или Естественная и экспериментальная история для основания философии; 4. Лестница разума; 5. Предвестия второй философии; 6. Вторая философия, или Действенная наука. Бэкон рассматривал «Новый Органон» как вторую часть этого труда, а «О достоинстве и приумножении наук» (1623) — как первую. *Novum Organum* — расширенная латинская версия английского варианта под тем же названием. Третья часть «Восстановления» представлена работой «Естественная и экспериментальная история для основания философии, или Явления Вселенной», опубликованной в 1622 и 1623 гг.: «История ветров» и «История жизни и смерти». В 1624 г. Бэкон пересматривает текст «Новой Атлантиды»; он «мечтает о таком устройстве общества, при котором безграничное расположение и щедрая заинтересованность в сочетании с новыми методами научного исследования и экспериментирования во всех отраслях науки приведут к такому процветанию и благосостоянию, что любая болезнь станет излечимой, любое человеческое желание будет удовлетворено».

В первом описании истории Королевского общества, принадлежащем епископу Рочестера Томасу Спрату, читаем: «Я упомяну только великого человека, который имел ясное видение всех возможностей, открываемых этим новым учреждением: я имею в виду лорда Бэкона. В его книгах повсюду рассыпаны убедительные аргументы в защиту экспериментальной философии и наилучшие указания, как ее развивать: он изложил их с таким искусством... что никакое другое сочинение не годилось бы для того, чтобы стать введением к

Почему Бэкон критикует магов и алхимиков 277

истории Королевского общества». Несомненно, комментирует Бенджамин Фаррингтон, «Королевское общество является наиболее крупным памятником Фрэнсису Бэкону». И если «Новая Атлантида» служит

прообразом будущих научных сообществ, то энциклопедический проект «Великого восстановления наук» вдохновил Дидро и Д'Аламбера к созданию «Энциклопедии» в эпоху Просвещения.

С Бэконом в истории Запада возникает «новая интеллектуальная атмосфера». Он исследовал функцию науки в жизни и истории человечества; сформулировал этику научного исследования вопреки менталитету магического типа, еще широко распространенному; попытался сформулировать теоретические основы новой техники; заложил фундамент современной энциклопедии наук, которая станет одним из наиболее важных деяний европейской философии. Борьба с «идолами», отделение мирского знания от религиозной догмы, идентификация метафизики с «генерализированной физикой», обобщающей данные естественной истории, атомистический материализм, полемика против слепого эмпиризма магов и алхимиков, сотрудничество в научном исследовании, идентификация истины с поисками лучших условий для человека, ответственность научного исследования — таков вклад Бэкона, хотя и «писал о философии как лорд-канцлер» (по известному замечанию Гарвея). И все же по праву Бэкон занимает выдающееся место не только в истории философии, но и в истории научного знания вообще.

Почему Бэкон критикует магов и алхимиков

Бэкон — человек своего времени: именно традицией навеяна мысль о том, что знание, хотя и связано с опытом, тем не менее является знанием форм, т. е. сущностей, а не функций количественных законов. Из философии Возрождения он впитал идеи, что все тела способны к восприятию; что между всем сущим есть универсальная связь, которая проявляется как сила притяжения и отталкивания; что силой воображения, например, можно остановить процесс ферментации пива. Таким образом, витализм Возрождения присутствует в философии Бэкона, равно как и элементы алхимии. Так, например, в «Новом Органоне» и в «Истории жизни и смерти» можно прочесть, что в телах присутствует некий дух, или *corpus pneumaticum*, который препятствует дегенеративному процессу.

278 Фрэнсис Бэкон

С магической традицией, как она сложилась в эпоху Возрождения, связаны главные идеи бэконовской концепции: 1) идеал науки как силы, призванной изменить природу и человека; 2) характеристика человека — интерпретатора природы, вместо определения человека как разумного животного. В контексте философской мысли Бэкона эти два тезиса (знание как сила и наука как служанка природы) приобретают новое значение. Механические искусства, по Бэкону, прогрессируют, будучи результатом труда поколений ученых, работающих в тесном сотрудничестве. Истина — «дочь времени», а не «дочь авторитета». Методы и действия механических искусств, их прогрессивный и коллективный характер питают новую модель культуры. Сотрудничество ученых требует новых общественных институтов (университеты, лаборатории, научные общества), созданию которых должна активно содействовать политическая власть, если она заинтересована в благосостоянии граждан и смотрит в будущее. Магия ищет тайные причины, но истинное знание природных явлений доступно изучению опытным путем. Магия — удел посвященных, истинное знание открыто всеобщему контролю и сотрудничеству. Магия в руках отдельной личности — инструмент господства над другими людьми; истинное знание приносит пользу людям; знание магов и алхимиков его обладатели держат в секрете; истинное знание, наоборот, носит общественный характер и должно быть изложено ясным языком; магия разрушает опыт, истинное знание — результат точных экспериментов.

В свете всего сказанного становятся понятными нападки Бэкона на магов и алхимиков. Так, например, в работе *Temporis Partus Masculus* Бэкон осуждает Парацельса за то, что тот порождает не столько ложь, сколько чудовищ: «О каком сходстве между производными твоих элементов, о каких соответствиях, каких параллелизмах ты мечтаешь, о фанатичный копиист призраков? <...> Вот перечень твоих самых тяжких проступков: ты, смешивая дела Божественные и природные, священное и мирское, ересь и сказки, осквернил, о нечестивый обманщик, как человеческие, так и Божественные истины. Ты не только, как софисты, затемнил свет природы (чье святое имя твой нечистый рот произносит многократно), но ты совсем задул его. Они пренебрегали опытом, ты его предал». Но почему Парацельс предал опыт? Потому, отвечает Бэкон, что подогнал явления под заранее сформулированное объяснение: «Вместо изучения движений ты искал изменений сущностей и, таким образом, пытался замутировать истоки знания и оголить ум людей. К трудностям и неясностям опытов, перед которыми спасовали со-

Почему Бэкон критикует традиционную философию 279

фисты и эмпирики, ты добавил новые странные препятствия. И потому неверно, что ты руководствовался опытом! Ты увеличил ненасытность магов». Об алхимиках Бэкон пишет: «Они находят общий язык между собой во взаимном обмане и хвастовстве, и, если они вдруг оказываются на пути опыта и таким образом находят что-нибудь полезное, это происходит по чистой случайности, а не благодаря методике, которой они следуют». Конечно, не все алхимики одинаковы, среди них «есть полезные люди, не углубляясь слишком в теории, они попытались расширить область открытий посредством тонкостей механики; к таким относится Роджер Бэкон». Одно лишь зло исходит от «проклятого типа людей, которые требуют отовсюду одобрения их теориям и рыскают, выключивая поддержку, раздавая ложные обещания». Таково, по мнению Бэкона, большинство алхимиков.

Почему Бэкон критикует традиционную философию

Ради общественно контролируемого знания, развиваемого на базе опыта и сотрудничества ученых, имея в перспективе изменение мира для всеобщего благосостояния, Бэкон решительно порывает с магией. Истинное знание, в отличие от магического, не принадлежит частным лицам, у него нет покрова тайны; будучи общественным по характеру, оно излагается ясным общедоступным языком. Пора заменить «философию слов» «философией дела», отдавая себе отчет в том, что функция знания иная, нежели та, которую ему приписывает традиция; следовательно, речь идет не о защите одного философа от другого, а о том, чтобы отказаться от ветхой традиции в целом, покончить с «философствующими недоучками, набитыми сказками... разрушителями духа и фальсификаторами... продажной толпой профессоров». То, в чем Бэкон обвиняет философов античности (Платона, Аристотеля, Галена, Цицерона, Сенеку, Плутарха), средневековья и Возрождения (Фому Аквинского, Дунса Скота, Рамо, Кардано, Парацельса, Телезио), — не серия ошибок теоретического характера. Все эти философские теории могут быть в определенном смысле сопоставлены, все они одинаково заслуживают обвинения и с необходимостью должны разделить одинаковую судьбу. Вина их заключается в том, что «уважительному отношению к реальности, пониманию пределов возможного... философская традиция противопоставила «хитрость ума и неясность слов», или «фальси-

280 Фрэнсис Бэкон

фицированную религию», или «народные наблюдения и теоретическую ложь, основанную на пресловутых экспериментах». Все эти перерождения происходят от греха гордыни разума, сделавшего философию абсолютно бесплодной в смысле дел и превратившего в инструмент превосходства на диспутах.

Почти вся традиционная культура вращается вокруг немногих имен — Аристотеля, Платона, Гиппократ, Галена, Евклида и Птолемея. «Итак, вы видите, — пишет Бэкон в работе «Опровержение философии», — что ваши богатства принадлежат немногим и что надежды и удачи всех людей скрыты, может быть, в шести умах. <... > Бог дал вам крепкие и прочные чувства не для того, чтобы вы изучали сочинения немногих, но для постижения неба и земли — творений Бога». Аристотель, «обративший в рабство столько умов и свободных душ, никогда ничем не был полезен человечеству». Государственные мужи и теологи наполняют свои сочинения и речи идеями, которые они почерпнули из того же источника. Но это еще не все: слова, идеи, предписания этой философии оказались такими всеохватывающими, что «в тот самый момент, как вы обретаете способность говорить, оказываетесь неизбежно захлестнутыми волной, которую я бы назвал кабалой ошибок. И эти ошибки стали общеупотребительными не по неведению немногих, а прямо-таки освящены академическими учреждениями, коллегиями, различными монашескими орденами и даже правительствами». Для Бэкона философия древних греков — детская философия: «Греки были вечными детьми не только в том, что касается истории или знания о прошлом, но особенно в изучении природы. Разве не отдает детством философия, которая может только болтать и ссориться, но не умеет производить? Время, когда она родилась, было временем сказаний, с бедной историей, скудные сведения для которой черпались в основном из описаний путешественников... ей недоставало достоинства и благородства». Что же касается конкретно Аристотеля, Бэкон спрашивает: «Не слышится ли вам в его физике и метафизике чаще голос диалектики, нежели голос природы? Чего можно ожидать от человека, который сконструировал мир, так сказать, из категорий? Который рассуждал о материи и пустоте, о разреженности и сгущении на базе различения потенции и акта? <...> Его ум был слишком нетерпелив и нетерпим, неспособен остановиться, чтобы поразмыслить над идеями других, а иногда и над собственными мыслями... довольно темными. Многие другие его качества более типичны для школьного учителя, нежели для искателя истины».

Почему Бэкон критикует традиционную логику 28 I

О Платоне мнение Бэкона таково: Платон прежде всего политик, и «все, что он написал о природе, лишено основания, своей теологической доктриной он разрушал природную реальность ничуть не меньше, чем Аристотель своей диалектикой».

Осуждение Бэконом традиции содержится в его работах «Мужественное дитя времени» (1602), «Валерий и Термин» (1603), «О достоинстве и приумножении наук» (1605), «Обдуманное и увиденное» (1607), «Опровержение философий» (1608), из которого процитированы вышеприведенные отрывки. Интересно отметить, что Бэкон не опубликовал этих работ, считая, что их полемическое содержание может каким-то образом помешать их распространению. Полемике с традицией мы найдем также во «Введении» к «Великому восстановлению наук», а в первой части «Нового Органона» (1620) Бэкон, среди прочего, атакует аристотелевско-схоластическую логику.

Почему Бэкон критикует традиционную логику

Наука, по мнению Бэкона, не способна к новым открытиям. Но и «традиционная логика, — читаем мы в «Новом Органоне», — бесполезна для научного исследования». И не только бесполезна, но даже вредна, поскольку служит только для умножения ошибок традиции. Ведь силлогизм не делает ничего иного, кроме как выводит следствия из посылок. Но не логика фиксирует и утверждает предпосылки: силлогизм «не способен проникнуть в глубину природных явлений, он ориентирован на нашу реакцию, а не на реальность». Силлогизм состоит из предложений, предложения — из слов, а слова выражают

понятия. В понятиях, используемых в силлогизмах традиционной философии, и особенно схоластики, утверждает Бэкон, «нет ничего четкого — ни логически, ни физически. Субстанция, качество, действие, пассивность и даже бытие не являются точными понятиями, еще менее таковы тяжелое—легкое, густое—редкое, влажное—сухое, порождение—разрушение, притяжение—отталкивание, элемент, материя—форма и т. д.; это все выдуманное и плохо определяемое понятия», «ибо не были выведены и абстрагированы методически из объектов». Аксиомы традиционной философии несправедливо выводятся путем произвольного перехода от немногих частных случаев к общим выводам. Это ложная индукция, которой

282 Фрэнсис Бэкон

Бэкон противопоставляет истинную: продвижение к основным принципам через промежуточные аксиомы с осторожностью и терпением, постоянно контролируя себя посредством опыта. «Есть только две возможные дороги поисков и обнаружения истины. Одна от чувства и частных случаев переносит сразу к аксиомам самого общего характера и затем дает дорогу суждениям на основании этих принципов, уже закрепленных в их незыблемости, с тем чтобы вывести на их основании промежуточные аксиомы — это наиболее распространенный путь. Другая, от чувства и частного приводит к аксиомам, постепенно и непрерывно поднимаясь по ступеням лестницы обобщения до тех пор, пока не подведет к аксиомам самого общего характера — это самая верная дорога, хотя она еще и не пройдена людьми». Но она должна быть пройдена, если мы хотим заменить культуру историко-литературного типа научно-технической цивилизацией. «Цель нашей науки в том,— пишет Бэкон в «Великом восстановлении наук», — чтобы открывать не аргументы, а искусства, не следствия, вытекающие из сформулированных принципов, но и сами принципы». Чтобы открыть принципы, богатые полезными приложениями, необходим новый метод, отличающийся от аристотелевско-схоластического: «Согласно нашему методу... аксиомы должны быть выводимы постепенно и постоянно, с тем чтобы только в конце прийти к понятиям самого общего характера; эти последние должны быть таковы, чтобы сама природа признала их, чтобы они проникали в суть вещей».

Антиципации и интерпретации природы

«Человек, слуга и интерпретатор природы, — пишет Бэкон в начале первой книги «Нового Органона», — действует и понимает настолько, насколько может восстановить устройство природы путем наблюдения за вещами и работой ума; он не знает и не может знать ничего сверх этого». Следовательно, продолжает Бэкон, «наука и человеческие возможности совпадают, ибо незнание причин мешает достижению результата, и природой можно руководить, лишь подчиняясь ей; что в теории составляет причину, в практической деятельности становится правилом». Итак, можно влиять на явления, т. е. можно активно вмешиваться в них, но лишь при условии, что известны причины их возникновения. Механик, математик алхимик и маг имеют дело с природой и пытаются понять ее явления, но,

«Антиципации» и «интерпретации природы» 283

замечает Бэкон, «все они, по крайней мере до настоящего времени, занимаются этим не очень активно и малоуспешно». Глупо и бессмысленно думать, будто то, что не удалось сделать до сих пор, можно сделать в будущем, не обращаясь к новым, доселе не испытанным методам. Мы восхищаемся возможностями человеческого ума, но не пытаемся оказать ему действительную помощь. А ум нуждается в такой помощи, поскольку «природа бесконечно выше чувства и разума по утонченности своих проявлений». Относительно науки своего времени Бэкон считает, что она насквозь пронизана аксиомами, наспех сформулированными на основании немногих недостаточных примеров, которые ни в коей мере не раскрывают действительности и служат только для того, чтобы питать бесплодные диспуты. Логика силлогизмов, допускающая так называемые аксиомы со столь слабым основанием, более вредна, чем полезна, поскольку годна более для «установления и закрепления ошибок расхожего мнения, нежели для поисков истины».

При таком положении дел Бэкон намерен «обратить людей к изучению частных конкретных явлений, сосредоточив внимание на их последовательности и порядке, вынудив на какое-то время отвлечься от понятий и привыкнуть к самим вещам». С этой целью он проводит разграничение между антиципациями природы и интерпретациями природы. Антиципации природы — это понятия, сконструированные «скороспело и без обдумывания; они легко нарушают логический ход мысли, овладевают разумом и заполняют воображение; одним словом, это понятия, выведенные ошибочным методом. Интерпретации природы выводятся из вещей иным способом исследования из данных, весьма отдаленных друг от друга, они не могут сразу поразить воображение и потому, по общему мнению, кажутся трудными и странными, в чем-то схожими с тайнами религиозной веры. Но именно интерпретация природы, а не антиципации конституируют истинное знание, полученное верным методом. Антиципации овладевают ходом мысли, но не приводят «к новым деталям»; интерпретации овладевают реальностью, и именно поэтому они плодотворны. И происходит это потому, что есть метод — новый органон, действительно эффективный инструмент постижения истины.

«Тщетно было бы ожидать большого обновления в науках от внедрения нового в старое: необходимо провести полное обновление знания, начав с самых основ науки без постоянного движения по кругу, при почти незаметном прогрессе». Это неотложное и важное дело имеет две стадии: первая — разрушение состоит в освобож-

284 Фрэнсис Бэкон

дению разума от идолов, или ложных понятий, вторая — созидание состоит в изложении и подтверждении правил того единственного метода, который только и может привести человеческий ум к контакту с действительностью и установить новые отношения между словом и делом.

Теория идолов

«Идолы и ложные понятия, сковавшие человеческий разум, пустив в нем глубокие корни, не только препятствуют поиску истины, но (даже если доступ к ней открыт) они продолжали бы вредить в процессе обновления наук, если бы люди, предупрежденные об этом, не боролись, насколько возможно». Различать идолы необходимо для освобождения от них. Но каковы же они? «Есть четыре вида идолов, осаждающих человеческий ум. В дидактических целях назовем их: идолы рода, идолы пещеры, идолы площади, идолы театра. Конечно, наиболее надежный способ их удаления из человеческого ума заключался бы в наполнении последнего аксиомами и концептами, выработанными с помощью правильного метода, истинной индукции. Однако даже индивидуализация идолов — уже большой прогресс».

1. Идолы рода (*idola tribus*) «вскормлены самой человеческой природой, человеческой семьей, или родом. <...> Человеческий ум все равно что кривое зеркало, отражающее лучи от предметов; он смешивает собственную природу вещей, которую деформирует и искажает». Так, например, человеческий ум по собственной структуре придает вещи «большой порядок», нежели действительно существующий; ум придумывает соответствия и отношения, которых в действительности нет. Так появилась идея о том, что «в небе любое движение должно всегда происходить по окружности и никогда — по спиралам или серпантинам». И еще: «Человеческий ум, когда он находит какое-либо удобное или кажущееся верным или убедительным и приятным понятие, подгоняет все остальное так, чтобы подтвердить его и сделать тождественным с ним. И даже если мощь и число противоположных понятий больше, он или не признает этого — из пренебрежения, или путает их с различиями и отбрасывает — из тяжкого и вредного предубеждения, лишь бы сохранить в целостности свои первые утверждения». Короче, порок человеческого

Теория «идолов» 285

ума заключается в том, что сегодня мы бы назвали ошибочной тенденцией самоутверждения, противоположной правильности критического отношения, согласно которому следует быть готовым в целях прогресса в науке отвергнуть гипотезу, или догадку, или теорию, если обнаруживаются противоречащие ей факты. Но к числу опасных тенденций человеческого ума относятся не только те, что допускают порядок и отношения, которых нет в сложном мире или не принимают в расчет противоположные случаи. Ум склонен с легкостью переносить качества одной вещи на другие предметы, которые этих свойств не имеют. В общем, «человеческий ум — не только интеллектуальный свет, но и критическое преодоление воли и чувств. Человек считает верным предпочтительное и отвергает из-за нетерпеливости трудное — подлинно простую природу. Он не замечает высшие истины природы — из-за суеверия; свет опыта — из-за высокомерия и тщеславия... парадоксы — чтобы не расхотеться с общепринятым мнением; и еще самыми разными способами, часто недоступными пониманию, чувство проникает в разум и разрушает его». Часто «созерцание ограничивается... видимым аспектом вещей, сводя к минимуму наблюдения за тем, что в них есть невидимого...» Кроме того, «человеческий ум по своей природе стремится к абстракции и воображает стабильным то, что на самом деле склонно к изменению». Таковы идолы рода.

2. Идолы пещеры (*idola specus*) исходят от отдельного человека. Каждый из нас, помимо общих заблуждений, свойственных человеческому роду, имеет свою собственную пещеру, в которой свет природы рассеивается и гаснет по причине специфической природы каждого индивида или воспитания и влияний других людей, или из-за книг, которые он читает, и авторитета тех, кем он восхищается и кого уважает, или по причине различия впечатлений, в зависимости от того, находят ли последние душу уже занятой предубеждениями или свободной и спокойной. Дух людей «различен, склонен к изменчивости и почти случаен». Поэтому, пишет Бэкон, прав был Гераклит, когда сказал: «Люди ищут знаний в своих маленьких мирах, а не в большом, общем для всех мире». Идолы пещеры «берут свое происхождение из особой природы души и тела индивида, его воспитания и привычек или других случайностей». Так, например, может случиться, что некоторые привязываются душой к своим частным наблюдениям «или потому, что чувствуют себя их авторами-открывателями, или потому, что затратили на них весь свой ум и привыкли к ним». Основываясь на каком-либо сконструированном ими

286 Фрэнсис Бэкон

фрагменте знания, они экстраполируют его на философские системы: «Даже Гильберт от изучения магнита перешел немедленно к конструированию философии, соответствующей тому, что привлекало его внимание». Есть такие, «кто восхищается античностью, и такие, кого притягивает новизна; мало тех, кому удастся держаться середины, т. е. не презирать того, что есть справедливого в учении древних, и не забывать его в связи с открытиями современных ученых».

3. Идолы площади, или рынка (*idola fori*). Бэкон пишет: «Есть также идолы, зависящие, так сказать, от взаимных контактов человеческого рода: мы называем их идолами площади, соотнося с торговлей и общением». В самом деле, «связь между людьми осуществляется при помощи языка, но имена даются

вещам в соответствии с уразумением народа, и достаточно не критического и неадекватного применения слов, чтобы совершенно сбить с толку разум. Определения и объяснения, которыми часто пользуются ученые для самозащиты, также не способствуют восстановлению естественной связи разума и вещей». Иными словами, Бэкон исключает то, что мы сегодня называем «гипотезами *ad hoc* (к данному случаю)», т. е. гипотезы, которым грозит опровержение, с единственной целью — спасти их от критики. Во всяком случае, говорит Бэкон, «слова насилуют разум, мешая рассуждению, увлекая людей бесчисленными противоречиями и неверными заключениями». Идолы площади, по мнению Бэкона, наиболее тяжкие из всех, «потому что они внедрены в разум согласованием слов и имен». Люди «верят, что их разум господствует над словом, но случается и так, что слова обращают свою силу против разума, что делает философию и другие науки софистическими и бездеятельными». Идолы, проникающие в разум с помощью слов, бывают двух родов: или это названия несуществующих вещей (как, например, «судьба», «вечный двигатель» и т. д.), или это названия вещей существующих, но путаные и неопределенные, неподобающим образом абстрагированные.

4. Идолы театра (*idola theatri*) «проникли в человеческую душу с помощью различных философских доктрин из-за наихудших правил доказательства». Бэкон называет их идолами театра, считая «все философские системы сказками, предназначенными быть разыгранными на сцене, пригодными для создания выдуманных театральных миров». С баснями мы сталкиваемся не только в современных философских доктринах и «античных философских сектах», но и во «многих научных принципах и аксиомах, утвердившихся в силу традиции, слепой беспечной веры». При всем том Бэкон не склонен

Социология познания, герменевтика и эпистемология 287

обвинять древних или отказывать им в уважении. Мы, говорит он, ищем новый метод, не знакомый древним, позволяющий умам более скромным достичь больших результатов: «Как говорят, и хромой, поставленный на верную дорогу, быстрее преодолет трудный перевал; ведь не знающий пути чем больше торопится, тем больше плутает». То же можно сказать и об истинной цели науки и верном методе исследования.

Социология познания, герменевтика и эпистемология

Прежде чем перейти к разговору об индуктивном методе Бэкона, целесообразно вспомнить высказывание Карла Маннгейма, известного социолога науки: «Теория... «идолов» может рассматриваться... в определенном смысле как предшественница современного понятия идеологии. «Идолы» — это иллюзии (рода, пещеры, рынка и театра), источники ошибок, происходящие из самой человеческой природы или отдельных индивидуумов. Их можно отнести к обществу или к традиции. Во всяком случае, идолы препятствуют истинному познанию. Несомненно, существует определенная связь между современным термином «идеология» и идолами Бэкона».

Ганс Георг Гадамер, известный современный теоретик герменевтики (теории интерпретации), критикует «разочаровывающую» методологию Бэкона, но вместе с тем отмечает: «Результат его работы состоит главным образом в том, что он исследовал предубеждения, поработавшие человеческий дух; иными словами, выработал методику самоочищения ума, которая представляет собой скорее дисциплину (в латинском понимании термина), нежели собственно методологию. Знаменитая доктрина «предрассудков» впервые сделала возможным методичное использование разума. Именно в этом смысле она полезна, поскольку в ней эксплицитно формулируются, пусть с критическими намерениями, ситуации конкретного опыта, например, когда Бэкон упоминает среди идолов племени тенденцию человеческого духа хранить в памяти только позитивное, забывая все негативное. Вера в оракулов питается, по его мнению, этой человеческой забывчивостью; память сохраняет сбывшиеся пророчества, забывая все прочие». По мнению Гадамера, «предубеждения» являются составляющими человеческого ума. Человеческий ум не был и никогда не будет «чистой доской»; он всегда полон идей, т. е. предубеждений, постоянно подвергаемых испытанию опытом, с тем чтобы

288 Фрэнсис Бэкон

исправить их или устранить. С этим согласен и эпистемолог Карл Р. Поппер, для которого свободный (от идей, предположений, предубеждений) разум ничего не видит: наука строится именно на базе предубеждений или предположений, проверяемых опытом. Конечно, Бэкон, как его характеризует Поппер, скорее идеально типический образ, нежели тщательная историографическая реконструкция. Однако, замечает Паоло Росси, эти «антиципации природы», исключенные из науки Бэконом как плод сознательной воли и «нелюбви к опыту», окажутся главными в прогрессе науки; но «призыв к экспериментам, это желание придать человеческому интеллекту не крылья, а «свинцовые гири»», недоверие к дерзостным гипотезам выполнили историческую роль решающего значения. Основатели Королевского общества — Бойль, Гассенди, Ньютон, Дарвин ощущали себя последователями и продолжателями метода Бэкона.

Цель науки: открытие «форм»

Освободив ум от «идолов», а дух от поспешных «антиципаций», человек, по мнению Бэкона, может обратиться к изучению природы. «Назначение и цель человеческих возможностей заключается в создании и введении в некоторое тело новой природы. Задача и цель человеческой науки заключается в открытии формы природы, природного отличия, т. е. особых свойств породы, источника эманации». Эта

центральная идея мысли Бэкона нуждается в некотором разъяснении.

Что имел в виду Бэкон, когда говорил о «создании и введении в некоторое тело новой природы»? Вот проекты, иллюстрирующие идею Бэкона: создать металлические сплавы для различных целей; получить более прозрачное и небьющееся стекло; найти способ хранения в течение всего года лимонов, апельсинов, других цитрусовых; достигнуть более быстрого созревания зеленого горошка, клубники и черешни. Последний его проект заключается в поисках путей к получению — из железа в соединении с кремнем или каким-нибудь другим камнем — металла, более легкого, чем железо, и не подверженного коррозии; Бэкон предвидел широкое применение этого сплава (наша сталь): «Прежде всего, для кухонных приборов — вертелы, печи, сковороды и т. д.; во-вторых, для военных целей — артиллерийские орудия, заслонки, решетки, цепи и т. д.». Примеры позво-

Цель науки: открытие «форм» 289

ляют понять, что подразумевается под «вводом в некоторое тело новой природы». Это относительно первой части рассуждения Бэкона.

Во второй части речь идет о том, что «задача и цель науки состоит в открытии формы данной природной сущности, т. е. ее особых свойств, источника эманации». Бэкон находит у Аристотеля доктрину четырех причин: материальной, действующей, формальной и целевой. Так, например, мы постигнем статую, если выясним, из чего она сделана (материальная причина — мрамор); кто ее сделал (причина действующая — скульптор), какова форма (формальная причина — идея, которую скульптор воплощает в мраморе), цель, ради которой она сделана (целевая причина, побудившая скульптора изваять ее). Бэкон согласен с Аристотелем в том, что «истинное знание есть знание причин», но из этих причин, добавляет он, «целевая наименее полезна для науки, скорее, она разрушает последнюю». С другой стороны, действенная причина и материя, «будучи удалены от скрытого процесса формообразования, остаются причинами внешними, поверхностными и малоценными для действенной науки».

Итак, остается лишь формальная причина для изучения, если мы хотим придать «новую природу» определенному телу: «Человек, знающий формы, может получить результаты, которых никогда не давали ни естественные изменения, ни случай, ни опыт». Знать форму различных вещей означает, проникнув в глубинные тайны природы, стать ее господином. Бэкон считал, что этих тайн немного по сравнению с разнообразием и богатством природных явлений. Бэкон стремился овладеть азбукой природы, чтобы понять ее язык. Слова — природные явления, а буквы ее азбуки — немногочисленные и простые формы. Но что же такое формы? Как их понимает философ? Бэкон различает «скрытый процесс» и «скрытый схематизм». «Мы собираемся говорить не о мерах, знаках или степенях видимых процессов, но о постоянном процессе, который по большей части ускользает от наших чувств». Относительно «скрытого схематизма» Бэкон пишет, что «никакое тело нельзя одарить новой природой, равно как нельзя превратить в новое, если не знать в совершенстве природу тела». Анатомия органических тел, по мнению Бэкона, в какой-то мере, пусть и недостаточной, дает представление о нем. Можно сказать, что скрытый схематизм — это структура природы, сущность природного явления; в то время как скрытый процесс можно рассматривать как закон, управляющий и продуцирующий явления. Понять форму — значит понять структуру явления и закон его протекания. События происходят в соответствии с законом, и в науках

290 Фрэнсис Бэкон

действует тот же закон. «Кто знает форму, выявляет единство природы даже в самых несхожих материях. <...> Поэтому за вскрытием формы следует истина наблюдения и свобода действия». Можно сказать, что этими догадками Бэкон предвосхитил появление биохимии и даже современной атомной физики.

Индукция путем элиминации

После освобождения разума от «идолов» для восприятия природных форм следует посмотреть, какими путями, с помощью каких процедур и какого метода достижима эта цель. Нужна процедура исследования, состоящая из двух частей: «Первая состоит в извлечении аксиом из опыта, вторая — в выведении новых экспериментов из аксиом». Но что нужно сделать, чтобы извлечь аксиомы из опыта? По Бэкону, путь, которым надо следовать, — это путь индукции, но «законной и истинной индукции, дающей ключ к интерпретации», а не аристотелевской индукции. Последняя, по мнению Бэкона, — индукция путем простого перечисления отдельных случаев; она «очень быстро переходит на опыт и частности», следуя дурной привычке ума немедленно перескакивать от незначительного опыта к абстрактным идеям, «сразу приступает к обидам, бесполезным понятиям». Такая индукция скользит по фактам, в то время как индукция путем элиминации постигает форму, или суть явлений.

Поиск форм, по мнению Бэкона, происходит следующим образом. Прежде всего, исследуя какое-либо природное явление, например тепло, нужно «перечислить в уме все известные случаи, отмечаемые в природе, в самых разных материях». Так, если мы изучаем природу тепла, мы должны составить «таблицу присутствия»: «1) лучи солнца, особенно летом и в полдень; 2) лучи солнца, отраженные и сфокусированные в малом пространстве, как, например, среди гор или между городских стен или в зажигательных стеклах; 3) огненные метеоры; 4) пылающие молнии; 5) пламя, вырывающееся из горных кратеров вулканов; 6) любой тип пламени; 7) раскаленные твердые тела; 8) естественные горячие источники... 18) негашеная известь, обрызганная водой... 20) животные, особенно их внутренности; и т.

д.». Составив «таблицу присутствия», можно переходить к составлению «таблиц отсутствия», где регистрируются сходные случаи, в которых, однако, данное явление (в нашем случае

Индукция путем элиминации 291

тепло) не присутствует: это лучи луны (как и лучи солнца, ярки, но холодны), «блуждающие» огни, явление морской фосфоресценции и т. д. Закончив составление «таблицы отсутствия», переходят к «таблице степеней», где отмечаются все случаи, в которых данное явление представлено с большей или меньшей интенсивностью. В нашем случае следует обратить внимание на изменение тепла в одном и том же теле в разных средах или при разных условиях.

Имея такие таблицы, Бэкон переходит к индукции, следуя процедуре исключения, или элиминации. «Цель и назначение этих трех таблиц, — пишет Бэкон, — воспроизвести в уме все возможные случаи явления. После этого следует обратиться собственно к индукции». Бог, «творец форм», и, «может быть, также ангелы и небесные силы» имеют «возможность воспринять формы непосредственно и с самого начала». Однако человек не обладает этой возможностью, и ему «дано идти вначале путем отрицания, и только в конце, по завершении процесса элиминации, перейти к утверждению». Природу следует разложить на составляющие огнем ума, «схожим с божественным огнем». В чем состоит процесс элиминации? Обратимся к примеру с природой тепла. В таблицах присутствия, отсутствия и степеней исследователь должен исключить, или элиминировать, как свойства присущие, так и не присущие теплоте телу, свойства, присущие холодному телу, и свойства, остающиеся неизменными при увеличении тепла. Процесс исключения опирается на аргументацию. Тепло — небесный феномен? Нет, ведь и лучи земного происхождения обладают теплом. Может, это чисто земное явление? Нет, и солнце источает тепло. Все ли небесные тела обладают теплом? Нет, например Луна холодная. Может, тепло зависит от присутствия в теле чего-то вроде древнего элемента, именуемого огнем? Нет, любое тело, если его потерять, может стать теплым. Может, это качество зависит от особого строения тел? Нет, любое тело может быть согрето, независимо от его строения. И так далее, пока не подойдем к «первому сбору урожая», т. е. гипотезе, сочетающейся с данными, изложенными в трех таблицах и оцененными путем отбора и исключения. В примере с теплом Бэкон приходит к следующему заключению: «Тепло — экспансивное, вынужденное движение, распространяющееся малыми частями». Продолжая в том же духе, Бэкон избирает путь, отличный от пути эмпириков и рационалистов: «Те, кто занимался наукой, были или эмпириками, или догматиками. Эмпирики, как муравьи, собирают и потребляют. Рационалисты, как пауки, ткнут паутину из самих себя. Средний

292 Фрэнсис Бэкон

путь — это путь пчел, которые добывают пыльцу с садовых и полевых цветов и превращают ее в мед, насколько достаёт способностей. В работе истинного философа важна не только сила разума; сырьё, извлекаемое из естественной истории и механических экспериментов, — не самоцель и должно перерабатываться интеллектом. Так наша надежда базируется на все более тесном и прочном союзе опыта и ума».

Experimentum crucis («Решающий аргумент»)

Получив «первый урожай», Бэкон использует добытую таким путем первую гипотезу как руководство к дальнейшему исследованию через дедукцию и эксперимент. Из имеющейся гипотезы выводят факты, затем проводят эксперименты в разных условиях с целью проверить, подтверждаются ли факты, предполагаемые гипотезой. Создается нечто вроде поисковой сети, серии «расследований», вынуждающих природу ответить. С этой целью Бэкон придумывает богатый набор экспериментальных технических средств (или прерогативных инстанций), которым он дает фантастические имена (одинокие, мигрирующие, явные, скрытые, составляющие, единоформные или пропорциональные, монадные, отклоняющие и т. д. инстанции), среди которых особо выделяются «перекрестные инстанции», получившие название «благодаря метафоре — креста, который ставят на перекрестках дорог, чтобы обозначить развилку». «Часто разум пребывает в состоянии неопределенности: как следует охарактеризовать причину исследуемого явления? При соперничестве разных причин на перекрестках видно, что связь одной из этих причин с данным явлением постепенна и нерушима, в то время как у других причин эта связь не столь прочна. Таким образом достигается решение проблемы и первая причина избирается как истинная, а другая отвергается. Эти моменты, комментирует Бэкон, вносят ясность и посему имеют большое значение; так что процесс интерпретации иногда, достигши их, здесь и останавливается».

Во второй книге «Нового Органона» нет недостатка в примерах, когда для решения вопроса необходимо обратиться к «перекрестным экспериментам». Бэкон напоминает о теории приливов, дискуссиях по поводу теорий вращения Земли вокруг Солнца или Солнца вокруг Земли; о теории смещения магнитной стрелки (смещает ли ее

Experimentum crucis («Решающий аргумент») 293

магнит или земля); о спорах о природе Луны (является ли она «тонкой субстанцией, состоящей из огня или воздуха», или «прочной и плотной»); теории «движения тел, таких как стрелы, ядра»; а также теории, выдвигаемые для решения вопроса о формальной причине веса. Вес, по мнению одних, обусловлен внутренними свойствами тел, по мнению других — силой тяготения. Вот и перекресток: «Или тяжелые тела тяготеют к центру Земли в силу их собственной природы, или же их притягивает земная масса». Если верна первая гипотеза, тогда каждый объект должен всегда иметь один и тот же вес;

если верна вторая, тогда «чем большая масса приближается к Земле, тем больше становится сила (*impetus*) притяжения, чем больше они от нее удаляются, тем более слабой и медлительной становится эта сила...»

Другой перекресток: «Следует взять двое часов, одни из которых функционируют с помощью свинцовых гирек, а другие — с противовесом в виде железной пружины, и проверить отставание одних по сравнению с другими. Первые установить на крыше какого-нибудь высокого храма, а другие оставить внизу, после того как отрегулирован их одинаковый ход; это чтобы можно было с тщательностью следить, не идут ли часы, поднятые на высоту, медленнее, чем раньше, из-за того, что уменьшилась сила тяготения. Опыт следует повторить, установив часы в шахте глубоко под землей, чтобы увидеть, не идут ли они быстрее, чем прежде, благодаря увеличению силы тяготения. И только в случае, если обнаружится, что действительно вес тел уменьшается или увеличивается в зависимости от расстояния до центра Земли, будет подтверждена теория, согласно которой причина веса — притяжение земной массы».

Обратившись к эпистемологическим дискуссиям современности, мы увидим, что *experimentum crucis* сегодня актуален как никогда. Французский физик и философ Пьер Дюгейм в начале XX века поставит под сомнение ценность эксперимента как решающего (идея Дюгейма позже будет подхвачена и продолжена американским логиком Куайном), а Карл Поппер, наоборот, поддержит идею возможности и значимости (разумеется, не на веки вечные) результатов, полученных с его помощью.

294 Фрэнсис Бэкон

Бэкон против чистого техницизма

«Бэкон, Милль и другие распространители индукции полагали, что, исключив все ложные гипотезы, можно получить истинную теорию. Иными словами, они не отдавали себе отчета в том, что число соперничающих гипотез всегда бесконечно, даже если, как правило, в каждый отдельный момент мы можем принимать в расчет только определенное их число» (Поппер). Действительно, отмечает Б. Фаррингтон, Бэкон заблуждался относительно размеров и сложности вселенной, когда предлагал вести речь о «границах исследования», или, по его собственному определению, о синопсисе (перечне) всех пород вселенной. «Негативным результатом стало выведение последних остатков древнегреческой теории элементов». Идея, будто мы, приступая к научному исследованию, по доброй воле способны очистить наш ум от предубеждений, наивна и ошибочна, однако эта догма Бэкона «оказала невероятное влияние на практику и теорию науки, и ее влияние еще достаточно сильно ощущается и в наши дни. Но он оказался пророком — не только в том смысле, что распространял идею экспериментальной науки, но также и в том, что стал вдохновителем промышленной революции. Он предвидел новую эпоху, эпоху технологии и науки. <...> Новая религия науки принесла обещание рая на земле, лучшего мира, который люди могут создать сами благодаря знанию. «Знать — значит уметь», — говорил Бэкон; его опасная идея, будто у человека есть власть над природой, идея, что люди подобны богам, стала основой религии науки, изменившей наш мир» (К.Р. Поппер). Но мы не должны считать Бэкона духовным отцом того нейтрального в моральном отношении техницизма, на который со всех сторон обрушилась критика. Освободить человека — и в этом вопросе Бэкон красноречив, — сами по себе наука и техника не могут, а лишь поставленные на службу идеалам «сочувствия» и братства. Неверно думать о философии Бэкона как об «утилитаристской» концепции, для которой имеет значение «дело», а не «истина». Бэкон предпочитал «плодоносным экспериментам» (*fructifera experimenta*)

«эксперименты светосносные» (*lucifera experimenta*) — те, что несут свет, «имеют удивительное преимущество: они никогда не обманывают и не разочаровывают, ибо их цель не создавать что-либо, но всегда — обнаруживать природную причину. Поэтому к какому бы результату ни привели, они всегда достигают своей цели, решая проблему». Сегодня мы можем сказать: полезное предполагает верное; но пространство истины всегда больше области полезного.

295

Глава 7. ДЕКАРТ — ОСНОВАТЕЛЬ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Альфред Н. Уайтхед писал, что «история современной философии — это история развития картезианства в двух аспектах: идеалистическом и механистическом», *res cogitans* («мышления») и *res extensa* («протяженности»). «Отец современной философии, Декарт, — по словам Расселла, — обладал мощной философской продуктивностью, на него повлияли и новая физика, и новая астрономия. Сохранив многое от схоластов, он, однако, попытался отстроить здание философии *ex novo* (заново). Со времени Аристотеля ничего подобного не было. В этом проявился симптом новой веры людей в самих себя. В его творчестве есть свежесть, которой нет ни у одного из предшествующих философов, включая таких знаменитых, как Платон. Философы того времени были учителями, и на их поведении видна печать профессионального превосходства. Декарт пишет не как учитель, а как первооткрыватель, жаждущий сообщить о своей находке. Его манера письма легка и лишена педантизма, ориентирована на всех образованных людей, к тому же его стиль просто превосходен. Фортуна современной философии наделила ее первооткрывателя прекрасным литературным даром. Последователи Декарта, как на европейском континенте, так и в Англии, вплоть до Канта, сохраняют его непрофессорский тон, а кто-то из них — и стилистические находки».

Кеплер и Галилей были убеждены (и это убеждение метафизического характера), что мир математически структурирован и математическая мысль, таким образом, в состоянии проникнуть в гармонию вселенной. «Доведя данную концепцию до логического конца в том широком смысле, что математика приходит ей на помощь, что может быть ее функцией, но и в гораздо более узком смысле, а именно, что человеческий ум формулирует знание о природе своими собственными силами — так же, как он создает математику» (*E. J. Dijksterhuis*). Метод, физика и метафизика прочно переплетены в философской доктрине Декарта. «Философия, — читаем в «Началах философии», — напоминает дерево, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, растущие из ствола, — все остальные науки...» У. Уэвелл однажды пронизательно заметил:

296 Рене Декарт

«Исследователи в области физики отличаются от бесплодных созерцателей не тем, что в их головах нет никакой метафизики, а тем, что они владеют хорошей метафизикой, тогда как их противники — плохой, а также тем, что связывают метафизику с физикой, а не отделяют их друг от друга». «Метафизика Декарта, — пишет Джозеф Агасси, — хороша, ибо, с одной стороны, ей удастся интерпретировать наиболее выдающиеся результаты современной науки, с другой — сообщая, из чего сделан мир и как он сделан, она устанавливает «парадигму» или, иначе, «программу исследования», оказывая влияние на последующее развитие науки; механицизм Декарта в этом смысле становится влиятельной метафизикой, перспективой не только в плане физических, но и биологических, и физиологических исследований, поскольку человеческое тело — это механизм, а животное — не что иное, как автомат». Но какова метафизика Декарта? Ее основа — в идентичности материи и пространства, отсюда ряд следствий: «1) мир бесконечно протяжен; 2) он материально единообразен; 3) материя может делиться до бесконечности; 4) пустота, или пространство, не содержащее никакой материи, является противоречием — и, следовательно, пустоты нет». Итак, метафизика раскрывает, из чего и как устроен мир. Следовательно, наука, пишет Декарт в «Правилах для руководства ума», занимается «только теми объектами, в которых наш дух способен обрести истинное и несомненное знание». Метафизика сообщает ученому, что он должен искать, какие проблемы доступны раскрытию, к какому типу законов он должен прийти. Для достижения этих целей необходим метод: «Метод необходим для поисков истины. Всякий метод состоит в порядке и расположении вещей, на которые следует обратить силу духа, чтобы открыть истину. Мы будем в точности следовать ему, если постепенно сведем сложные и темные идеи к более простым и затем, отталкиваясь от наиболее естественных догадок, попытаемся подняться по тем же ступеням к познанию более сложных истин».

Жизнь и творчество

Лейбниц писал: «Я считаю сочинения Декарта подступом к истинной философии, поскольку хотя он и не проник в самую ее сердцевину, однако приблизился к ней более, чем кто-либо из его предшественников, за исключением Галилея, которого само небо по-

Жизнь и творчество 297

святило в самые разные тайны... Кто познакомится с сочинениями Галилея и Декарта, окажется в гораздо лучших условиях для постижения истины, чем другие». Это суждение одного великого философа о другом дает точное представление о масштабе личности Декарта, по праву называемого отцом современной философии. Декарт действительно наметил радикальный поворот мысли критикой традиционного культурного, философского и научного наследия, выдвинув новые принципы, новый тип знания, сфокусированный не на бытии и Боге, а на человеке и рациональном начале.

Рене Декарт (латинизированное имя Картезий) родился в Ляэ, в Турени, 31 марта 1596 г., в год выхода в свет «Космографической тайны» Кеплера. Родом из знатной семьи (его отец, Иоахим, — советник парламента в Бретани), он очень рано был отдан в иезуитский колледж города Ла-Флеш, в Анжу — одно из наиболее известных учебных заведений того времени, — где получил хорошее философское и научное образование согласно существующим в те времена требованиям: шесть лет занятий гуманитарными науками и три — математикой и богословием. Вдохновляемое идеями схоластической философии, с опорой на активную борьбу Католической Церкви против постоянно возрождающейся ереси, это образование, хотя и не чужавшееся научных открытий и изучения математики, вызвало в душе Декарта неудовлетворенность и протест. Он быстро ощутил огромное расхождение между окружавшей его культурной средой и новыми научными и философскими веяниями, отсутствие серьезной методологии, контролирующей и направляющей поиски истины.

Занятия философией, организованные в соответствии с кодификацией Суареса, обращали молодые умы к прошлому, бесконечным спорам схоластов, оставляя мало времени для изучения современных проблем. Вспоминая эти годы, Декарт пишет в «Рассуждении о методе»: «Беседовать с людьми из других эпох — все равно что путешествовать; конечно, хорошо узнать обычаи других народов, чтобы лучше судить о своих собственных и не считать смешным и неразумным все то, что расходится с нашими привычками, как поступают те, кто никогда ничего не видел; но когда человек тратит слишком много времени на путешествия, то в конце концов он становится иностранцем в своей стране. Подобным же образом тот, кто слишком интересуется прошлым, по большей части ничего не знает о настоящем». Хотя Декарт и критикует философию, отдаваясь занятиям математикой, в конце курса обучения он остается не

298 Рене Декарт

удовлетворен и этими занятиями. Он пишет: «Больше всего мне нравились математические

дисциплины из-за точности и очевидности рассуждений, но я не находил им стоящего применения; видя, что они используются лишь в искусстве механики, я удивлялся тому, что на таких прочных и стабильных основах до сих пор не создано ничего более высокого и важного». Что же касается преподавания богословия, он ограничивается замечанием: «Узнав, что путь на небеса открыт в одинаковой мере невеждам и образованным людям и что истины, открываемые для того, чтобы попасть туда, выше нашего понимания, я бы никогда не осмелился охватить их своим слабым рассуждением».

Итак, Декарт покидает колледж Ла-Флеш, не имея ни малейшего представления о том, в какой области знания он мог бы применить свои способности. После дальнейших занятий в университете в Пуатье, где достиг звания бакалавра и лиценциата права, так и не определившись в сфере научных интересов, он решает посвятить жизнь военной карьере. В 1618 г., когда началась Тридцатилетняя война, Декарт вступил в ряды войска Морица Нассауского, чтобы отвоевать у испанцев свободу Голландии. В Бреде он крепко подружился с молодым физиком и математиком Исааком Бекманом, который увлек его занятиями физикой. Занимаясь проектом «всеобщей математики», в Ульме, где находился с войском герцога Максимилиана Баварского, между 10 и 11 ноября 1619 г. Декарт испытал нечто вроде интеллектуального откровения по поводу основ «удивительной науки». В благодарность за это «откровение» Декарт дал обет совершить паломничество к Святому Дому в Лорето. В дневнике он пишет об «удивительном открытии», которое в дальнейшем разовьет в «Науке душевного здоровья» (1623) и в «Правилах для руководства ума» (1627—1628). Обосновавшись в Голландии, стране терпимости и свободы, он по совету отца Марена Мерсенна, считавшегося «секретарем ученой Европы», и кардинала Пьера де Берюлля принялся за написание трактата по метафизике. Правда, вскоре прервал эту работу, начав «Трактат по физике», состоящий из двух частей: первая посвящена проблемам космологии («Мир, или Трактат о свете»), а вторая — проблемам антропологии («Трактат о человеке»). 22 июля 1633 г. он написал из Девентера (Голландия) Мерсенну, что работа над трактатом о мире и о человеке почти завершена («Мне остается исправить его и переписать») и что он надеется переслать ему его к концу года. Но, узнав об осуждении Галилея за поддержку идей Коперника, которые разделял и Декарт и мнение о которых выразил в «Трактате», он поспешил

Жизнь и творчество 299

написать тому же Мерсенну: «Я уже почти принял решение сжечь все свои бумаги или, по крайней мере, никому их не показывать». Осуждение Галилея напомнило ему о казни на костре Джордано Бруно и о тюремном заточении Кампанеллы. Состояние сильной подавленности нарушило спокойствие духа, столь необходимое для научных занятий.

Преодолев кризис, Декарт почувствовал настоятельную потребность обратиться к проблеме объективности разума и автономии науки по отношению к Всемогущему Богу. К этой мысли его подтолкнул и тот факт, что папа Урбан III осудил идеи Галилея как противоречащие Священному Писанию. В 1633—1637 гг., объединив занятия метафизикой и научные исследования, он пишет свой знаменитый труд «Рассуждение о методе»; эта работа послужила как бы введением к трем научным сочинениям, в которых Декарт обобщил результаты своих исследований: «Диоптрика», «Метеоры», «Геометрия». В отличие от Галилея, не оставившего специального трактата о методе, Декарт счел важным доказать объективный характер знания и указать правила, которым надо следовать, чтобы достичь объективности. Созданное в атмосфере полемики и призванное защитить новую науку, «Рассуждение о методе» стало *magna charta* («великой хартией») новой философии.

Тогда же начался роман Декарта с Еленой Ян. У них родилась дочь Францина, которую он нежно любил; но она дожила лишь до пяти лет. Скорбь от утраты оставила глубокий след в душе Декарта, однако его научные труды по-прежнему строгие и четкие. Он возобновил работу над «Трактатом о метафизике», но теперь в форме «Размышлений», написанных по-латыни и предназначенных ученым.

Рене Декарт



300 Рене Декарт

Тема «слабости и непрочности человеческой природы» свидетельствует о том, что его душа полна тоски. Эти «Размышления о первой философии» он послал Мерсенну, чтобы тот познакомил с ними ученых и узнал их мнение по поводу написанного (известны замечания Гоббса, Гассенди, Арно и самого Мерсенна). «Размышления» опубликованы в окончательном варианте вместе с «Ответами» Декарта в 1641 г., их полное название — «Размышления о первой философии, в которой доказывается бытие Бога и бессмертие души». На нападки по этому поводу протестантского богослова Гисберта Воэция Декарт ответил «Посланием Рене Декарта к знаменитейшему мужу Гисберту Воэцию» (*Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum Gisbertum Voëtium*), в котором попытался доказать жалкую несостоятельность философских и богословских концепций своего противника.

Несмотря на горячую полемику вокруг его сочинений о метафизике и науке, Декарт начал работу над «Началами философии» — сочинением в четырех частях, состоящим из коротких статей по образцу школьных учебников того времени. Это компилятивное и систематическое изложение его философии и физики с особым акцентом на связь между философией и наукой опубликовано в Амстердаме и посвящено принцессе Елизавете, дочери Фридриха V Пфальцского. Устав от споров с профессорами Лейденского университета, запретившими изучение его трудов, не желая более возвращаться во Францию из-за хаоса, царившего там, Декарт в 1649 г. принимает приглашение шведской королевы Христины и, отдав в печать рукопись своей последней работы «Страсти души», окончательно покидает утратившую гостеприимство Голландию. Несмотря на большую занятость, Декарт поддерживает переписку с принцессой Елизаветой. Эта переписка очень важна, поскольку в ней проясняются многие темные места его философской доктрины и, в частности, вопрос об отношении души и тела, о проблеме морали и свободе воли. Для королевского двора Швеции, в честь празднования окончания Тридцатилетней войны и Вестфальского мира, Декарт пишет сочинение «Рождение мира». Но его пребывание при шведском дворе было непродолжительным. Королева Христина имела привычку начинать беседы в 5 часов утра, для чего заставляла Декарта вставать в ранний час, несмотря на суровый климат и не очень крепкое здоровье. 2 февраля 1650 г. философ после очередной утренней беседы заболел воспалением легких и спустя неделю скончался. Его останки в 1667 г. были перевезены во Францию и ныне покоятся в Париже, в церкви Сен-Жермен-де-Пре.

Опыт крушения культуры 301

После смерти Декарта опубликованы следующие его труды: «Компендиум музыки» (1650), «Трактат о человеке» (1664), «Мир, или Трактат о свете» (1664), «Письма» (1657—1667), «Правила для руководства ума» (1701) и «Разыскание истины посредством естественного света» (1701).

Опыт крушения культуры

В одном автобиографическом отрывке, признавая себя «учеником одной из наиболее знаменитых школ Европы», Декарт вспоминал о тягостной неуверенности, которую испытывал, закончив курс обучения. Вот некоторые из причин его неудовлетворенности и смятения. По поводу философии, повторяя Цицерона, он пишет: «Трудно вообразить что-либо странное и невероятное, что не было бы уже сказано кем-то из философов». И хотя философские «созданы наиболее выдающимися умами, которые когда-либо существовали, — продолжает Декарт в «Рассуждении о методе», — в ней нет ничего бессмысленного, что бы ни вызывало сомнений». Что касается логики, которую он сводит к традиционной силлогистике, Декарт склонен придавать ей дидактико-педагогическое значение. «Я не собираюсь осуждать, — читаем мы в «Правилах», — эту манеру философствования и выработанные схоластами механизмы возможных силлогизмов, весьма подходящие для полемики, — они служат для тренировки и

повышают в соревновании уровень знаний детей, хотя и кажется, что они неопределенны». Признавая определенное дидактико-педагогическое значение силлогизмов, Декарт отказывает им, однако, в самостоятельной силе и эвристической способности: «Мы опускаем все предписания, с помощью которых диалектики, по их мнению, управляют человеческим разумом... пренебрегая в некотором смысле очевидным и занимательным рассмотрением самой сущности, можно, однако, благодаря форме сделать некоторые определенные выводы; ведь мы нередко замечаем, что истина часто оказывается заключенной в оковы, между тем как те, кто ею пользуются, остаются свободными». С помощью традиционной цепочки силлогизмов «диалектики не могут получить истинного следствия, если его не знали уже сначала», следовательно, «в результате такого действия они сами не узнают ничего нового, и поэтому общая диалектика совершенно бесполезна для того, кто жаждет узнать истину вещей, он может только довольствоваться тем, что иногда

302 Рене Декарт

излагает другим в более легкой форме уже известное, и потому ее следует относить не к философии, а к риторике». Таким образом, традиционная логика в лучшем случае помогает изложить истину, но не завоевать ее.

Подтверждая оценку, данную в юности, Декарт напишет нечто подобное в «Рассуждении о методе»: «Силлогизмы и большая часть других правил служат скорее для объяснения другим того, что нам известно, или, как искусство Луллия, учат тому, чтобы говорить, не задумываясь о том, чего не знаешь, вместо того, чтобы познавать это; и хотя логика действительно содержит много истинного и полезного, однако наряду с этим имеет и столько же вредного и ошибочного, отделить которое столь же трудно, как извлечь Диану или Минерву из почти необработанного куска мрамора».

Итак, если оценка традиционной философии сурова, то суждение о логике откровенно резко. В период возникновения и развития новых научных направлений с новым философским горизонтом Декарт отмечает отсутствие метода, с помощью которого можно было бы осуществить систематизацию.

Восхищаясь строгостью математического знания, Декарт вместе с тем критикует традиционную арифметику и геометрию за то, что их линейные процедуры не сцементированы четкой методологией. Строгость и связь переходов не указывают на наличие строгого метода в арифметике и геометрии. Если перед лицом новых проблем мы окажемся безоружными и не способными к их решению, то причину следует искать в отсутствии необходимого руководства. По поводу геометрии и алгебры он замечает, что они «соотносятся с абстрактнейшими материями, видимо, бесполезными»: геометрия — «потому что связана с рассмотрением фигур», арифметика — «темна и непонятна», «смущает дух». Он предлагает создать «общую математику», т. е. науку, включающую числа и фигуры, могущую служить моделью любого типа знания. Он отказывается принять в качестве модели знания традиционную математику, поскольку в ней отсутствует единый метод. Для создания теоретической основы такой модели следует доказать, что различия между арифметикой и геометрией незначительны: и та и другая вдохновлены, пусть имплицитно, одним и тем же методом. С этой целью он переводит геометрические проблемы в алгебраические, показывая их сущностную гомогенность. С помощью аналитической геометрии, о которой мы поговорим позже, Декарт делает более ясными математические принципы и процедуры. Из его письма принцессе Елизавете Пфальц-

Опыт крушения культуры 303

ской видно, что именно эту цель он и ставил пред собой: «Благодаря этому я более ясно вижу все, что делаю». И после объяснения, почему он не хочет вдаваться в детали, добавляет: «Я надеюсь, наши внуки будут мне благодарны не только за то, что я объяснил, но и за то, что я по своей воле опустил, чтобы доставить им удовольствие самим сделать эти открытия». В контексте подъема математической науки понятен отрывок из «Рассуждения о методе», где Декарт утверждает, что хочет достичь в новом научном методе ясности и строгости, присущих геометрическим действиям: «Эти длинные цепочки рассуждений, простых и легких, которыми обычно пользуются геометры при поиске доказательств наиболее трудных проблем, позволили мне понять, что все вещи, которые может познать человек, находятся в одинаковой последовательности, и стоит только соблюдать эту последовательность, а также не признавать в качестве истинных вещи, таковыми не являющиеся, и не будет ничего столь далекого, что нельзя было бы достичь, и столь скрытого, что нельзя выявить».

На смену старой метафизике и старой науке явится новый метод и станет началом нового знания. За обвалом античных концепций под натиском новых философских заявок обозначились как вера в человека и силу разума, так и сомнения относительно выбора: какую же дорогу избрать, чтобы решить поставленные задачи? Разъедающему скептицизму можно противопоставить только метафизически обоснованный разум, способный поддержать поиски истины, универсальный и плодотворный метод.

Итак, речь идет не о той или иной области знания, но о самих основах знания. Поэтому хотя Декарт и восхищается Галилеем, но одновременно и критикует его: Галилей не предложил метода, который позволил бы проникнуть к корням философии и науки. На просьбу дать оценку сочинениям Галилея Декарт отвечал так: «Я начну... с наблюдений над книгой Галилея. Я нахожу, что в целом он добился в философии гораздо больших успехов по сравнению с остальными, ибо он, насколько возможно, освободился от ошибок школы и попытался исследовать проблемы физики, прибегая к математическим методам. В этом я с ним абсолютно согласен и считаю, что не существует иного пути к открытию истины. Но мне кажется, он напрасно делает постоянные отступления, не задерживаясь на каждой из проблем, дабы объяснить ее исчерпывающим образом. Это показывает, что он не изучал проблемы

систематично, доходя до первопричин, но лишь искал объяснения определенным

304 Рене Декарт

частным эффектам, так что его конструкция лишена какого бы то ни было фундамента».

Именно на фундаменте сосредоточивает свое внимание Декарт, поскольку от этого зависят масштабы и прочность здания, которое он собрался строить взамен обветшавшего традиционного. Декарт не отделяет философию от науки. Нужны новые принципы, причем не важно, если затем они будут более структурированы в одном направлении и менее — в другом. Речь идет о принципах, которые смогли бы обеспечить сооружение нового дома науки.

О своем намерении работать над новым теоретическим проектом Декарт пишет аббату Клоду Пико, переводчику его «Начал философии»: «Всю философию можно сравнить с деревом, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветки, растущие из этого ствола, — все остальные науки, которые сводятся к трем основным: медицине, механике и этике — я имею в виду наиболее высокую и совершенную этику, которая при условии цельности знания является самой высокой ступенью мудрости. И как плоды не собирают ни с корней, ни со ствола, а лишь с ветвей, так и главная полезность от философии зависит от тех ее частей, постижение которых возможно лишь в самую последнюю очередь». Декарту важно добраться до корней, чтобы впоследствии можно было собрать зрелые плоды, для чего и послужит метод.

Правила метода

Декарт хочет предложить, как он сам пишет в «Правилах для руководства ума», «четкие и легкие правила, которые не позволят тому, кто ими будет пользоваться, принять ложное за истинное и, избегая бесполезных умственных усилий, постепенно увеличивая степень знания, приведут его к истинному познанию всего того, что он в состоянии постичь». Однако, если здесь он перечисляет 21 правило, то в «Рассуждении о методе» сводит их число к четырем; причину такого сокращения называет сам Декарт: «Поскольку большое число законов часто служит лишь предлогом для их незнания и нарушения, то чем меньше законов имеет народ, тем лучше он управляем, — при условии строгого соблюдения этих законов; и я подумал, что, вместо множества законов логики, мне достаточно следующих четырех — при условии твердого и неукоснительного соблюдения их безо всяких исключений».

Правила метода 305

1. Первое правило — это правило очевидности, которое Декарт формулирует следующим образом: «Никогда не принимать ничего на веру, в чем с очевидностью не уверен; иными словами, старательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению». Это не просто правило, но фундаментальный нормативный принцип, именно потому, что все должно сводиться к ясности и отчетливости, в чем и заключается очевидность. Говорить о ясных и отчетливых идеях и говорить об идеях очевидных — одно и то же. Но каково умственное действие, посредством которого достигается очевидность? Это интуитивное действие, или интуиция, которой Декарт дает определение в «Правилах...», представляет собой «не веру в шаткое свидетельство человеческих чувств и не обманчивое суждение беспорядочного воображения, но прочное понятие ясного и внимательного ума, порожденное лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция». Итак, речь идет о действии, которое служит себе и основой, и подтверждением, ибо оно не опирается ни на что иное, как на взаимную прозрачность интуитивного действия. Речь идет о ясной и отчетливой идее, отражающей «чистый свет разума», еще не согласованной с другими идеями, но увиденной самой собой, интуитивно данной и не доказанной. Речь идет об идее, присутствующей в уме, и об уме, открытом идее без какого бы то ни было посредничества. Достичь этой взаимной прозрачности — цель трех других правил.

2. Второе правило: «Разделять каждую проблему, избранную для изучения, на столько частей, сколько возможно и необходимо для наилучшего ее разрешения». Это защита аналитического метода, который только и может привести к очевидности, ибо, расчлняя сложное на простое, он светом разума изгоняет двусмысленности. Если для определенности необходима очевидность, а для очевидности необходима интуиция, то для интуиции необходима простота, достижимая путем расчленения сложного «на элементарные части до пределов возможного». В «Правилах...» Декарт уточняет: «Мы называем простым только то, знание о чем столь ясно и отчетливо, что ум не может разделить их на большее число частей». Большие завоевания достигаются постепенно, поэтапно, шаг за шагом. Здесь нет места претенциозным обобщениям; и если всякая трудность вызвана смешением истинного с ложным, то аналитический ход мысли должен способствовать освобождению истинного от шлаков лжи.

306 Рене Декарт

3. Разложения сложного на простое недостаточно, поскольку оно дает сумму раздельных элементов, но не прочную связь, создающую из них сложное и живое целое. Поэтому за анализом должен следовать синтез, цель третьего правила, которое Декарт все в том же «Рассуждении о методе» определяет так: «Третье правило заключается в том, чтобы 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». Итак, следует вновь соединить элементы, в которых живет одна сложная реальность. Имеется в виду синтез, который должен отталкиваться от элементов абсолютных (*absolutus*),

независимых от других, продвигаясь к элементам относительным и зависимым, открывая дорогу цепи аргументов, освещающих сложные связи. Имеется в виду восстановление порядка построением цепочки рассуждений от простого к сложному, не без связи с действительностью. Если бы даже этого порядка не существовало, его следовало бы принять в форме гипотезы, наиболее подходящей для интерпретации и выражения реальности. Без очевидности не было бы интуиции, а переход от простого к сложному необходим для акта дедукции. В чем важность синтеза? «Может показаться, что при этой двойной работе не появляется ничего существенно нового, если в конце концов мы получаем тот же предмет, с которого начинали. Но в действительности это уже не тот же самый предмет. Реконструированный комплекс стал прозрачным под лучом прожектора мысли. Первое — это грубый факт, второе — знание, как он сделан; между ними двумя — посредник-разум» (Де Руджеро).

4. И, наконец, чтобы избежать спешки, матери всех ошибок, следует контролировать отдельные этапы работы. Поэтому в заключение Декарт говорит: «Последнее правило — делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено». Итак, перечень и обзор: первый контролирует полноту анализа, второй — корректность синтеза. Об этой необходимой предосторожности от какой-либо поверхностности мы читаем в «Правилах»: «Следует постоянным непрерывным движением мысли просматривать все, имеющее отношение к нашей цели, охватывая его достаточно упорядоченным перечнем».

Правила просты, они подчеркивают необходимость полного осознания этапов, на которые распадается любое строгое исследование.

Сомнение как метод 307

Они являются моделью знания именно потому, что ясность и отчетливость защищают от возможных ошибок или поспешных обобщений. С этой целью — как при решении сложных проблем, так и при выяснении непонятных явлений — следует выделить простые элементы, далее неделимые, чтобы затем полностью высветить их лучом разума. Итак, чтобы продвигаться вперед, не делая ошибок, следует повторять в любом исследовании процесс упрощения и строгого сцепления частей — операции, типичные для геометрии. Что же дает такая модель? Прежде всего и в общей форме — отказ от всех приблизительных или несовершенных, фантастических или только похожих на правду понятий, которые ускользают от этой необходимой упрощающей операции. Простота, по Декарту, не есть всеобщее из традиционной философии, так же как интуиция не есть абстракция. Всеобщее и абстракция — два основных момента аристотелевско-схоластической философии — вытесняются простыми элементами и интуицией. «Руководствоваться математикой, — замечает Дель Ноче, — значило для Декарта заменять сложное простым. Познать нечто — значит рассечь его на простые элементы, сделав объектом прямой интуиции, потом вновь соединить... при помощи связей... выявляемых непосредственно интуитивно (метафизическая медитация подчинена математизму постольку, поскольку она подчинена методу декомпозиции)».

Сомнение как метод

Установив правила метода, следует подтвердить их или, точнее, выявить универсальность и плодотворность. Верно, что математика всегда придерживается этих правил. Но кто уполномочил нас их распространять, сделав из них модель универсального знания? Каковы их основы? Есть ли нематематическая истина, отражающая признаки очевидности и отчетливости, и которая, будучи вне сомнения, могла бы подтвердить эти правила и быть принята в качестве источника всех других возможных истин? В поисках ответов на вопросы Декарт применяет свои правила к традиционному знанию с целью проверить, содержит ли оно истины настолько ясные и очевидные, чтобы избавиться от любого сомнения. Если ответ будет отрицательным — в том смысле, что с помощью этих правил не удастся достичь надежной истины, обладающей признаками ясности и отчетливости, — тогда придется признать это знание бесплодным.

308 Рене Декарт

Если же, наоборот, применение данных правил приведет нас к несомненной истине, то ее следует признать основой знания. При этом необходимо соблюдать условие: нельзя принимать в качестве истинного какое-либо утверждение с примесью сомнения, где возможна нерешимость. Очевидно, пишет Декарт в «Метафизических размышлениях», «нет необходимости доказывать ложность всего, поспешно вне правил сформулированного, — конца этому никогда не будет». Достаточно изучить основы, на которых зиждется традиционное знание. Если рухнут основы, то следствия не будут иметь силы.

Прежде всего отметим, что добрая часть традиционного знания имеет в качестве основы чувственный опыт. Но как можно считать надежным и бесспорным знание, исходящее из чувств, если верно, что последние обманчивы? «Поскольку чувства, — утверждает Декарт в «Рассуждении о методе», — иногда нас обманывают, я рискнул предположить, что ничто не является таким, каким оно представляется нашим чувствам». Кроме того, если большая часть традиционного знания основывается на чувствах, то разве та его часть, что основывается на разуме и его способности к рассуждению, маловажна? Этот принцип представляется неясным и ненадежным. «Есть нечто ошибочное в подобных паралогизмах... и я отбросил как ложные все доказательства, которые сначала принял за убедительные». Наконец, есть математическое знание, которое кажется несомненным, ибо имеет силу как во время бодрствования, так и во сне. То, что $2 + 2 = 4$, верно при любых обстоятельствах и состояниях. Однако кто мне запретит думать, что существует «злой дух, хитрый и лживый», который, насмехаясь надо мной, заставляет меня

признать очевидными вещи, таковыми не являющиеся? И здесь сомнение гипертрофируется, распространяясь и на те области, которые предположительно находились вне всяких подозрений. А если все математическое знание — грандиозная мистификация, основанная на экивоке, игре слов?» Ведь я могу предположить, что не праведный Бог владеет суверенным источником истины, а некий злой гений, столь же хитрый и лживый, сколь и сильный, чтобы обмануть меня, изобрел всю эту индустрию лжи».

Нет опоры, дом рушится, ибо подорван фундамент. Ничто не устоит перед разъедающей силой сомнения. «Возможно, что все, что я вижу, — читаем в «Метафизических размышлениях», — ложно; я ясно осознаю, что из того, что мне представляет моя память, наполненная ложью, нет ничего осмысленного; думаю, тело, фигура,

Cogito ergo sum 309

протяженность, движение и место — всего лишь воображение моего духа. Что же тогда может считаться истинным? Возможно, ничто, если в мире нет ничего определенного?» Сомнение методично, ведь это обязательный, хотя и временный, этап на пути к истине. «Я не подражаю скептикам, — уточняет Декарт, — сомневающимся ради того, чтобы сомневаться, тем, кто упивается своей нерешительностью; наоборот, все мое существо стремится к тому, чтобы ощутить уверенность, и я готов перелопатить землю и песок, чтобы докопаться, где кремень, а где глина». Отрицание здесь сменяется утверждением, сомнение — уверенностью. В стоячее болото традиционного сознания Декарт бросает фермент сомнения. Продуцировать новое знание либо ограничиться повторением пустых формул или пережевыванием уже отработанного другими, — такова дилемма. Как избежать укусов сомнения, если не знать собственной природы, сознания, запросов логики? Невозможно с пользой применить сомнение, если не разглядеть слабый луч света, прорезающий мрак, чтобы выйти к истоку, где мысль свободна.

Cogito ergo sum

Подвергнув все сомнению, «сразу вслед за этим я констатировал. — продолжает Декарт в «Рассуждении о методе», — что, хотя все предположительно ложно, необходимо, чтобы я, так думающий, сам был чем-то. И, заметив, что истина «я мыслю, следовательно, я существую» столь крепка и прочна, что все самые экстравагантные гипотезы скептиков не смогли бы ее поколебать, я решил, что могу принять ее, не мучаясь сомнениями, как основной принцип искомой философии». Но эта определенность — не может ли она быть подорвана злым духом? В «Метафизических размышлениях» Декарт пишет: «Есть некая сила, не знаю какая, но коварная и изощренная, использующая все, чтобы обмануть меня. Но если она меня обманывает, нет никакого сомнения, что я существую; пусть обманывает меня, сколько хочет, — она никогда не сможет превратить меня в ничто до тех пор, пока я буду думать. Следовательно, обдумав и изучив все с большим тщанием, необходимо заключить, что суждение «я есть, я существую» абсолютно верно всякий раз, когда я произношу его, а мой дух удостоверяет это».

Что же тогда мы должны, исходя из самой очевидности истины, допустить как не вызывающее сомнений? «В момент, когда мы

310 Рене Декарт

отвергаем... все то, в чем можем усомниться... не можем в равной мере предположить, что мы сами, сомневающиеся в истинности всего этого, не существуем: действительно, нежелание признать это не может помешать нам, несмотря на всю экстравагантность такого предположения, поверить, что заключение «я мыслю, следовательно, я существую» истинно, и это — первое и самое надежное, что предстает перед организованной мыслью». Но что понимает Декарт под «мыслью»? В своих «Ответах» он утверждает: «Под термином «мысль» я понимаю все то, что делает нас рассудительными; таковы все операции воли, разума, воображения и чувств. И я бы добавил «непосредственное», чтобы исключить все производное; так, например, осознанное движение имеет в качестве исходного пункта мысль, но само не есть мысль».

Таким образом, перед нами — истина без какого бы то ни было посредничества. Прозрачность «Я» для себя самого, и тем самым мысль в действии, бегущая от любого сомнения, указывает, почему ясность — основное правило познания и почему фундаментальна интуиция. Мое бытие явлено моему «Я» без какого-либо аргументирующего перехода. Хотя фигура «я мыслю, следовательно, я существую» и сформулирована как силлогизм, это не суждение, а чистая интуиция. «Все, что мыслит, существует; я мыслю; следовательно, существую». Просто в результате интуитивного акта я воспринимаю свое существование, поскольку оно осмысливается. Декарт, пытаясь определить природу собственно существования, утверждает, что это — *res cogitans* (вещь мыслящая), мыслящая реальность, где ни царапины, ни трещины между мыслью и существованием. Мыслящая субстанция — мысль в действии, а мысль в действии — мыслящая реальность.

Так Декарт достигает неоспоримого факта, что человек — это мыслящая реальность. Применение правил метода привело к открытию истины, которая, в свою очередь, подтверждает действенность этих правил, поскольку излишне доказывать: чтобы мыслить, нужно существовать. «Я решил, что можно взять за основу правило: все, воспринимаемое ясно и отчетливо, одновременно истинно». И все же ясность и отчетливость как правила метода исследования — на чем основаны? Может, на бытии, конечном или бесконечном? На общих принципах логики, одновременно и на онтологическом принципе непротиворечия или принципе тождества, как традиционная философия? Нет. Данные правила обязаны своей определенностью нашему «Я» как мыслящей реальности.

Cogito ergo sum 311

Отныне субъект познания должен будет не только метафизически обосновывать свои завоевания, но искать ясности и отчетливости, типичных для первой истины, явленной нашему разуму. Как наше существование в качестве *res cogitans* принимается не вызывающим сомнений лишь на основании ясности самосознания, так любая другая истина будет принята, если проявит эти признаки. Чтобы достичь их, нужно следовать по пути анализа, синтеза и контроля; и важно, что возведенное на этой основе не будет никогда подвергнуто сомнению. Философия больше не наука о бытии, она становится, прежде всего, гносеологией. Рассмотренная в таком ракурсе, философия Декарта, обретет в любом своем суждении ясность и четкость, не нуждаясь более в другой поддержке или иных гарантиях. Как определенность моего существования в качестве *res cogitans* нуждается лишь в ясности и отчетливости, так и любая другая истина не нуждается в иных гарантиях, кроме ясности и отчетливости, — как непосредственной (интуиции), так и производной (дедукции).

Так, испытательным стендом нового знания, философского и научного, становится субъект, разум, сознание. Любой тип исследования должен стремиться к максимальной ясности и отчетливости, по достижении которых оно не будет нуждаться в других подтверждениях. Человек так устроен, что допускает только истины, которые отвечают этим требованиям. Мы присутствуем при радикальной гуманизации знания, приобщенного к первоисточнику. Во всех областях знания человек должен идти путем дедукций от ясных, отчетливых и самоочевидных принципов. Там, где эти принципы недоступны, необходимо предположить их — во имя порядка как в уме, так и в реальности, — веруя в рациональность реального, иногда скрытую за второстепенными элементами или субъективными наслоениями, некритично спроецированными помимо нас.

Это смещение оси поиска с проблематики бытия в план мышления поясним сравнением с Августином, первым теоретиком *cogito*. В полемике со скептиками Августин сформулировал принцип *si fallor sum* — «если я ошибаюсь, я существую». Сомнение — форма мысли, значит, немислимо вне бытия, поэтому бытие активируется сомнением. Августин защищал основополагающий примат бытия и тем самым Бога, близкого к нам более, чем мы сами. Декарт же использует выражение «я мыслю, следовательно, я существую» для того, чтобы подчеркнуть требования человеческой мысли, т. е. ясность и отчетливость, к которым должны стремиться другие виды знания. В то время как Августин в последнем анализе приходит к Богу, *cogito*

312 Рене Декарт

Декарта обнаруживает человека и требования разума с его интеллектуальными завоеваниями. В то время как *cogito* Августина умиротворяет, преобразая все в Боге, *cogito* Декарта проблематизирует все остальное, в том смысле, что после обретения истины собственного существования нужно обратиться к завоеванию отличной от нашего «Я» реальности, постоянно стремясь при этом к ясности и отчетливости.

Итак, Декарт по правилам метода получает первую определенность *cogito*. Однако эта определенность не просто одна из многих истин. Это истина, которая, будучи постигнута, сама формирует правила, ведь она обнаруживает природу человеческого сознания как *res cogitans*, прозрачного для себя самого. Всякая другая истина будет воспринята только в той мере, в какой приравнивается и сближается с этой предельной самоочевидностью. Вначале увлеченный ясностью и очевидностью математики, теперь Декарт подчеркивает, что математические науки представляют собой лишь один периферийный сектор знания, опирающийся на метод, имеющий универсальное применение. Отныне и впредь любое знание найдет опору в этом методе не потому, что он обоснован математически, а потому, что метод обосновывает математику, как и любую другую науку. Носитель метода — это *bona mens* — человеческий разум, или тот здравый смысл, который есть у всех людей, нечто, по Декарту, наилучшим образом распределенное в мире. Что же такое этот здравый смысл? «Способность правильно оценивать и отличать истинное от ложного — это именно то, что называется здравым смыслом, или разумом, что естественным образом одинаково присуще всем». Единство людей проявляется в хорошо направляемом, здоровом и развивающемся разуме. Об этом Декарт пишет еще в своем юношеском сочинении «Правила для руководства ума»: «Все различные науки не что иное, как человеческая мудрость, которая всегда остается одной и той же, хотя и применяется к разным объектам, так же как не меняется солнечный свет, хотя он и освещает разные предметы». Но большего внимания, нежели освещенные предметы — отдельные науки, — заслуживает солнце-разум, устремленный ввысь, поддерживаемый логикой и заставляющий уважать свои требования. Единство наук свидетельствует о единстве разума, а единство мысли — о единстве метода. Если разум — это *res cogitans*, уцелевший в горне тотального сомнения, то бессильны злой гений и обман чувств, а ясность и отчетливость останутся неопровержимыми постулатами нового знания.

Существование и роль Бога 313

Существование и роль Бога

Первая определенность — осознание самого себя как мыслящего существа. Но действительно ли правила метода открывают мир, способствуют познанию? Открыт ли мир этим правилам? В состоянии ли сознание принять нечто другое, ему нетождественное?

«Я» как мыслящее существо наполнено множеством идей, подлежащих осмысленной селекции. Если *cogito* — это первая самоочевидная истина, то какие другие идеи могут быть столь же самоочевидными? Можно ли реконструировать с помощью идей, таких же ясных и четких, как *cogito*, здание науки? И

затем: поскольку Декарт считал основой сознание, как можно выйти за его пределы и подтвердить существование внешнего мира? Идеи, увиденные не как сущности или архетипы реального, а как реальное присутствие сознания, — имеют ли они объективный характер? Если как формы мысли они не вызывают сомнений, как моментальные представления правдивы, то представляют ли они объективную реальность или являются чистым плодом воображения?

Прежде чем ответить на вопросы, следует вспомнить, что Декарт различает три вида идей: врожденные идеи, которые я обнаруживаю в себе самом, вместе с моим сознанием; приобретенные идеи, которые приходят ко мне извне и обращают меня к вещам, совершенно отличным от меня; и сотворенные идеи, сконструированные мной самим. Если мы отбросим последние, в силу их произвольности и химерности, то вопрос коснется объективности врожденных и приобретенных идей. Пусть три класса идей не различаются с точки зрения их субъективной реальности, — все это мыслительные акты, о которых я имею немедленное представление, но содержания их различны.

Действительно, если сотворенные, или производные, идеи не представляют никакой проблемы, то объективны ли приобретенные идеи, отсылающие меня к внешнему миру? Я уверен даже при всеобщем сомнении — в моем существовании и в познании. Но где уверенность, что сознание остается действенным и тогда, когда результаты переходят от актуальной данности в царство памяти? В состоянии ли память сохранить их в неприкосновенности, с той же ясностью и отчетливостью?

Разум обращается, читаем мы в «Метафизических размышлениях», к врожденной идее Бога, «бесконечной, вечной, неизменной, независимой, всеведущей субстанции, породившей меня и все су-

314 Рене Декарт

щее. Является ли она чисто субъективной или ее следует считать субъективной и одновременно объективной? Проблема существования Бога возникает не из внешнего мира, а в человеке или, скорее, в его сознании».

По поводу идеи Бога Декарт говорит: «Это очевидно благодаря естественному свету и реально как в силу действующей причины, так и в силу результата: где результат может черпать свою реальность, как не в собственной причине?» Очевидно, что автор идеи, присутствующей во мне, не я сам, несовершенный и конечный, и никакое другое существо, также ограниченное. Идея, присутствующая во мне, но не мною произведенная, может иметь в качестве своего творца лишь бесконечное существо, и это Бог.

Врожденная идея Бога связана с другой, подкрепляющей первую аргументацией. Если бы идея бесконечного существа, присутствующая во мне, принадлежала бы мне самому, не был ли бы я в этом случае совершенным и беспредельным созданием? Но несовершенство явствует из сомнений и никогда не удовлетворенного стремления к счастью и совершенству. Кто отвергает Бога-Создателя, тот считает творцом самого себя.

Так Декарт формулирует третье доказательство, известное как онтологическое. Существование — неотъемлемая часть бытия, следовательно, невозможно признавать идею (бытия) Бога, не допуская Его существования, так же как невозможно принять идею треугольника, не думая при этом, что сумма всех его внутренних углов равна сумме двух прямых углов, или как невозможно воспринять идею горы без долины. Но как из факта, что «гора и долина, существующие или не существующие, не могут быть отделены одна от другой, так из факта, что я не могу представить Бога вне существования, следует, что существование неотделимо от Него и, следовательно, Он существует на самом деле». Это — онтологическое доказательство Ансельма, которое воспроизводит Декарт. «Идея Бога — как печать мастера на его работе, и нет необходимости, чтобы эта марка представляла собой нечто отдельное от самой работы». Итак, анализируя сознание, Декарт обращается к идее, которая не принадлежит нам, однако насковзь пронизывает нас, как печать мастера представляет его творение. Если верно, что Бог в высшей степени совершенен, не должны ли мы в этом случае поверить в возможности человека, Его творения?

Но тезис о зависимости человека от Бога не приводит Декарта к выводам традиционной метафизики и богословия, т. е. к примату

Существование и роль Бога 315

Бога и нормативной ценности максим Священного Писания. Идея Бога в нас, как печать мастера на его творении, использована для защиты позитивности человеческой реальности и познавательных возможностей, а в том, что касается мира, неизменности его законов, Бог, в высшей степени совершенный, не может обманывать. Бог, Чьим именем пытались заблокировать распространение научной мысли, теперь выступает в качестве гаранта истины. Сомнение терпит поражение, ибо Сам Бог-Создатель препятствует тому, чтобы Его творение несло в себе разрушительный принцип. Атеист сомневается в познавательных возможностях, поскольку не признает, что они — создание Бога, высшей доброты и истины.

Таким образом, проблема обоснования исследовательского метода окончательно решена, ибо очевидность, допущенная гипотетическим путем, оказывается подтвержденной первой определенностью, *cogito*, а последнее, вместе с познавательными возможностями, закреплено присутствием Бога, гарантирующим его объективность. Помимо этого Бог гарантирует также все истины, ясные и отчетливые, которые человек в состоянии постичь. Это вечные истины, которые, выражая суть разных областей реальности, составляют костяк нового знания. Бог — Абсолютный Создатель, поэтому ответственен и за те идеи и истины, в свете которых Он создал мир. «Вы спрашиваете, — писал Декарт

Мерсенну 27 мая 1630 г., — что принудило Бога к созданию этих истин; а я говорю, Он был волен сделать так, что все линии, протянутые от центра к окружности, оказались равны, как волен не создавать мир. И верно, что эти истины связаны с Его бытием не больше, нежели Его создания». Почему же тогда истины называют вечными? Потому что Бог неизменен. Таким образом, волюнтаризм, восходящий к Скоту, идею радикальной случайности мира, а значит, невозможности универсального знания, — все это Декарт толкует в духе неизменности определенных истин, гарантирующих объективность. Кроме того, поскольку эти истины, случайные и одновременно вечные, не участвуют в бытие Бога, никто не может, на основании знания этих истин, знать непостижимые замыслы Бога. Человек знает без каких бы то ни было претензий на соревнование с Богом. Чувство законченности мысли и одновременно чувство ее объективности в равной мере защищены. Человек обладает человеческим, а не Божественным разумом, но имеет гарантии своей активности со стороны Бога.

Но если верно, что Бог правдив и не обманывает, то почему человек ошибается? Каково же, в таком случае, происхождение

316 Рене Декарт

ошибки? Конечно, ошибку должно приписывать не Богу, а человеку, поскольку он не всегда сохраняет ясность и отчетливость. Возможности человека функциональны; давая им хорошее применение, он не должен заменять ясные и отчетливые идеи приблизительными и путанными. Ошибка присутствует и в суждении; для Декарта, в отличие от Канта, мыслить не значит судить. В суждении участвуют как интеллект, так и воля. Интеллект, вырабатывающий ясные и отчетливые идеи, не ошибается. Ошибка происходит от давления воли на ум. «Если я воздерживаюсь от суждения о какой-либо вещи, когда не понимаю ее достаточно ясно и отчетливо, то, очевидно, я наилучшим образом распоряжаюсь своим суждением и не обманываюсь, но если я ограничиваюсь ее отрицанием или ее утверждением, в этом случае я не использую своей свободы воли как подобает; а если я утверждаю то, что не является верным, то ясно, что я обманываюсь... ибо естественный свет учит, что интеллектуальное прозрение должно всегда предшествовать волевому решению. Именно в этом дурном употреблении свободы воли и состоит бездумность, дающая форму ошибке». С полным правом *F. Alquié* комментирует: «Таким образом, ошибка происходит от моего действия, а не от моего бытия; только я несу ответственность за нее, и я могу избежать ее.. Очевидно, насколько эта концепция далека от тезиса о порче природы или первородного греха. Здесь и сейчас — настоящим действием, обманываясь, я согрешаю».

С огромной верой в человека и его познавательные возможности Декарт переходит к познанию мира. Метод получил подтверждение, ясность и отчетливость обоснования, а единство знания подведено к источнику — человеческому разуму, поддержка и гарант которого — Творец.

Мир как машина

Декарт переходит к вопросу о существовании материального мира, углубляя идеи, полученные из внешней реальности. Сознание не творит их, а хранит. Возможность существования материального мира подтверждает тот факт, что он является объектом геометрических доказательств, основанных на идее протяженности. К тому же в нас проявляется способность, не сводимая к разуму, — способность воображения и чувства. Ум — «мыслящая субстанция, вся суть, или природа которой заключается в мышлении», чаще всего активном.

Мир как машина 317

Более того, ум может воспринимать телесный мир, пользуясь воображением и способностью чувствовать, пассивно воспринимая стимулы и ощущения. Если бы сила, связующая меня с материальным миром при помощи воображения и чувств, несла с собой обман, я бы должен был заключить, что Бог не правдив. Но это, как уже сказано, неверно. Следовательно, если способности воображения и чувств подтверждают существование телесного мира, нет оснований подвергать его сомнению. Однако это не должно привести меня к безрассудному допущению всего, чему чувства учат меня, как и «подвергнуть их в целом сомнению». Но как производить отбор? Методом наведения ясности, т. е. допуская в качестве реальных только те свойства, которые мне удастся воспринять отчетливо. Из всего внешнего мне удастся ясно и отчетливо воспринять только протяженность, которую впоследствии я буду считать конструктивной, или субстанциональной. «Любая вещь, имеющая отношение к телу, предполагает протяженность, а все, обнаруживаемое в уме, — лишь различные способы мышления. Так, например, нельзя представить себе фигуру иначе, чем в пространстве, так же как и движение; а воображение, или чувство, или воля могут быть только представлены. И наоборот, можно представить протяженность без фигуры или без движения, что очевидно любому, кто обратит на это внимание».

Таким образом, духовный мир — это *res cogitans* (вещь мыслящая), материальный мир — *res extensa* (вещь протяженная). Все остальные свойства — например, цвет, вкус, вес и звук — Декарт считает вторичными, потому что относительно их нельзя иметь ясную и отчетливую идею. Отнести их к материальному миру означало бы не выполнить методических правил. Склонность рассматривать их как объективные по-детски не критична, ведь речь идет скорее о реакции нервной системы на стимулы физического мира. В «Началах философии» Декарт пишет: «Следовательно, во всей вселенной лишь одна материя, и мы знаем ее потому только, что она протяженна; все различаемые в ней свойства говорят о разделенности и перемещении в соответствии с ее частями».

Декарт возвращается к этому важному, по сути, революционному открытию Галилея, поскольку знает, что от него зависит возможность обращения к строгому и новому научному рассуждению. Чувства могут быть источником стимулов, но не основанием науки с ее миром идей, ясных и отчетливых. Декарт оказывается перед лицом реальности с двумя полюсами, четко различимыми и несводимыми один к другому: мир духовного (*res cogitans*) и материальный мир (*res extensa*). Промежуточной реальности нет. Такая

318 Рене Декарт

постановка вопроса несовместима с концепциями анимистического типа, согласно которым все пронизано дыханием жизни, чем объясняются связь между явлениями и их сокровенной природой. Между *res cogitans* и *res extensa* нет промежуточных ступеней. Как человеческое тело, так и царство животных должны получить наравне с физическим миром удовлетворительное объяснение в терминах механики, вне какой бы то ни было магики-окультной доктрины. Декарт утверждает: «Природа материи, взятая в целом, заключается не в том, что она состоит из твердых и тяжелых тел, имеющих определенный цвет или воздействующих на наши чувства каким-нибудь способом, но лишь в том, что это — субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину. <...> Ее природа заключается только в том, что это субстанция, имеющая протяженность».

Субъективная по характеру доктрина качеств в результате обрела способность устранять все препятствия, мешающие утверждению новой науки. Но каковы главные принципы объяснения физического мира? Картезианский универсум состоит из нескольких элементов и принципов: «Картезианская материя, гомогенная и единообразная, не что иное, как протяженность и движение; или, точнее, поскольку протяженность узко геометрическое понятие, она — пространство и движение» (А. Койре). Материя как чистая протяженность, лишенная какой бы то ни было глубины, ведет к отказу от пустоты. Мир подобен полному яйцу. Пустота атомистов неприемлема как несовместимая с континуальностью протяженной материи. Как тогда объяснить многочисленность явлений и их динамику? Через движение или то установленное Богом «количество движения», которое от века остается постоянным, потому что не растет и не уменьшается. Универсум «состоит только из материи в движении, все события обусловлены столкновением частиц, движущихся одна против другой. Тепло, свет, магнетическая сила, рост растений и любая физиологическая функция (за исключением тех, что контролируются человеческой волей) интерпретируются как частные случаи этой динамики. Пространства, кажущиеся пустыми, наполнены эфиром, конечным источником движения и, следовательно, всех явлений, ведь грубая материя передает эфиру собственное движение и получает его обратно» (А. Р. Холл, М. Б. Холл). Идентифицируя материю с протяженностью, Декарт устраняет пустое пространство; по его мнению, мир полон вихрей из тонкой материи, допускающей передачу движения с одного места в другое. Мир — огромные механические часы, состоящие из множества зубчатых колес: вихри сцепляют их так, что, подталкивая друг друга, они дают ход часам.

Мир как машина 319

Каковы основные законы? Прежде всего, принцип сохранения, согласно которому количество движения остается постоянным, вопреки деградации энергии, или энтропии. Второй — принцип инерции. Исключив из материи все свойства, Декарт объясняет любое изменение направления только толчком со стороны других тел. Тело не остановится и не замедлит своего движения, если только его не остановит другое тело. Движение само по себе стремится сохранить направление, приобретенное в самом начале. Итак, принцип сохранения и, как следствие, принцип инерции являются основными законами, управляющими вселенной. К ним добавляется еще один, согласно которому каждая вещь стремится двигаться по прямой. Первоначальное движение — прямолинейное, из него происходят все остальные. Это крайнее упрощение природы служит разуму, желающему с помощью теоретических моделей познать мир и господствовать в нем. Очевидна попытка унифицировать действительность, изначально многообразную и изменчивую, посредством легко управляемой механической модели. «Декарт видит возможность унификации на основе механических моделей с геометрической основой. Вместо чисто абстрактных рациональных постулатов (как субстанциальные формы) ученый пользуется механическими моделями, понятными и очевидными, с конкретным содержанием. Эффективная конкретность, присущая механической модели, не является, однако, непосредственной: она — плод долгих и трудных действий разума, с помощью которых удается придать воображению очевидность формы. Воображение не действует по желанию именно потому, что модели конструируются исключительно на основе точных постулатов, разделенных разумом. Это новое измерение эмпирической конкретности и рациональной очевидности, радикально контрастирующее как с традиционными концепциями, так и с новыми возрожденческими формулировками. Так образуется новое единство опыта и разума, а также плодотворный союз теоретического исследования и технического действия, оба опираются на одни и те же основы и ориентируются на практическое применение» (Дж. Микели).

Процессу унификации не подвержены реальности, традиционно относящиеся к другим наукам, — жизнь и живые организмы. Но и человеческое тело, и животные организмы функционируют на основе механических принципов, регулирующих движение и отношения. Вразрез с теорией Аристотеля о душе, из растительного и Животного мира исключается всякое живое начало (растительное или чувственное).

320 Рене Декарт

Животные и человеческое тело не что иное, как механизмы, «автоматы», или «самодвижущиеся машины» разной степени сложности, подобные «часам, составленным из колес и пружин, которые могут

отсчитывать часы и измерять время». А многочисленные действия животных? То, что мы называем «жизнью», сводится к некоей материальной сущности, т. е. к тончайшим и чистейшим элементам; переносимые кровью от сердца к мозгу, они распространяются по всему телу, руководя основными функциями организма. Отсюда берет начало теория кровообращения, предложенная Гарвеем, современником Декарта, опубликовавшим в 1627 г. знаменитое сочинение «Движение сердца». Итак, Декарт отказывает организм в автономном жизненном начале — и растительном и чувственном, будучи убежден, что если бы они имели душу, то обнаружили бы ее с помощью слов, «единственного знака и надежного доказательства мысли, спрятанной и запертой в теле». «Я предполагаю, — пишет Декарт в «Трактате о человеке», — что тело не что иное, как статуя или земельный механизм, созданный Богом, и, следовательно, все функции, какие только можно вообразить, происходят от материи и зависят исключительно от расположения органов. Я прошу вас считать, что эти функции осуществляются в механизме естественным путем, от простого расположения его органов — точно так же, как движение часов или любого другого автомата происходит благодаря противовесам и колесам; так что в этих механизмах нельзя обнаружить никакой души — ни растительной, ни чувствующей, и никакого другого начала движения и жизни, кроме крови и духов».

Революционные последствия механицизма

Вселенная проста, логична, согласованна, как теоремы Евклида. Нет смысла искать сокрытую глубину. «Субстанциалистически» способ мышления разрушен. Математика — не только наука о числовых отношениях, но модель физической реальности. Математика, которой схоласты отводили в описании универсума весьма скромную роль, становится главной наукой. Мир качеств, значений, целей заменяется миром, исчисляемым и потому поддающимся математическому анализу, в котором больше нет и следа свойств, ценностей, глубины. Мир качеств сводится к ответам нервной системы на стимулы внешнего мира. «Природа непрозрачна, молчалива, без запа-

Революционные последствия механицизма 321

ха, без цвета; это только бурный натиск материи, без цели, без причины» (А. Н. Уайтхед).

Традиционная концепция перевернута. Мир исчисляем и динамичен. Движение и количество сменяют роды и виды традиционной космологии. Если в мире античности и средневековья естественным состоянием тел был покой, а движение — аномалией, то теперь покой — это состояние движения. Если в традиционной концепции каждая вещь имеет в природе свое место, уготованное ей в рамках иерархии, то теперь нет никакого направления с определенными целями. Происходит радикальная трансформация концепции природы, уже не допустима примитивная иллюзия, согласно которой природа считается «матерью» или убежищем. Становится невозможно далее существовать в мире человеческих представлений и религиозных поддержек. *Res cogitans* совершенно отлична от телесного мира, сам Бог чужд ему. Бог Декарта — Создатель и Хранитель мира, но не душа, оживляющая, приводящая его в движение. Будучи бесконечным и духовным, Бог находится вне мира. Принуждаемый теологом Генрихом Муром сказать, «где» находится Бог, Декарт был вынужден ответить: «*Nullibi*» («Нигде»). Из-за этого ответа Декарт и картезианцы прозваны «нуллибистами», т. е. атеистами.

С распространением на весь недуховный мир механицизма рушится одна концепция природы, и ее место занимает другая, качественно иная, ставшая новой программой исследований. Рождаются новые ментальные и языковые структуры, с дерзкими интерпретативными моделями реальности, характеризующимися в критическом аспекте отказом от аксиологических импликаций, а в конструктивном плане — принятием чисто геометрических и механических элементов. Как пишет *R. Lenoble*, «можно говорить об экстраординарном кризисе коллективного сознания, которое становится способным покинуть «мать-природу» ради природы механической. Polemika эрудитов не даст ничего, кроме маскировки ее простоты и величия». Наконец, механическая интерпретативная модель с простыми теоретическими элементами и техническим инструментарием станет мостом от теории к практической переделке мира. Здесь берет начало эффективный переход человеческого духа в практику, происходит переход от науки созерцательной к активной. Программный проект Бэкона — познание мира ради господства над ним — развит Галилеем, а реализован Декартом.

322 Рене Декарт

Рождение «аналитической геометрии»

«Геометрия греков может быть сравнима с изящной ручной работой, алгебра арабов — с автоматическим производством. Мы можем сказать, что современная математика началась три столетия назад, когда алгебраические механизмы стали применять в геометрии и изучение кривых, поверхностей, геометрических фигур стало переводиться в изучение определенных уравнений» (Л. Ломбардо-Радиче). Эта революционная идея обязана своим возникновением Декарту; и «как все действительно великое, она обладает той простотой, которая граничит с очевидностью» (Э. Т. Белл). Центральная идея аналитической геометрии — Декарт излагает ее в небольшом трактате, озаглавленном «Геометрия» (1638), — поистине носилась в воздухе. Ее применял в те же годы, и, возможно, даже раньше, другой гениальный француз — юрист Пьер Ферма, который в часы, свободные от судебной практики, развлекался математикой. Фундаментальную идею аналитической геометрии можно пояснить следующим образом. Проведем две перпендикулярные оси (горизонтальную и вертикальную), берущие

начало из одной точки O ; кроме того, выберем единицу измерения расстояния. Тогда: 1) в одной точке квадрата могут соединиться два определенных числа (координаты) — абсцисса и ордината, которые соответственно измеряют расстояние P от горизонтальной и вертикальной осей, т. е. длину сегментов OP_1 и OP_2 ; 2) паре чисел $(1, 2)$ соответствует одна, и только одна точка P квадрата, та, которая имеет абсциссу 1 и ординату 2, т. е. та единственная точка, которая имеет расстояние 1 от вертикальной оси и расстояние 2 от горизонтальной.

Предположим, точка смещается по поверхности. Ясно, что координаты (x, y) всех точек кривой, порожденной перемещающейся точкой, задаются уравнением, которое называется уравнением кривой. Теперь решим алгебраически наше уравнение и переведем результаты всех расчетов в эквивалентные формы координат точек, на диаграмму, которую мы на время этих расчетов добровольно отложили в сторону. Очевидно, что гораздо лучше и с большей быстротой можно ориентироваться в алгебре, нежели в сложной паутине геометрии греков. Процедура, выработанная Декартом, позволяет нам отталкиваться от уравнений какой угодно степени сложности и геометрически интерпретировать алгебраические и аналитические свойства. В сущности, мы пользуемся алгеброй, чтобы раскрыть и изучить геометрические теоремы. И, таким образом, «мы не только больше не пользуемся геометрией как руководством, но и повесили

Рождение «аналитической геометрии» 323

ей камень на шею, прежде чем сбросить в море. С этого момента алгебра и математика будут нашими вожатыми в морях без компаса «пространства» и его геометрии. Все то, что мы сделали, может получить пространственное выражение с любым числом измерений; для плоскости требуются две координаты; для обычного пространства твердых тел — три; для геометрии механики и относительности — четыре координаты. <...> Декарт не пересматривал геометрию, он ее создал» (Э. Т. Белл). Декарт был поражен мощью своего метода и вполне понял его новизну и важность; и «он был прав, когда гордился, что создал геометрию более высокого уровня, нежели та, что существовала до него, намного выше, чем риторика Цицерона по сравнению с алфавитом» (*J. Hadamard*).

В сущности, Декарт обнаружил, что существующая геометрия слишком зависит от изображений, которые, утомляют воображение; алгебра же представлялась ему путаной и неясной. В своей «Геометрии» он поставил перед собой двойную цель: 1) освободить геометрию от фигур с помощью алгебраических действий; 2) придать алгебраическим операциям значение геометрической интерпретации; перевести геометрическую проблему на язык алгебраического уравнения, а затем, после упрощения уравнения, насколько возможно, решить его геометрическим способом» (К. Б. Бойер).

Метод Декартовых координат не производит на нас ныне впечатления, поскольку стал неотделимой частью нашего научного наследия. Но в то время он был событием огромной важности. Греки, утверждал Декарт, не заметили идентичности алгебры и геометрии, «иначе они не стали бы утруждать себя написанием стольких книг, в которых уже расположение их теорем показывает, что они не владели верным методом, с помощью которого решаются все теоремы». «Концепция Декарта наносит последний удар по концепции греков, геометрия окончательно утратила свой титул королевы математики, и на место геометрической математики приходит математика алгебраическая» (Э. Колерус). Это убеждение ясно выражено картезианцем Эразмом Бартолином, который в предисловии к «Геометрии» 1659 г. написал: «Вначале было полезно и необходимо поддержать наши способности абстрактно мыслить; поэтому геометры прибегли к фигурам, арифметики — к цифрам. Но эти методы недостойны великих людей, которые претендуют на звание ученых. Единственным великим умом был Декарт».

Следуя за баварским войском холодной зимой 1619 г., Декарт размышлял над решением математических задач. Именно тогда он

324 Рене Декарт

открыл формулу полиэдров (многогранников), которая ныне носит имя Эйлера: $v + f = s + 2$, где v , f и s обозначают соответственно число вершин, граней и углов выпуклого полиэдра.

Отталкиваясь от алгебраических формул, которые не потеряли своей актуальности и поныне, Декарт сделал и другие технические открытия в области математики. Но его интересовали не только технические результаты. Сразу после опубликования «Геометрии» он пишет отцу Мерсенну: «Что касается геометрии, не ждите от меня большего. Вы знаете, что я уже давно прекратил заниматься ею». И действительно, «Геометрия» — лишь приложение к гораздо более обширному проекту, «Размышлению о методе». «Алгоритм и символ, исследование наиболее общей формы арифметики и геометрии — таковы предпосылки, обеспечивающие движение Декарта вперед. <...> Он выбирает по собственному усмотрению основные линии, свои оси, устанавливает, опять-таки по своему усмотрению, начало координат и соотносит с этими осями координат анализируемую фигуру по точкам. Однако оси — не что иное, как градуированные линии, которые могут представлять любое число, если вспомнить, что числа — всегда линии, независимо от операции. Сумма, разницы, степени, корни — все это длины и ничто другое. <...> Теперь, когда число и форма сведены к единому общему знаменателю — длине, их можно комбинировать по свойственным им законам. С помощью уравнений можно производить расчеты на основании арифметических и алгебраических методов, как если бы это были нормальные числовые выражения; с фигурами — по геометрическим правилам. Несмотря на разную трактовку, в любой момент должно быть четкое соответствие между кривой и уравнением. Так родился двойной алгоритм. Это детище Декарта, именуемое «аналитической геометрией», направляет математическую мысль вплоть до наших дней. Западная цивилизация, посредством применения двойного алгоритма в физике и

механике, трансформировала облик Земли) (Э. Колерус). Из фазы ручного труда математика перешла в фазу промышленного развития.

Душа и тело

В отличие от всех существ, человек объединяет в себе две субстанции, *res cogitans* и *res extensa*, являясь местом встречи двух миров, или, в традиционных терминах, души и тела. Гетерогенность *res*

Душа и тело 325

cogitans относительно *res extensa* означает прежде всего, что душа не отождествляется с жизнью в градации ее типов от растительной до чувствующей и рациональной. Душа — это мысль, а не жизнь, и отделение ее от тела не означает смерть, которая обусловлена причинами физиологического порядка. Душа непротяжена. Душа и тело — две реальности, не имеющие ничего общего.

Однако наш опыт свидетельствует о постоянном взаимопроникновении этих двух субстанций, как видно из факта произвольных перемещений тел и ощущений, отражаемых в душе. Декарт пишет: «Недостаточно представление, что она (душа) в теле, как пилот в кабине корабля; она неизбежно должна быть соединена с ним более тесно». Не удовлетворило это и Елизавету Пфальцскую: «Как это душа может заставить телесных духов выполнять произвольные действия, если она всего лишь мыслящая субстанция и, следовательно, не может сообщить движение? <...> Чувства говорят, душа движет телом, но не указывается, как это происходит. Посему я полагаю, есть некоторые неизвестные свойства, которые, возможно, смогут убедить меня в непротяженности души».

Чтобы разобраться в этих трудностях, Декарт пишет «Трактат о человеке», в котором пытается дать объяснение физическим и органическим процессам, превосходящая современную физиологию. Он начинает с воображаемой ситуации, будто Бог создал из земли статую, похожую на наше тело, с теми же органами и теми же функциями, кровообращением, дыханием и движением животных духов. Он сравнивает теплоту крови с огнем без света, который, проникая в полости сердца, сохраняет его надутым и эластичным. От сердца кровь проходит к легким, освежая дыхание, вводя воздух. Пары крови из правой полости сердца проникают к легким через легочную артерию и медленно нисходят в левую полость сердца, вызывая его движение, от которого зависят все другие движения организма. Омывая мозг, кровь не только питает мозговую субстанцию, но также производит легкое дуновение, живое и чистое духовное пламя». Артерии, транспортирующие кровь к мозгу, разветвляются в ткани, а потом собираются вокруг маленького органа, называемого «мозговой железой» (*glandula piencalis*). Она расположена в центре мозга, где находится душа. В связи с этим, пишет Декарт, «необходимо знать, что, хотя душа связана со всем телом, есть, однако, в нем некая часть, где она выполняет свои функции особым, по сравнению с другими частями, образом... это не сердце и даже не мозг, а лишь его внутренняя часть; очень маленькая желёзка, расположенная в центре мозговой субстанции, подвешенная над проходом, через ко-

326 Рене Декарт

торый духи передних полостей вступают в контакт с духами задних полостей, так что самые легкие ее движения могут значительно изменить течение духов, как и, наоборот, минимальные изменения в беге духов могут внести большие изменения в движения этой желёзки».

Помимо деталей реконструкции сложных отношений между *res cogitans* и *res extensa* следует подчеркнуть, что тезис о взаимодействии в наши дни был подхвачен, разумеется, в иной инструментовке Поппером и нейрофизиологом Д. К. Экслсом, в свете углубления проблемы разум — тело. К. Р. Поппер так объясняет доктрину Декарта: «Картезианская душа не имеет протяженности, но она локализована. Она расположена в непротяженной Евклидовой точке пространства. Не видно, из каких посылок Декарт (как и Лейбниц) сделал это заключение, но Декарт поместил душу «главным образом» в маленьком органе — мозговой железе. В свою очередь, душа управляет жизнью духов, как клапан в электрическом ламповом усилителе: через них — движением тела. Эта теория оставляла две трудности, наиболее серьезная из которых состояла в том, что витальные духи (имеющие протяженность) двигали тело с помощью толчка, но и сами, в свою очередь, приводились в движение толчком: это было неизбежным следствием картезианской теории причинности. Но как могла непротяженная душа толкать протяженное тело?» Концепция причинности как механического толчка более уязвима, чем теория двух миров — физического и мира сознания. Для понимания их взаимодействия нужен третий мир — теорий и значений, чего нет у Декарта.

Тема дуализма и возможного контакта *res cogitans* с *res extensa* в дальнейшем была углублена в трактате «Страсти души», с уточнениями этического плана. Сочинение состоит из трех частей, соответствующих трем группам страстей: «Первая группа состоит из страстей чисто физиологических, и в этом теория очень похожа на ту, изложение которой мы находим в «Трактате о человеке»: страсти от восхищения до гнева, от радости до печали; здесь ощущение навязывает свой закон субъекту. Вторая группа — психологических страстей, где душа и тело в единстве реализуются внутри самой страсти. Сюда относятся желание, надежда, страх, любовь и ненависть, которые могут исходить как от субъекта, так и от объекта. Наконец, третья категория — страсти, которые мы назовем моральными, т. е. связанные со свободой воли. Эти страсти слишком отчетливо несут на себе печать души, чтобы их можно было

Правила морали 327

объяснить телесным механизмом, реализуя характер человека как «духовного животного». Одна из таких страстей — щедрость».

Картина действий, руководимых волей; восприятию, чувств и эмоций, провоцируемых телом и воспринимаемых душой, подробно доказывает, что душа может победить эмоции или, по крайней мере, обуздать их. Для этой цели важны два чувства — печаль и радость; первая позволяет увидеть то, чего надо избегать; вторая — наоборот, что следует культивировать. Человек должен руководствоваться не эмоциями и вообще чувствами, но разумом, который один только может оценить и, следовательно, указать, какие эмоции следует принять, а какие — отвергнуть. Мудрость заключается в возведении ясной и отчетливой мысли в ранг жизни.

Правила морали

Укрепить господство разума над тиранией чувств, по Декарту, должны были нормы, которые впоследствии, в ходе переписки, а также при написании трактата «Страсти души» укрепились и стали для него окончательными. «Первое [правило] заключается в подчинении законам и обычаям моей страны, уважении к религии, под сенью которой Бог дал мне милость получить образование, начиная с самого раннего возраста направлял меня во всех делах в соответствии с наиболее умеренными взглядами, далекими от каких бы то ни было крайностей, повсеместно принятыми и распространенными среди людей, в обществе которых мне приходилось жить». Отличая созерцание и стремление к истине от ежедневных потребностей жизни, Декарт обращает внимание, что непререкаемые признаки истины — очевидность и отчетливость, и здесь достаточно здравого смысла, воплощенного в обычаях народа, среди которого проходит жизнь; в науке необходима очевидность истины, в быту достаточно вероятности. Уважение к законам страны продиктовано необходимостью спокойствия, без которого невозможны поиски истины.

«Второе правило состоит в твердости, решимости и упорном следовании избранным позициям, даже если вызывают сомнение, как если бы они были надежнейшими». Это весьма прагматичное правило, оно призывает покончить с медлительностью и преодолеть неуверенность и нерешительность, поскольку жизнь торопит, постоянным остается только обязательство истины и доброты, которые

328 Рене Декарт

служат регулируемыми идеалами человеческой жизни. Декарт — враг нерешительности; чтобы преодолеть ее, он предлагает «привыкнуть формулировать четкие и определенные суждения о вещах, сохраняя убежденность, что выполнил свой долг как можно лучше, даже если это очень плохое решение». Воля укрепляется очищением интеллекта.

В этом контексте он предлагает «третье правило»: «Побеждать скорее себя самого, нежели судьбу, и менять скорее свои желания, чем мировой порядок; верить, что нет ничего, что было бы целиком в нашей власти, за исключением наших мыслей». Таким образом, главная идея Декарта — это изменение себя самого, что возможно напряжением разума с помощью правил ясности и отчетливости. Изменяя мысли, мы укрепляем волю. Это он подчеркивает в четвертой максиме: «Употребить всю мою жизнь на культивирование разума и, насколько возможно, продвигаться вперед в познании истины, следуя методу, который я сам себе предписал». Смысл максим уточняет сам Декарт: «Три предыдущие максимы сформулированы с целью самообразования».

Все это вместе взятое делает очевидным смысл картезианской этики — медленное и мучительное подчинение воли разуму. Идентифицируя добродетель с разумом, Декарт предлагает «выполнять подсказываемое разумом, даже если чувства говорят об обратном». Изучение страстей и их проекций в душе делает более реальным примат разума над волей и страстями. Свобода воли реализуется только подчинением логике порядка. В картезианском универсуме порядок и свобода не являются двумя взаимоисключающими терминами. Ясность и отчетливость, гарантирующие порядок, — в то же время условие объяснения свободы. *Cogito* надежно доказывает эту истину. Определиться не означает подчиниться чему-то другому, но существовать в наиболее точной форме. У Декарта преобладает чувство необходимости истины. Только под грузом истины человек ощущает себя свободным, в том смысле, что подчиняется только самому себе, а не внешним силам. Если «Я» определяется как *res cogitans*, то следовать истине означает, по сути, следовать себе самому, при максимальном внутреннем единстве и полном уважении к объективной реальности. Примат разума должен быть как в мысли, так и в действии.

Добродетель, к которой подводит в последнем анализе «правящая мораль», идентифицируется с волей к добру, желанием думать об истине, которая, в этом своем качестве, также есть добро.

Тексты 329

Декарт намерен «использовать действие, чтобы усовершенствовать разум, и использовать разум, чтобы усовершенствовать действие: такова формула мудрости, воспринимаемой как подъем мысли в жизни и жизни в мысли» (Р. Лефевр). Если свобода, понимаемая как безразличие, «есть наиболее низкая степень свободы», то свобода как необходимость — наиболее высокая ее степень, будучи истинной, она достигнута и предложена разумом. Если верно, что следует думать по истине и жить по разуму, то для Декарта гораздо более печально потерять разум, нежели жизнь, поскольку в этом случае было бы утрачено все. Ось размышления и действия, таким образом, смещается с бытия на мысль, от Бога и мира к человеку, от откровения к разуму — новому фундаменту философии, регулирующему действия.

Декарт (тексты)

Правила метода

Будучи моложе, я изучал из области философии логику, а из области математики — геометрический анализ и алгебру. Эти три искусства, или науки, казалось, должны были помочь мне достигнуть цели. Однако я заметил, что большинство логических силлогизмов и других правил объясняют то, что нам уже известно. Например, логика Луллия учит искусно говорить, не задумываясь, вместо того, чтобы познавать новое. В логике есть немало верных и полезных правил, но к ним примешано столько лишнего и вредного, что отделить их также сложно, как изваять Диану или Минерву из куска мрамора. Что касается анализа старой математики и современной алгебры, то они относятся к отвлеченным и кажущимся бесполезными предметам. Древние были слишком ограничены рассмотрением фигур. Оно сильно утомляет воображение и не развивает рассудок. Алгебра же настолько подчинилась разным игровым правилам в знаки, что превратилась в темное и запутанное искусство, а не в развивающую разум науку.

Правила нового метода

По этой причине я решил, что надо искать другой метод, который совместил бы достоинства этих трех и был бы свободен от недостатков. Обилие законов нередко служит оправданию пороков, для лучшего управления государства лучше, если зако-

330 Рене Декарт

нов немного, но все они строго выполняются. Так и в логике я решил, что достаточно четырех правил, если только соблюдать их без единого отступления.

Первое. Никогда не принимать за истинное ничего, что я не признаю бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения, включать в свои суждения только то, что представляется моему уму ясно и отчетливо, чтобы исключить любой повод к сомнению.

Второе. Делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить.

Третье. Располагать мысли в определенном порядке, начиная с простейших и легкопознаваемых предметов. Постепенно, как по ступеням, восходить до познания наиболее сложных, наводя порядок даже там, где вещи в естественном ходе не предшествуют друг другу.

Последнее. Составлять перечни и обзоры настолько полные и всеобъемлющие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено.

Новая математическая модель знания

Длинные цепи простых и легких выводов, которыми геометры пользуются, чтобы получить наиболее сложные доказательства, дали возможность представить, что все, могущее стать предметом знания, находится между собой в такой же последовательности. Если не принимать за истинное то, что таковым не является, блюсти порядок и выводить одно из другого, то не останется истин столь недостижимых и сокровенных, чтобы их нельзя было раскрыть. Мне не составило труда отыскать, с чего же следует начать, ибо я уже знал, что начинать надо с простейшего и легко познаваемого. Учтя, что только математикам удалось найти некоторые доказательства, т. е. точные и очевидные соображения, я не сомневался, что и мне следует начать с того же... Хотя предметы различны между собой, они тем не менее согласуются между собой в отношениях и пропорциях, поэтому я решил искать лишь эти отношения... чтобы применять их потом к другим подходящим предметам. Зная, что для познания этих отношений мне придется рассматривать каждую пропорцию в отдельности, помнить сразу несколько, я решил изображать их в виде линий, ибо не находил ничего более

Тексты 331

простого и наглядно представляемого воображением и чувствами. Чтобы рассматривать несколько линий одновременно, требовалось выразить их возможно меньшим числом знаков. Так я заимствовал все лучшее из геометрического анализа и из алгебры, исправляя недостатки первого с помощью второй.

Применение метода к философии

Смею сказать, что точное соблюдение немногих избранных мной правил позволило мне легко решить вопросы обеих наук, пользуясь каждой истиной для нахождения новых. Через два-три месяца я уже мог определять, какими средствами и в каких пределах возможно решать даже неизвестные мне задачи. Вряд ли было бы преувеличением сказать, что есть лишь одна истина относительно каждой вещи, и кто нашел ее, знает о ней все. Ребенок, научившись арифметическому сложению, может быть уверен, что про искомую сумму знает решительно все... Пользуясь методом, я чувствовал, что мой ум постепенно привыкает представлять предметы яснее и отчетливее, я рассчитывал применить мой метод не только к алгебре. Это не значит, что я взялся за пересмотр всех наук вопреки порядку, который предписывается методом. Приняв во внимание, что начала наук заимствуются из философии, достоверные начала которой еще не найдены, я решил их установить. Поспешность и предубеждение

здесь вреднее всего, и я решил, что не должен начинать эту работу, пока не достигну зрелого возраста, пока не искореню в моем уме все приобретенные прежде неверные мнения, не накоплю опыт в качестве материала для размышлений, пока не укреплюсь как следует в принятом мною методе.

Cogito ergo sum

Не уверен, следует ли говорить о моих размышлениях, ведь они метафизичны и настолько необычны, что, возможно, не всем понравятся. Все же я почти вынужден говорить о них. Давно я заметил, что в вопросах нравственности иногда необходимо заведомо сомнительным мнениям следовать так, как если бы они были бесспорны... Все же я отбросил все, что могло дать малейший повод к сомнению, чтобы посмотреть, не останется ли что-то вполне несомненное. Поскольку чувства нередко обманывают нас, я допустил, что нельзя доверять ни одному представлению. Считая себя способным ошибаться не меньше других, я отбросил как ложные все доводы, прежде принимаемые в качестве

332 Рене Декарт

*доказательных. Любое представление, имеющееся у нас в состоянии бодрствования, может явиться и во сне, поэтому я представил себе, что все, приходившее мне на ум, не истиннее, чем мои сновидения. Все же я обратил внимание, что именно в момент принятия мысли об иллюзорности всего сущего было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, существовал на самом деле. Заметив, что истина *cogito ergo sum* — я мыслю, следовательно, я существую — столь тверда и неоспорима, что любые предположения скептиков не могут ее поколебать, я принял ее без опасений за первопринцип искомой философии.*

Душа и тело

Затем, внимательно исследуя себя самого, я представил, что у меня нет тела, нет мира и места моего нахождения. Однако никак не получалось, что вследствие этого я не существую. Напротив, из сомнения в истинности других предметов ясно и несомненно следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то хотя бы все остальное, мной представляемое, и было истинным, все же не было основания заключить, что я существую. Так я узнал, что я — субстанция, сущность, природа которой состоит в мышлении, которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Именно мое я, душа, делающая меня тем, что я есть, совершенно отлична от тела, и ее легче познать, чем тело. Если б тела вовсе не было, душа не перестала бы быть тем, что она есть.

*Затем я рассмотрел, что вообще требуется, чтобы то или иное положение было истинным и достоверным, я должен был знать, в чем заключается эта достоверность. В истине положения *cogito ergo sum* меня убеждает единственно ясное представление, что для мышления надо существовать... Трудность лишь заключается в правильном различении того, что именно мы способны представить совершенно отчетливо.*

Часть 5. ВЕЛИКИЕ МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПОСТРОЕНИЯ. ОККАЗИОНАЛИЗМ, СПИНОЗА И ЛЕЙБНИЦ

*Бога не было бы в мире, если бы мира не было в Нем,
ибо Бог — в Себе Самом, в Своей безмерности.*

Николай Мальбранш

Все сущее — в Боге,

и ничто не может быть понято без Бога.

Бенедикт Спиноза

*Всякая субстанция — целый мир и зеркало Бога
или вселенной отражаемой особым образом...*

Поэтому мы можем сказать, что вселенных

*столько, сколько субстанций, а слава Господа умножается наравне с разными представлениями
о Его творениях.*

Готфрид Вильгельм Лейбниц

*Мир Спинозы представляет собой бесцветную
божественную прозрачность, в то время как мир*

*Лейбница — хрусталь, преломляющий свет в
бесконечное множество цветов.*

Людвиг Фейербах

Глава 8. МЕТАФИЗИКА ОККАЗИОНАЛИЗМА И МАЛЬБРАНШ

Предшественники окказионализма

Наибольшее распространение картезианство получило в Голландии, где долго жил Декарт, и во Франции, где оно стало интеллектуальной модой и вызывало довольно бурную реакцию как поддержки, так и протеста. Рассмотрим вопросы, связанные с работами группы философов, углубивших метафизические и гносеологические аспекты картезианства и достигших в итоге непредвиденных результатов. Одной из проблем, нерешенных Декартом, была проблема взаимодействия *res cogitans* (мышления) и *res extensa* (протяженности), духа и тела. Псевдорешение этой проблемы — так называемая «мозговая железа» (*glandula pinealis*) — в действительности представляло собой отработанную уловку — отход в удобное *asylum ignorantiae* (убежище незнания).

Развивая предпосылки картезианства, некоторые философы усугубили дуализм «мышления» и «протяженности», отрицая возможность взаимовлияния этих двух субстанций, а в качестве единственного решения проблемы взаимоотношения между ними предложили прибегнуть к Богу. Человеческая воля и мышление непосредственно на тела не воздействуют, они создают повод (*occasio*) для того, чтобы Бог принял участие в осуществлении соответствующих воздействий, таким же образом и движения тел являются *causae occasionales* (случайными причинами) «идейного» вмешательства Бога.

Эта теория была названа «окказионализмом». В ее разработке приняли участие Л. де Лафорж, Ж. де Кордемуа, И. Клауберг; сформулировал теорию А. Гейлинкс, а наиболее интересные идеи разработаны в трудах Н. Мальбранша, сумевшего привлечь к ней всеобщее внимание.

Луи де Лафорж (Франция) в «Трактате о духовном мире человека», сочиненном приблизительно в 1661 г., подчеркивает маловероятность взаимосвязи между духовным и физическим, а также

Предшественники окказионализма 335

различие между *causae principales* (главными причинами) и *causae occasionales* и указывает на Бога как истинную причину движения и связь между духовным и физическим.

Жеро де Кордемуа (Франция, 1620—1684) в сочинении «О различии души и тела» выдвигает тезис о том, что не только воздействие духовного на физическое (и наоборот), но и любая форма причинности не может быть понята без Божественного вмешательства.

Иоган Клауберг (Германия, 1622—1665) в сочинении «О сообщении между душой и телом» утверждает, что связь зависит не от их природы, *a ex Dei sola libertate* (только от Божьей воли).

Арнольд Гейлинкс (Бельгия, 1624—1669), как уже говорилось, первым придал окказионализму определенную форму. Он преподавал в Лувенском университете, позднее, перейдя в протестантизм (кальвинизм), эмигрировал в Лейден, где продолжал преподавательскую деятельность. При жизни Гейлинкса опубликована только небольшая часть его произведений, тогда как остальные увидели свет посмертно, благодаря трудам его учеников.

Согласно Гейлинксу, первая и главная истина — это существование мыслящего сознающего себя

субъекта. Все, что субъект делает, он полностью осознает, и наоборот, если субъект не осознает определенных действий, это доказывает, что он их действительно не совершает. Мы не осознаем воздействия на материальные тела, поскольку нам абсолютно неизвестен способ, каким оно осуществляется, из чего следует, что не мы производим это воздействие. Мы просто «зрители», а не «авторы» всего того, что происходит параллельно с духом и телом.

Когда дух в определенной позиции, которую сопровождают определенные движения тела, и наоборот, когда движения материальных тел вызывают движения духа, желания и движения не являются «реальными причинами», а исполняют обязанности «окказиональных причин», рядом с которыми непосредственно выступает Бог.

Духовное и телесное являются как бы двумя синхронизированными часовыми механизмами, но не из-за взаимодействия, а потому, что их постоянно регулирует Бог. Тем не менее, как отмечают многие ученые, Гейлинкс в некоторых работах был достаточно близок к решению, к которому позднее пришел Лейбниц — доктрине «предустановленной гармонии».

336 Метафизические построения

Развивая теорию окказионализма, Гейлинкс не ограничивается объяснением взаимосвязи между духовным и материальным, но интерпретирует также и все «кажущиеся» (видимые) взаимодействия конечных субстанций.

Как видим, Гейлинкс — непосредственный предшественник Спинозы с его заключением о том, что Бог своим разумом производит все идеи, мы же являемся модусами Божественного разума, подобно материальным телам, модусам пространства.

В области этики Гейлинкс также предвосхитил, хоть и в компилятивной форме, некоторые знаменитые идеи Спинозы, особенно о сведении добродетели к разуму, о смирении и покорности перед необходимостью и волей Бога. Целая программа выражена в максиме: *Ita est, ergo ita sit!* («Так есть, следовательно, да будет так!»).

Мальбранш и развитие окказионализма

Жизнь и сочинения Мальбранша

Николай Мальбранш родился в 1683 г. в Париже, в многодетной семье (у него было одиннадцать братьев и сестер). После учебы в коллеже и Сорбонне он в 1660 г. вступил в религиозную конгрегацию *Padri dell'Oratorio ("Оратория Иисуса")*, в течение нескольких лет изучал Священное Писание и труды блаженного Августина, а в 1664 г. принял сан священника.

В год своего рукоположения в сан Мальбранш прочитал посмертное издание работы Декарта «Трактат о человеке» (опубликованный Лафоржем) и был настолько потрясен, что решил посвятить несколько лет систематическому изучению картезианства.

Картезианское разведение духовного и телесного вдохновило Мальбранша: к первому отнесены чистый разум и чистая воля, в то время как все остальные физические и психофизические функции были приписаны телу и объяснены с механистической точки зрения.

В 1674—1675 гг. Мальбранш опубликовал работу «О разыскании истины», посвященную правильному методу исследования, в 1680 г. — «Трактат о Природе и Благодати», а в 1684 г. — «Трактат

Николай Мальбранш 337

о морали». Изданные в 1688 г. «Беседы о метафизике» представляют собой наиболее ясное изложение философии Мальбранша. Он умер в 1715 году.

Произведения Мальбранша вызвали большой интерес и оживленную полемику. Особенно упорным и жестким его противником показал себя А. Арно, который объявил «Трактат о Природе и Благодати» несовместимым с наставлениями церкви и добился официального осуждения.

Постижение истины и видение вещей в Боге

Когда Мальбранш читал «Трактат о человеке» Декарта, его религиозные убеждения уже полностью сформировались, а философские взгляды сложились под влиянием платонизма и учения св. Августина об истине. Неприязнь к аристотелизму и схоластике сложилась уже во время учебы в коллеже и изучения теологии в Сорбонне.

Известно, что еще св. Августин и Плотин понимали взаимосвязь между материальным и духовным началами отличным от Аристотеля образом, придя к некоторым выводам дуалистического толка. Естественно, знакомство с картезианским спиритуализмом воодушевило Мальбранша. Аристотелевское учение, трактовавшее духовное начало как «форму» и «энтелехию» материального, казалось Мальбраншу чем-то вроде языческого пережитка, поддерживаемого схоластами, в то время как дуалистическое картезианское противостояние *res cogitans* и *res extensa* представлялось ему намного более современным и прекрасно согласующимся с христианским спиритуализмом. Не существует ни «вегетативной», ни «восприимчивой», «сенситивной» души, потому что функции духовного начала сводятся к мышлению и воле, а тело (материальное начало) обладает только протяженностью. Итак, в этом вопросе Мальбранш, безусловно, идет дальше Декарта: он не только отрицает наличие у тел

«скрытых свойств» (затем окончательно отброшенных новой наукой), но ставит под сомнение механическую ударную силу тел.

Тела не воздействуют на духовное начало, равно как и духовное не воздействует на материальное. Но как тогда объяснить познание и возможность постичь истину? Каждая душа изолирована как от других душ, так и от физического мира. Как можно выйти из этой изоляции, которая может показаться действительно абсолютной?

338 Метафизические построения

Решение Мальбранша навеяно учением св. Августина (которого, в свою очередь, вдохновил неоплатонизм, с целым рядом изменений: душа, отделенная от всего прочего, имеет прямую и непосредственную связь с Богом, следовательно, познает все посредством Бога.

Мальбранш позаимствовал у Декарта убеждение, согласно которому то, что мы познаем, — только идея (содержимое ума), однако одновременно он придает такой идее онтологическую весомость, полностью отсутствующую у Декарта и копирующую платонический метафизический экземпляризм.

Мы познаем только идеи, доступные нашему разуму сами по себе, в то время как предметы остаются невидимыми для духа, ибо они не могут ни воздействовать на него, ни предстать пред ним. Все вещи, которые мы видим, являются идеями и только идеями.

Не стоит возражать, что мы чувствуем сопротивление, давление тел и тому подобное; на самом деле сопротивление, удар, давление и т. п. являются не чем иным, как ощущениями и идеями.

Вот один из отрывков из «Разысканий», ставший знаменитым: «Мы воспринимаем предметы, находящиеся вне нас. Мы видим солнце, звезды и бесчисленное множество вещей вне нас, но невозможно, чтобы душа выходила из тела и отправлялась, так сказать, на прогулку по небесам поглазеть на эти тела. Она не видит их самих по себе: непосредственный объект наблюдения, например, не солнце, а нечто, теснейшим образом связанное с нашей душой, это то, что я называю «идеей». Следовательно, под этим словом я понимаю не что иное, как непосредственно объект или нечто наиболее близкое духу, когда он воспринимает какой-либо объект».

Но откуда у нас появляются идеи? Как Мальбранш приходит к окончательному решению проблемы видения идеи в Боге?

Философ действует методом исключения логически возможных решений таким образом, чтобы оставить место для единственно верного.

В частности, он отмечает следующее:

1. Идеи не могут возникать так, как думали перипатетики и схоласты, т. е. посредством сложной игры «импрессивных» и «экспрессивных элементов», «действующего» и «воспринимающего разума» (Мальбранш возвращается к избитому толкованию этих доктрин, которые в подобной интерпретации выглядели искаженными по срав-

Николай Мальбранш 339

нению с первоначальными, а следовательно, их легко можно отбросить).

2. Идеи также не могут происходить из потенции души. Если бы это было так, она стала бы создательницей духовного (идей), что противоречит всякой очевидности и поэтому неприемлемо.

3. Не выдерживает критики также и решение о врожденности идей, потому что, вопреки здравому смыслу, оно уподобляет душу вместилищу бесконечного количества идей.

4. Нельзя также утверждать (как Арно), что душа может извлекать идеи из материального мира, обладая совершенством по преимуществу, ибо иначе следовало бы по аналогии утверждать то же самое по отношению ко всему остальному, поскольку душа может познать все реальное; и, в силу последовательности, пришлось бы заключить, что душа обладает совершенствами всего реально существующего (а это, очевидно, недоказуемо).

Таким образом, остается только заключить, что мы познаем все вещи в Боге (мир идей), а наши души (духовная материя) связаны с Богом как местом нахождения всеобщего духа.

Разумеется, это не значит, что мы познаем Бога в Его абсолютной сущности, а означает лишь следующее: все, что мы познаем, мы познаем в Боге, однако во всей полноте и совершенстве Он не дан никому.

Вот вывод Мальбранша: «Необходима глубокая вера в Бога как отца света, Который просвещает всех, без Него самые простые истины были бы непонятны, а сверкающее солнце даже не было бы видно; именно это убеждение привело меня к открытию истины, кажущейся парадоксом: идеи, представляющие творения, являются не чем иным, как знаками совершенств Бога».

А вот отрывок из «Бесед», воспроизводящий воображаемый диалог между Аристом и Теодором, первый из которых выдвигает различного рода возражения, а второй выражает мысли Мальбранша.

Арист. Теодор, я сдаюсь... мое восприятие протяженности — часть меня самого: это модификация моего духа, ведь именно я воспринимаю эту протяженность. Но протяжение, воспринимаемое мною, не является модификацией моей души, ибо я прекрасно понимаю, когда думаю о бесконечных пространствах, круге, квадрате, кубе, либо когда я смотрю на эту комнату или обращаю взгляд на небо, — что вижу вовсе не себя. Воспроизведение

340 Метафизические построения

протяженности — мое, но протяженность и образы, которые я обнаружил, — не мои. Значит, это одна из модификаций моего духа; однако протяженность, которую я вижу, существует без меня, потому что вы все можете наблюдать ее без меня.

Теодор. Можно не боясь добавить и самого Бога, потому что... именно в Нем мы видим протяженность, только во всеобщем разуме, освещающем все умы. <...> Да, Арист, Бог в себе самом видит протяженность, Он — архетип материи, из которой состоит мир и где обитают наши тела; и именно в Нем мы видим протяженность, ибо Он души обитают именно во всеобщем разуме, в этой интеллигибельной субстанции, вмещающей в себя идеи всех наших истин, как всеобщие законы единства нашего ума с этим высшим Разумом, так и природные законы единства души с телом. Но если мы всё видим в Боге, то откуда можем знать, существуют ли тела, соответствующие нашим идеям? Предположим, Бог заставит все исчезнуть, оставив лишь наши идеи, но для нас все равно ничего бы не изменилось, мир продолжит развиваться по-прежнему. Как, в таком случае, можно решить эту проблему? У Мальбранша нет сомнений: мы убеждены в существовании тел благодаря Откровению.

«Откровение» надо понимать в присущем метафизике окказионализма смысле, и Мальбранш выбирает это слово сознательно, с провокационной целью, как хорошо видно из следующей выдержки.

Арист. Нужно ли Откровение для того, чтобы узнать, что мы обладаем телом: если нас уколут, чувствуем боль.

Теодор. Да, верно, мы это чувствуем. Но ощущение боли, получаемое нами, как раз и представляет собой вид «Откровения». Вас поражает это выражение, но я им пользуюсь именно потому, что вы вечно забываете: сам Бог производит в вашей душе все разнообразие ощущений в случае изменений, происходящих в нашем теле по общему закону единства обоих начал, составляющих человека. <...> Не предмет, колющий нам руку, несет боль через отверстие, проделанное в теле, и отнюдь не душа вырабатывает в себе это неприятное ощущение, ибо она страдает от боли себе вопреки. Это Сам Бог посредством ощущения открывает нам все происходящее внутри и вне нас. Прошу вас припомнить, о чем я столько раз уже говорил. <... > Нет иного способа,

Николай Мальбранш 341

кроме Откровения, который мог бы уверить нас в том, что Бог пожелал создать тела. Однако допустим, вы больше не сомневаетесь, что, хотя идеи сами по себе и невидимы, они не могут не воздействовать на наш дух, а сам наш дух, по закону единства души и тела, может их познать только посредством представляющих их идей и ощутить не иначе как через свойства или ощущения, которые ими вызваны.

А наука? Разве в этом случае она не теряет всякую объективную основу?

Напротив, отвечает Мальбранш. Наука, безусловно, получает преимущества в изучении математических отношений и связей феноменов благодаря новой метафизике. Феноменальные связи суть идейные связи, они отображают совершенную упорядоченность, с которой идеи соединены между собой. Наука, вместо того чтобы пытаться понять невозможные действия и взаимодействия между вещами, должна постигать смысл Божественных связей.

Отношения между душой и телом

Выше мы уже сказали, что Мальбранш не только отвергает традиционное понимание души как формы тела, но и, безусловно, развивает и усугубляет дуализм Декарта. Между душой и телом нет метафизического единства, следовательно, нет и взаимодействия. Душа мыслит свое тело, и она теснейшим образом связана с Богом. Любые действия души на тело в реальности представляют собой окказиональные причины, т. е. указывают на участие Бога.

То же самое можно сказать о пресловутых «воздействиях» тела на душу.

Выдержки из «Бесед» очень наглядно иллюстрируют философию Мальбранша:

Между двумя составляющими нас субстанциями нет необходимой связи. Свойства тела не могут своей силой изменять свойства духа. Однако модальности определенной части мозга, которую я вам не уточню, всегда повторяют модальности или ощущения души, и это происходит лишь вследствие законов единства этих двух субстанций, точнее говоря, вследствие постоянной и всегда действительной воли Творца нашего. Нет никакой причинной связи между телом и духом, равно как нет ее между духом и телом: более того, нет никакой причинной

342 Метафизические построения

связи одного тела с другим и одной души с другой. <...> Не спрашивайте меня, Арист, почему Бог желает соединять души с телами. Это — факт, но Его главные причины до сих пор не известны философии и, возможно, даже религия их не объясняет.

Но подумайте внимательно над заключительным ответом

Теодора Аристу:

Таким образом, Арист, вы не можете сами пошевелить рукой, изменить позу, положение, привычку, сделать людям добро или причинить зло, внести во вселенную хоть малейшее изменение. Вот вы существуете в мире, совершенно бессильный, недвижимый, как скала, тупой, как чурбан. Какое преимущество вы получите от этого воображаемого единства вашей души с телом, такого тесного, чтобы поддерживать контакт со всеми, кто вас окружает? Ни пошевелить пальцем, ни произнести даже слог; увы, если Бог не придет к вам на помощь, вы будете делать лишь тщетные усилия и замышлять бессильные желанья; так подумайте немного, знаете ли вы, что надо сделать, чтобы произнести имя вашего лучшего друга или согнуть и разогнуть пальцы? <...> Значит, несмотря на

единство души и тела, с таким удовольствием воображаемое, вы будете неподвижным и мертвым, если Бог не захочет согласовать Свое желание с вашим, Свою всегда действительную волю с вашей всегда бессильной. Вот вам, дорогой Арист, решение загадки. Дело в том, что создания напрямую соединены с Богом и зависят существенным образом непосредственно от него; поскольку они все одинаково бессильны, то абсолютно независимы одни от других. Конечно, можно сказать, что они соединены между собой и зависят друг от друга: согласен, но только надо бы оговорить, что это случается лишь как следствие неизменной и всегда действительной воли Создателя, только вследствие общих законов, установленных Богом. Его воля действительна и неизменна; вот откуда ко мне приходит любая сила и любая способность. Он захотел, чтобы у меня были определенные ощущения, определенные эмоции, когда в моем мозгу отпечатываются определенные впечатления, определенные потрясения. Он желает неустанно, чтобы свойства души и тела были взаимными: вот единство и естественная зависимость обеих частей, из которых мы состоим. Взаимное чередование наших свойств опирается на нерушимое основание Божественных законов, которые своей дей-

Николай Мальбранш 343

ствительностью сообщают силу как моему, так и любому другому телу, законов, которые своим постоянством и неизменностью соединяют меня с моим телом, моими друзьями, моим имуществом, со всем тем, что меня окружает. Бог соединил друг с другом все свои творения. Он подчинил одни из них другим, не придав им в то же время действительного характера. Тщетны претензии человеческой гордыни, они — химеры, порожденные невежеством философов! Поглощенные собственными усилиями в решении проблемы и задетые за живое своим поражением, они не признали невидимой активности Создателя, плодотворности Его законов, постоянную действительность Его волеизъявлений, бесконечную мудрость Его попечения. Прошу вас, не говорите больше, дорогой Арист, что ваша душа соединена с вашим телом теснее, чем с чем-либо другим, потому что душа непосредственно связана только с Богом, ибо Его законы представляют собой неразрывные узы всех частей вселенной и чудесное взаимоподчинение всех вещей.

По Мальбраншу, мы лучше знаем телесное, чем природу нашей души. Действительно, вечные истины и интеллигибельное пространство (т. е. архетипы физического мира) мы познаем в Боге и, следовательно, в состоянии априори получить целый ряд физических представлений. И наоборот, у нас нет знаний о душе через идею в Боге, но есть лишь знания о ней на основе некоего «внутреннего чувства».

«Внутреннее чувство» нам говорит, что мы существуем, мыслим, имеем желания, испытываем целый ряд привязанностей, — но не открывает нам метафизической природы духовного. Чтобы познать себя в своей сущности, следует найти архетип духовного бытия и раскрыть все вытекающие отсюда отношения таким же образом, как следствия из интеллигибельного пространства. Но все не так-то просто.

«Я, — пишет Мальбранш, — не ясен самому себе, моя субстанция и мои модусы затемнены, а Бог по многим причинам не счел уместным открыть мне идею, или архетип духовного».

Причины, по которым Мальбранш занимает такую позицию, ясны. Если бы у нас был архетип духовного, мы смогли бы построить нечто вроде духовной геометрии, которая помогла бы нам познать априори все, даже будущую совокупность психологического опыта во всех смыслах.

244 Метафизические построения

Однако нашему самосознанию открыта только минимальная часть нашего бытия.

Всё в Боге

Итак, мы познаем тела посредством идей (в Боге), а души — посредством чувств. А Бог познает это Сам в Себе. Суждение «Бог есть» верно, как верно суждение «я мыслю, следовательно, я существую». Мальбранш использует онтологическое доказательство, ссылаясь на атрибут бесконечности. «Если Бог мыслим, значит Он должен существовать».

Напомним некоторые его мысли о связи бесконечного Бога с конечным миром. Если Бог бесконечен, то содержит все в Себе. Еще неоплатоники говорили, что не душа в мире, но мир — в душе, а душа, в свою очередь, восходит к высшим сущностям, и всё — в Боге. Нечто подобное повторяет Мальбранш, расширяя мысль неоплатоников. Бог действителен не только во вселенной, но и выше, ибо Бог не останавливается на собственном творении, а, понимая, превосходит его. Именно благодаря необъятности, Он может быть всем во всём.

Вот отрывок диалога между Теодором и Аристом из «Бесед», выражающий эти мысли в художественной форме.

Теодор. Бог, или Бесконечно Совершенное Бытие, независим и неизменен. Он всемогущ, необходим, бесконечен. <...>

Арист. Он всемогущ, вечен, необходим; ладно, эти атрибуты подходят к Бесконечно Совершенному Существу, но почему бесконечен? Что вы хотите этим сказать? Теодор. Я хочу сказать, что Божественная субстанция повсюду, не только во вселенной, но и бесконечно дальше нее, ибо не столько Бог в Своем творении, сколько, скорее, Его творение включено в Него и существует в субстанции, которую Он охраняет своей силой и всемогуществом. Именно в Нем мы находимся; в Нем мы обладаем жизнью и движением; как говорит апостол: In ipso vivimus, movemur et sumus.

Арист. Но Бог бестелесен, следовательно, не может быть рассеян повсюду.

Теодор. Именно потому, что бестелесен, Он может быть повсюду. Будь телесным, Он не мог бы

проникать в тела так, как

Николай Мальбранш 345

это делает; иначе мы бы имели противоречие наподобие равенства суммы двух отрезков одному, имеющему такую же длину, как каждый из этих двух. Поскольку субстанция бестелесна, она не локализована, как тела — от больших слонов до маленьких мошек.

Эта целокупность везде, где она есть, а находится она везде и всюду или, скорее, именно из нее все создано, ибо суть Творца — в Его интимной связи с созданием.

Сотворенное пространство относится к Божественной безмерности как время к вечности. Все, что выше последовательности времен, всегда есть Бог. В Его существовании нет ни прошлого, ни будущего, всегда только настоящее, неизменное, вечное. В субстанции нет ни большого, ни малого — все одинаково просто, бесконечно. Бог сотворил мир, но воля творить не ушла в прошлое; Бог меняет мир, но воля менять мир не относится к будущему. Творческая воля, ставшая и грядущая, неизменна. Одним словом, Бога не было и не будет, но Он есть всегда.

Его протяженность и продолжительность, если можно употребить эти слова, суть сама целокупность вечности в каждый из моментов. Точно так же Бога нет частично на небе и частично на земле. Он целиком везде в своей безмерности и во всех телах, во всех частях материи, даже если ее делить до бесконечности. Точнее говоря, не столько Бог в мире, сколько мир — в Его безмерности, как не вечность во времени, а время — часть вечности...»

Значение философии Мальбранша

Ученые заметили в проблематике Мальбранша осевое смещение: Декарт уделял основное внимание методологии науки и проблемам познания, Мальбранш построил подчеркнуто теоцентристскую систему метафизического и религиозного характера. Во многих случаях он предвосхищает некоторые идеи больших метафизических построений Спинозы и Лейбница, хотя на основе других допущений и с иными задачами. Кроме того, у Мальбранша прослеживается определенная, весьма впечатляющая аналогия с эмпиризмом Беркли, хотя и в другом преломлении.

Однако самая невообразимая аналогия, недавно замеченная, ведет непосредственно к Юму. Мальбранш сыграл заметную роль в истории французской философии, но за пределами Франции, что-то

346 Метафизические построения

вроде *excusatio non petita* (непрощеное извинение). На самом деле, тезис о невозможности опытной проверки принципа причинности, т. е. эмпиризм Мальбранша, схож с юмовским (на скепτικο-эмпирическом фундаменте).

В заключение процитируем два красноречивых отрывка из работ Мальбранша. «Чувства говорят мне, что предметы воздействуют на меня; я говорю себе, что именно сам шевелю рукой. <...> Но смотри, не запутайся еще больше: предположим, движущееся тело окружено другими объектами. А если оно встретится с чем-то, лишенным и величины, и прочности движущегося тела? Ты скажешь, что оно отдаст ему часть своего движения? Но кто тебе это сказал? Кто тебе объяснил, что тот, другой, получит эту силу? <...> Верно, глаза говорят тебе: тело, находящееся в состоянии покоя, получая толчок, приходит в движение. Верь тому, что видишь: это — факт, а по отношению к фактам ощущения — хорошие свидетели. Но не думай, что тела имеют в самих себе силу, что они могли бы эту силу передавать объектам, с которыми встречаются, ибо ты ничего этого не видишь. <...> Если бы люди были не столь опротивевшие в своих суждениях, они должны были бы заключить, что в соответствии с порядком природы их желание обычно необходимо для получения идеи, но неверно считать, что желание является истинной и главной причиной, поставляющей идеи уму и, менее того, что желание производит их из ничего (или как там они объясняют). <...> Они не должны рассуждать по логике: только движущийся мяч — главная и истинная причина движения другого мяча, попавшегося первому на пути, поскольку у первого нет этой самой силы движения. Они могут только полагать, что встреча обоих мячей — случай (*occasione*) для Виновника движения материи, повод для исполнения Его воли, которая и есть всеобщая причина.»

347

Глава 9. СПИНОЗА И МЕТАФИЗИКА МОНИЗМА И ПАНТЕИСТИЧЕСКОГО ИММАНТЕИЗМА

Жизнь и сочинения Спинозы

Бенедикт Спиноза (Барух д'Эспиноза) родился в Амстердаме в 1632 г. (в том же году родился и Локк) в состоятельной семье испанских евреев (вынужденных скрываться от преследований инквизиции и принять христианство, втайне сохраняя верность своей прежней вере). Семья переехала из Португалии в Голландию, чтобы укрыться (евреев и мавров, вынужденных отречься от своей веры, в Испании называли презрительным словом «марраны»). В школе еврейской общины в Амстердаме Спиноза выучил древнееврейский язык, глубоко изучил Библию и Талмуд.

Между 1652 и 1656 гг. он посещал школу Франциска ван ден Эндена (ученого католической

формации, ставшего позднее независимым мыслителем), изучал латинский язык и науки. Знание латыни открыло мир классики (а среди них Цицерона и Сенеку), Возрождения и современных философов, в особенности Декарта, Бэкона и Гоббса.

По мере того как складывалось мышление Спинозы, все отчетливее становилось его неприятие принципов иудейской религии. Позднее начались столкновения с теологами и учеными мужами общины. Разногласия стали такими острыми еще и потому, что своими выдающимися интеллектуальными способностями Спиноза быстро привлек к себе всеобщее внимание, и именитые члены еврейской общины пожелали видеть его раввином. Однако Спиноза проявил такую непреклонность, особенно после смерти отца в 1654 г., что какой-то фанатик попытался даже убить ученого, и только благодаря ловкости и быстроте реакции философу удалось спастись (сохранив на память искромсанный ударами кинжала плащ).

В 1656 г. Спиноза отлучен от синагоги, проклят и изгнан из общины, друзья-евреи и родственники покинули его. Сестра оспаривала право на отцовское наследство. В судебном процессе он вы-

348 **Метафизические построения**

играл дело, однако наследства не принял, поскольку возбудил тяжбу только ради защиты права как такового, а не из-за имущества.

После изгнания из общины Спиноза нашел приют в небольшой деревне в окрестностях Амстердама, где сочинил «Апологию» в защиту собственной позиции. Позднее он перебрался в Рейнсбург вблизи Лейдена, оттуда — в Ворбург, в окрестностях Гааги, где жил в меблированных комнатах, а с 1670 г. поселился в Гааге в доме художника Ван дер Спика.

Как и на какие средства жил Спиноза? Он научился шлифовать оптические стекла, и доходы от этой работы покрывали большую часть его потребностей. Поскольку Спиноза вел весьма скромный образ жизни (единственная роскошь, которую он себе позволял, — книги), он обходился немногим. Богатые и влиятельные почитатели и друзья предлагали ему помощь, но он ничего не принимал или же, как в случае с рентой, подаренной С. де Врисом, согласился взять, но с условием резко уменьшить ее величину: для скромной жизни достаточно малого.

Отлучение от синагоги, имевшее юридические и социальные последствия, изолировало его от евреев, но не отделило от христиан (к вере которых тем не менее Спиноза не примкнул). Он был принят в среде христиан, склонных к открытости и религиозной терпимости. Спиноза познакомился с такими влиятельными лицами, как братья де Витт (они возглавляли демократическую партию), Гюйгенс, — ему покровительствовали другими образованными и прославленными людьми.

В 1673 г. философу предложили занять университетскую кафедру в Гейдельберге, однако он вежливо, но твердо отказался, опасаясь, что официальный пост университетского профессора ограничит его свободу как мыслителя.

Он умер от туберкулеза в 1677 г. в возрасте 44 лет.

Первое сочинение Спинозы — «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье», написанный, скорее всего, в 1660 г. (он оставался неизданным до прошлого века). К 1661 г. относится «Трактат об усовершенствовании разума». Шедевр, ставший итогом всей жизни, — «Этика», начат примерно в 1661 г. — опубликован после смерти Спинозы в 1677 г. вместе с «Трактатом об усовершенствовании разума», «Политическим трактатом» и «Перепиской».

Единственным сочинением, опубликованным при жизни Спинозы под его собственным именем, были «Основы философии Декар-

Бенедикт Спиноза 349

та, доказанные геометрическим способом» с приложением «Метафизических размышлений».

Анонимно и с неверным указанием места издания был опубликован в 1670 г. «Богословско-политический трактат», вызвавший шумную и ожесточенную полемику.

Спиноза был широко образованным ученым, источники его вдохновения — самые разнообразные: позднеантичная философия, средневековая еврейская схоластика Маймонида и Авицебрана, схоластика XVI—XVII вв., философия Возрождения (Дж. Бруно и Леон Еврей), из современников наибольшее влияние имели Декарт и Гоббс. Новый синтез стал важнейшим этапом западной философии.

Древние греки в совпадении учения и жизни философа видели доказательство подлинности духовного послания и дали поистине удивительные примеры подобного совпадения. Метафизика Спинозы идеально созвучна личной жизни (во многих аспектах его можно считать стоиком Нового времени).

Как высшую цель философского пути он проповедовал видение вещей *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности), освобождающее от страстей состояние мира и покоя. Мир, покой и беспристрастие, по единодушному утверждению современников, — символы существования Спинозы. Даже на печати для писем имелась эмблема: роза с надписью сверху: *Caute* («Осмотрительность»). Смысл его философии, как мы убедимся, — в чистом и отстраненном, свободном от волнения и любой страсти постижении Бытия.

Поиск истины, придающей смысл жизни

«Трактат об усовершенствовании разума» представляет собой разновидность беседы о спинозовском методе в области этики, в то время как Декарта интересовал гносеологический аспект. Другими словами, Спиноза не спрашивает себя, какова методология постижения истины и каковы ее отличительные признаки, чтобы удовлетворить абстрактный теоретический интерес. Он исследует, какая истина

способна придать смысл человеческому существованию, есть ли она благо, которое, будучи обретенным, обеспечило бы человеку счастье.

350 Метафизические построения

Чтение этого трактата заставляет вспомнить об античных греческих «увещеваниях», типа некоторых сочинениях св. Августина, цицероновского «Гортензия». Интересующая Спинозу «истина» не является математической или физической: эту истину ищут, чтобы пользоваться ею и наслаждаться; совершенствуя существование, она несет счастье.

Во вступлении, представляющем собой самую прекрасную и яркую часть произведения, открывается ракурс, позволяющий увидеть духовный мир автора, понять причины и цели, побудившие его начать философствовать. Спиноза говорит, что ощутил суетность повседневной жизни и открыл, что вещи представляются «благом» или «злом» только в той мере, в какой их воспринимает душа, тогда как в действительности все они «ни хороши, ни плохи» (здесь переплелись друг с другом стоическая и библейская точки зрения). Поэтому Спиноза решает в конце концов выяснить, достижимо ли «подлинное благо», а следовательно, существует ли нечто, овладев чем, человечество смогло бы «вечно наслаждаться неизбывной высшей радостью».

Казалось бы, отваживаться на такое дело не слишком благоразумно, поскольку в любом случае следовало бы отказаться от таких бесспорных вещей, как удовольствия, богатство, почести, получив взамен — неизвестность. Останется ли время для поиска благ более высокого плана, если в житейском нет счастья, а продолжать заниматься им в равной мере означало бы потерю «высшего счастья»? Тогда Спиноза принялся за новую жизненную программу, не изменяя, однако, общепринятых правил поведения, ведь поиски вещей, обычно высоко ценимых людьми — удовольствий, богатства, почестей, — казались абсолютным препятствием.

Душа, захваченная удовольствиями настолько, что погружается в них полностью, ничем другим уже заниматься не может. Однако наслаждение уходит, и возникает глубокая грусть. Спиноза пишет: «Ублажение чувств, например, настолько полно захватывает душу, что словно погружает вас в благодать, тогда вы полностью лишены возможности думать о чем-либо ином; но после наступает глубокие уныние, разум сначала охватывает смятение, а потом — отупение»

Когда добиваются богатства ради него самого (или же в качестве высшего блага), оно последовательно засасывает человека, заставляя направлять все свои поступки и действия к его умножению. Чем больше состояние, тем сильнее желание приумножить его (здесь нет

Венедикт Спиноза 351

остановки для раскаяния, как при чувственном насыщении). Напротив, если поиски богатства не увенчались успехом, охотник чувствует себя поверженным.

То же самое можно сказать и о почестях, но здесь есть усугубляющее ситуацию обстоятельство: чтобы добиться почестей, мы должны устраивать свою жизнь так, как это нравится другим, «избегая того, чего они обычно избегают, и добиваясь того же, чего ищут они». После этих размышлений Спиноза заключает, что следовало бы оставить сомнительные блага, однако способ достижения несомненного по природе блага неясен. Значит, в последнем анализе речь о том, чтобы «потерять несомненное ползуло в обмен на неясное благо». При внимательном рассмотрении все беды человечества происходят именно из-за ошибочных поисков того, что кажется благом.

«Поистине вещи, которых добиваются чернь, не только ничем не помогают, но даже вредны, поскольку часто приводят к смерти их обладателей и всегда ведут к смерти тех, кто ими одержим. Сколько доведенных до гибели из-за своих богатств, и сколько подвергаются опасностям из-за страсти к накопительству, платя жизнью за собственное безрассудство! Не меньше и тех, кто, чтобы добиться почестей или сохранить их, закончили самым жалким образом. И, наконец, бесчисленны примеры людей, приблизивших свою гибель из-за чрезмерного сладострастия. Так в чем же причина этих зол? Мне казалось, что любое счастье или несчастье зависят только от природы предмета, к которому нас привязывает любовь. Действительно, из-за вещей безразличных никогда не возникает ссор, не бывает печали, когда их теряют, зависти, если ими владеют другие, они не вызывают ни страха, ни ненависти, в общем, никаких страстей: все, напротив, обычно случается из-за любви к тем вещам, которые могут погубить. Иначе происходит с любовью к тому, что вечно и нескончаемо: она наполняет душу чистой радостью, очищая от печали; именно такого блага мы должны желать и искать всеми силами».

Решение всех сомнений может прийти следующим образом. Удовольствия, богатство, почести, говорит Спиноза, — зло, если их добиваются как цели (ведь они таковыми не являются). Как средства, т. е. инструменты, необходимые для жизни в соответствии с высшей целью, они нейтральны: «...поиски денег, наслаждений, любовь к славе — препятствия в том случае, если кто-нибудь доби-

352 Метафизические построения

вается ради них самих, а не в качестве средства для чего-либо другого; наоборот, если они нужны как средство, то не становятся препятствием, поскольку могут принести большую пользу».

Следовательно, высшее благо, по Спинозе, не аннулирует всего прочего, но полностью переоценивает его значение, тесно соединяя разум со всей природой при участии максимально возможного числа людей.

В философии Спинозы центральное место отведено идее Бога (понимаемого как вечный порядок Природы). По мнению Спинозы, следует знать о природе только то, что обязательно для осуществления указанной задачи; построить общество, которое сможет привести к достижению намеченной цели

возможно большее число людей; принять мораль и педагогику в соответствии с данной целью; развивать медицинскую науку, которая, сохраняя здоровье, облегчит достижение целей; развивать механику и технику, экономящую время и усилия; совершенствовать и очищать разум.

Тем временем, пока происходит постепенное усовершенствование человека в рамках возможного, нужны некоторые временные правила жизни, сводящиеся к трем постулатам. Необходимо:

— говорить в соответствии с уровнем восприятия простого народа и приспосабливаться к его манере поведения во всем, избегая препятствий к достижению наших целей;

— ограничиваться только теми из удовольствий, которых достаточно для поддержания доброго здоровья;

— добиваться денег или иных материальных ценностей только в той мере, в какой это необходимо для жизни и здоровья и согласуется с обычаями и традициями нашей страны, а также не противоречит нашим целям.

Спиноза первым начал претворять в жизнь эти максимы. А короткий девиз: *Caute*, о котором говорилось выше, как общий знаменатель точно подводит итог упомянутых правил.

Итак, мы готовы приступить к рассмотрению центральных положений «Этики», их теоретической основы и понимания Бога. Как никому другому подходит Спинозе знаменитая поговорка: «Скажи, какому Богу ты молишься, и я скажу, кто ты».

353 Концепция Бога как ось философии Спинозы

Геометрический порядок

Шедевр творчества Спинозы, «Этика», построен в духе Евклидовых «Начал», т. е. акцентирует внимание на дефинициях, аксиомах, суждениях, доказательствах, схолиях (пояснениях). Речь идет о дедуктивно-геометрическом методе, примененном Декартом и высоко ценимом Гоббсом; однако Спиноза придает ему особое значение.

Почему наш философ выбрал именно этот метод толкования высшей реальности, для которой математические методы могут показаться неадекватными и слишком узкими? Этот вопрос задают себе все комментаторы. При всей своей видимой ясности данный метод часто не раскрывает, а скрывает сокровенные мотивы Спинозы, и кое-кто может отбросить проблему без решения, избавившись от строгой научности, а затем пространно обсуждать ее. Опрометчивое решение, поскольку выбор Спинозы основан не на одной мотивации, а на многих. Постараемся определить главные из них.

Итак, нам ясно, против чего протестовал Спиноза, используя как орудие геометрический метод. Он стремился отвергнуть: а) свойственный многим схоластам абстрактный метод построения силлогизмов; б) правила риторики, присущие эпохе Возрождения; в) чрезмерно многословный (раввинский) метод изложения.

Стиль Декарта и вообще вкус к научным методам XVII в. вдохновлял философа.

Тем не менее метод и способы, применяемые Спинозой в «Этике», нельзя считать только формальной оболочкой, как кажется многим; их невозможно объяснить заурядной уступкой интеллектуальной моде. Связи, объясняющие реальность, как ее понимает Спиноза, являются выражением некой абсолютно рациональной необходимости. Бог (или субстанция) либо треугольник — все рассматривается с той же точностью, с какой решаются теоремы: они «действуют» строго по правилам, иначе быть не может. Следовательно, если все, включая Бога, гипотетически можно «доказать» с такой же абсолютной строгостью, то Евклидов метод оказывается наиболее адекватным.

354 Метафизические построения

Кроме того, метод дает преимущество незмоционального толкования предмета, обеспечивая беспристрастную объективность, свободную от иррациональных и алогичных искажений, что в большой степени благоприятствовало воплощению идеала: увидеть самому и заставить других видеть то, что выше страстей, смеха и слез, в свете чистого разума. Этот идеал точно выражен в следующей максиме: «Не смеяться, не плакать и не отворачиваться — а понимать» (*Nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere*).

«Субстанция», или Бог Спинозы

Занимающие около одной страницы определения, с которых начинается «Этика», почти полностью составляют основу спинозизма, — новую концепцию «субстанции», определяющую смысл всей системы.

Вопрос о субстанции представляет собой, главным образом, вопрос о бытии — ядро метафизики. Еще Аристотель писал, что вечный вопрос: «Что такое бытие?» тождествен другому: «Что такое субстанция?» — а значит, решение проблемы субстанции разрешает и большинство метафизических проблем. По Аристотелю, все, что существует, в действительности является либо субстанцией, либо формой ее проявления. То же повторяет и Спиноза: «В природе нет ничего, кроме субстанции и ее проявлений».

Согласно античной метафизике, субстанции многочисленны, многообразны и иерархически упорядочены, и Декарт высказывался в пользу многообразия субстанций.

Но противоречия теории Декарта бросаются в глаза. Действительно, с одной стороны, он настаивал на том, чтобы считать субстанциями *res cogitans* (мышление) и *res extensa* (протяженность), т. е.

духовное начало и материальные тела — на равных правах, а с другой стороны, разработанное им общее определение субстанции не позволяло согласиться с этим допущением. В «Основах философии» он определил субстанцию как «вещь, для существования которой не нужно ничего другого, кроме нее самой» (*res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*). Однако понимаемая так субстанция может быть только высшей реальностью, Богом, ведь созданные вещи не могут существовать, если их не поддерживает могущественный Творца. Декарт пытался выйти из апории, введя второе понятие субстанции, а следовательно, поддерживая концепцию мно-

Бenedикт Спиноза 355

жественных аналогичных субстанций, согласно которой все как материальное, так и духовное, также может считаться субстанцией, «поскольку является реальностью, нуждающейся для своего существования только в участии Бога». Двусмысленность Декартова решения очевидна, так как нельзя, будучи последовательным, утверждать, что: а) субстанция не нуждается для своего существования ни в чем, кроме себя самой; б) субстанция — это также и творения, не нуждающиеся для своего существования ни в чем, кроме помощи Бога. Формально эти два определения исключают друг друга.

По Спинозе, существует только одна субстанция, которая есть Бог.

Очевидно, что первооснова (как сказали бы романтики — Абсолют), первое и высшее начало, для своего существования ни в чем другом, кроме себя, не нуждается, следовательно, является «причиной самой себя» (*causa sui*); такая реальность не может быть воспринята иначе, как неизбежно существующая.

Если субстанция есть «то, что в себе и для себя», т. е. нечто, не нуждающееся ни в чем другом для существования, то субстанция совпадает с «причиной самой себя».

Декартовы *res cogitans* и *res extensa* у Спинозы стали двумя из бесчисленных атрибутов субстанции, а мысли и вещи, так же как все эмпирическое, стали проявлениями («модусами») субстанции, иными словами, тем, что воспринимается только через субстанцию.

Далее мы более подробно расскажем, чем были для Спинозы «атрибуты» и «модусы». Здесь мы должны раскрыть, в каком смысле субстанция совпадает с Богом. «Я понимаю Бога как абсолютно бесконечное существо, т. е. субстанцию, составленную из бесчисленного множества атрибутов, каждый из которых выражает ее вечную и бесконечную сущность».

Божественная субстанция свободна, ибо существует и действует по необходимости собственной природы; она вечна, потому что существование заключено в ее сущности.

Все это содержится в восьми определениях «Этики» Спинозы, а вывод таков: Бог является единственно существующей субстанцией, ибо «все, что есть, существует в Нем, а без Бога ни одна вещь не может ни существовать, ни быть понятой», а также «все, что происходит, случается единственно по законам бесконечной Божественной природы и следует из ее необходимой сущности».

356 Метафизические построения

Очевидно, что при такой постановке проблемы доказательства существования Бога могут быть лишь вариациями онтологического доказательства. Ведь невозможно думать о Боге (или субстанции) как о «причине самой себя», не считая его неизбежно существующим. По этой гипотезе Бог является тем, в существовании чего мы уверены больше, чем в чем бы то ни было.

Бог Спинозы — это библейский Бог, на Котором философ с юности сосредоточил свое внимание. Не личностный Бог с волей и разумом. Спиноза считает, что воспринимать Бога как личность означало бы сделать его антропоморфным. Бог творит не по свободному выбору нечто отличное от себя; скорее он «имманентен», следовательно, неотделим от вещей, исходящих от Него. Он не Провидение в традиционном смысле, а представляет собой безличную абсолютную необходимость.

Эта абсолютная необходимость существования совпадает по смыслу со спинозовским пониманием свободы, т. е. зависимость только от самой себя; эта необходимость абсолютна, поскольку Бог-субстанция дан в качестве «причины самого себя», от Него неизбежно проистекают бесконечно во времени и в пространстве (как в неоплатонизме) бесконечное множество атрибутов и модусов, образующих мир. Вещи неизбежно происходят из сущности Бога так же, как из сущности геометрических фигур неизбежно выводятся теоремы. Различие между Богом и геометрическими фигурами состоит в том, что последние не являются «причиной самих себя», следовательно, математико-геометрическая производная остается просто «аналогией», иллюстрирующей нечто само по себе гораздо более сложное.

В необходимости Бога Спиноза нашел то, что искал: корень всякой определенности, доказательство всего, источник высшего спокойствия и умиротворения. Естественно, следовало убедиться в том, что Бог, даровавший философу этот безграничный покой — именно тот Бог, который выражен в геометрических схемах «Этики».

По этому поводу К. Ясперс писал: «Опыт необходимости — блаженство для Спинозы. В покое снова и снова выражает себя идея Бога: от Него неизбежно и бесконечно исходят бесчисленные вещи. Все сущее пребывает в пределах этой необходимости...». О спинозизме Ницше выразился так: «О щит необходимости! Высшее светило бытия, не достигаемое никаким желанием, никем не оскверняемое, вечное «да» бытия, я — твоё вечное «да», потому что люблю тебя, необходимость».

Бenedикт Спиноза 357

В самом деле, после стоиков именно Спиноза увидел в необходимости тайну, придающую смысл жизни.

Эту мысль Ницше доведена до логического завершения идеей любви к року — *amor fati*.

«Атрибуты»

Ранее мы коснулись «атрибутов» и «модусов» субстанции, а теперь пора объяснить, что же они собою представляют.

Субстанция (Бог), будучи бесконечной, выражает и проявляет свою сущность в бесконечном множестве форм и образов: это «атрибуты».

Атрибуты, поскольку каждый из них выражает бесконечность Божественной субстанции, должны восприниматься «сами по себе», иначе говоря, один без помощи другого, но не как то, что существует само по себе (они неслиянны и нераздельны): в себе и сама по себе — только субстанция.

В одной из схолий Спиноза объясняет: «Ясно, что даже если два атрибута воспринимаются как действительно различные, т. е. один без помощи другого, мы тем не менее не можем заключить, что они представляют собой два существа или две различные субстанции; в самом деле, природе субстанции свойственно, что каждый из ее атрибутов воспринимается сам по себе, ибо атрибуты, которыми она обладает, всегда находятся с ней вместе, один из них не может быть произведением другого, но каждый выражает реальность или сущность субстанции. Следовательно, не абсурдно приписывать одной и той же субстанции множество атрибутов, напротив, в природе каждое существо должно восприниматься в форме какого-либо атрибута, и есть множество атрибутов, выражающих его необходимость, т. е. вечность и бесконечность, в зависимости от значимости. Следовательно, абсолютно бесконечное существо следует определить... как существо, состоящее из бесчисленного множества атрибутов, каждый из которых выражает определенную вечную сущность».

Из бесчисленного множества атрибутов мы, люди, знаем только два: «мышление» и «протяженность».

Именно эти две признанные Декартом субстанции (*res cogitans* и *res extensa*), Спиноза, не давая объяснения ограничению, сводит к атрибутам.

358 Метафизические построения

Кроме того, теоретически достоинства атрибутов равны, однако «мышление», способность думать самостоятельно, отличается от всех других атрибутов. Привилегированный атрибут вызвал бы множество внутренних трудностей и заставил бы ввести иерархию, иначе говоря, вертикальный порядок, в то время как Спиноза стремился к горизонтальному порядку, т. е. к полному равноправию атрибутов (по причинам, о которых мы скоро узнаем).

Не создавая привилегий мышлению, можно возвысить земное и «обожествить» его. В самом деле, если протяжение является атрибутом Бога, то протяженная реальность имеет Божественную природу. Сказать: «Протяженность есть атрибут Бога» (*Extensio attribution Dei est*) равноценно «Бог есть протяженность» (*Deus est res extensa*).

Это вовсе не означает, что Бог телесен (как, например, в противоположность Спинозе утверждал Гоббс), а только лишь, что Он «протяжен»: в самом деле, тело не атрибут, а конечный модус пространственности как атрибута, модус, который возвышает мир и помещает его в новую теоретическую позицию, потому что не будучи чем-то, противопоставляемым Богу, он структурно прикреплен к Божественному атрибуту.

Модусы

Кроме «субстанций» и «атрибутов» (как сказано выше), существуют «модусы». Спиноза дает следующее определение: «Под «модусом» я понимаю состояние субстанции, т. е. нечто, содержащееся в другом, через которое и представляется». Без субстанции и ее атрибутов не было бы «модусов», мы не смогли бы их воспринимать. Точнее, следовало бы сказать, что модусы вытекают из атрибутов и представляют собой определения атрибутов.

Однако Спиноза не переходит непосредственно от бесконечных атрибутов к конечным модусам, а вводит бесконечные модусы, которые находятся посередине между атрибутами, бесконечными по своей природе, и конечными модусами.

Бесконечный модус бесконечного атрибута мышления, например — «бесконечный разум» и «бесконечная воля». Бесконечные модусы бесконечного атрибута протяженности — «движение и состояние покоя». Бесконечным модусом является также мир как совокупность или, по выражению Спинозы — «лицо вселенной, которое, хотя и меняется в деталях, в целом остается тем же самым».

Бenedикт Спиноза 359

В этот момент мы ждем объяснения по поводу происхождения «конечных», или «ограниченных», модусов, иными словами, как происходит переход из бесконечного к конечному. Но Спиноза *ex abrupto* (сразу) вводит ряд модусов и частных модификаций и просто говорит, что одни происходят из других. Одно из суждений «Этики» специально оговаривает: «Единое, чем бы оно ни было, т. е. любая конечная вещь, имеет определенное существование, поэтому не может существовать иначе, чем с помощью другой причины, которая также конечна и определена, и так далее до бесконечности».

Ответ Спинозы означает следующее: модус, соответствующий природе бесконечного атрибута Бога, также бесконечен, прочее же связано с конечной модификацией и имеет определенное существование. Бесконечное порождает только бесконечное, а конечное порождено конечным.

Однако каким же образом в рамках бесконечной Божественной субстанции бесконечные атрибуты преобразуются в конечные модификации, как, рождается конечное, остается без объяснения. Для

Спинозы «всякое определение является отрицанием» (*omnis determinatio est negatio*), и абсолютная субстанция (абсолютно позитивное существо) такова, что не подлежит определению, иначе говоря, «отрицанию».

Это самая большая апория системы Спинозы, с которой связан целый ряд трудностей (как многократно подчеркивали многие комментаторы), но которую необходимо показать со всей очевидностью именно для того, чтобы адекватно понять остальную часть системы.

Бог и мир, или же *natura naturans* и *natura naturata*

На основе вышеизложенного можно заключить, что под Богом Спиноза понимает субстанцию с ее бесконечными атрибутами; мир, напротив, состоит из модусов, бесконечных и конечных. Однако одни без других существовать не могут, следовательно, все неизбежно детерминировано природой Бога, ничто не существует случайно, и мир является необходимым «следствием» Бога.

Спиноза называет Бога также *natura naturans* — «порождающей природой», а мир — *natura naturata* — «порожденной природой»; «порождающая природа» — это причина, а «порожденная природа» — следствие этой причины, которое однако содержит причину

360 Метафизические построения

внутри себя. Можно сказать, что причина имманентна по отношению к объекту, так же как и объект, в свою очередь, имманентен по отношению к своей причине, по принципу «все — в Боге».

Но вот пояснение Спинозы: под *natura naturans* нам должно понимать то, что существует само по себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность Бога, поскольку Он рассматривается как свободная причина [свободная в том смысле, что зависит только от собственной природы]. «Под *natura naturata* я понимаю все, что следует из необходимой природы Бога, либо любого из Его атрибутов, как находящееся в Боге и без Бога неспособное ни существовать, ни быть воспринятым».

Сейчас мы можем понять, почему Спиноза не приписывал Богу разум, волю, любовь. Бог есть субстанция, в то время как разум, воля и любовь являются «модусами» абсолютного мышления (представляющего собой атрибут). Поэтому как бы ни понимались модусы — бесконечные или конечные — они принадлежат к *natura naturata*, к порожденному миру. Следовательно, нельзя сказать, что Бог разумом сотворил мир, в результате свободного выбора или сотворил его из любви, ибо все это «апостериорно» Богу и от Него происходит. И приписывать эти свойства Богу означало бы путать порождающую природу с порожденной.

Когда говорят об известном высказывании Спинозы: *Deus sive natura* («Бог, или природа»), следует понимать: *Deus sive Natura naturans* («Бог, или творящая природа»). *Natura naturans* не трансцендентная, а имманентная причина, и поскольку ничего вне Бога не существует, так как все находится в Нем, то концепцию Спинозы, без всякого сомнения, можно назвать пантеистической.

Спиноза о параллелизме между *ordo idearum* и *ordo rerum*

Мы убедились в том, что из бесчисленных атрибутов Бога нам известны лишь два: протяженность и мышление. Мир состоит из модусов двух атрибутов: из ряда модусов, относящихся к протяженности; из ряда модусов, относящихся к мышлению:

— тела являются определенными модусами Божественного атрибута протяженности;

Бenedикт Спиноза 361

— отдельные мысли представляют собой определенные модусы атрибута божественной мысли (Бога как мыслящей реальности).

Вспомним, что для Спинозы термины «мысль» и «мышление» имели очень широкий смысл и значили не просто умственную деятельность, а включали в себя также понятия «желать» и «любить» и, кроме них, множество разных побуждений.

Разум составляет наиболее важный «модус», обуславливающий остальные «модусы» мышления, следовательно, идея (ментальная активность) обладает привилегированным положением в контексте общей сфере мышления.

Идея в спинозовской онтологии далеко не прерогатива только человеческого ума, она берет начало (как и «атрибут», «модусом» которого является) в сущности Бога. «В Боге есть идея как Его сущности, так и всех вещей, неизбежно вытекающих из Его сущности».

Античная концепция идеального мира приобретает у Спинозы новое и необычное значение, единственное в своем роде. Действительно, «идеи» и «соответствующие ей вещи» не связаны между собой такими отношениями, как «образец — копия» и «причина — следствие». Бог не создает вещи по образу собственных идей, вовсе не творит мир в традиционном значении, — мир истекает из Него. С другой стороны, наши идеи не являются результатом воздействия тел.

Порядок идей сопоставим с порядком тел: все идеи происходят от Бога, поскольку Бог — мыслящая реальность; аналогичным образом от Бога происходят и тела, поскольку Бог является протяженной реальностью. Это означает, что Бог как мышление порождает мысли и как протяженная реальность производит телесные «модусы». В общем, один атрибут Бога не воздействует на другой атрибут Бога (и на все то, что включено в пределы второго атрибута).

«Каждый атрибут воспринимается сам по себе, независимо от всякого другого. Следовательно, модусы включают в себя понятие собственного атрибута, но не других, и поэтому Бог причина всех

модусов».

Не дуализм ли это, знакомый по философии Декарта и углубленный окказионалистами? Спиноза блестяще решает эту проблему. Поскольку каждый атрибут в равной степени выражает, как известно, Божественную сущность, ряд модусов одного атрибута неизбежно Должен совершенно соответствовать ряду модусов другого атрибу-

362 Метафизические построения

та, ведь в обоих случаях ими целиком выражена сущность Бога в различных аспектах.

Таким образом, здесь мы встречаемся с совершенным параллелизмом, заключающимся в совпадении, поскольку речь идет об одной и той же реальности, рассматриваемой в двух различных аспектах: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* («Порядок и связь идей тот же, что и порядок и связь вещей»).

Комментирующая это утверждение схолия, ставшая знаменитой, гласит: «...все, что может быть воспринято бесконечным разумом, относится к одной-единственной субстанции, а следовательно... мыслящая субстанция и протяженная субстанция представляют собой одну и ту же субстанцию, взятую под знаком то одного, то другого атрибута. Так, несмотря на то, что модус протяжения и идея этого модуса — одно и то же, выражены они в двух разных формах. Кажется, некоторые еврейские мыслители уже предполагали, хоть и не были вполне уверены, что Бог, Его разум и производное от Него представляют собой одну и ту же реальность. Например, существующий в природе круг и идея круга в Боге одно и то же, объясняемое посредством различных атрибутов; значит, будем ли мы воспринимать природу в качестве атрибута Протяженности, либо Мышления, или же в качестве любого другого атрибута, мы найдем один и тот же порядок, одну и ту же связь причин».

В духе параллелизма Спиноза трактует человека как единство души и тела. Человек — не субстанция и тем более не атрибут, он состоит из определенных модификаций атрибутов Бога, иначе говоря, «из модусов мышления», идей и «модусов протяженности» — т. е. тела, образующего предмет разума. Душа или разум человека — это идея или познание тела. Параллелизм настолько совершенен, что, говорит Спиноза, «чем больше вещей тело приспособлено воспринимать одновременно, тем лучше разум приспособлен к восприятию множества вещей одновременно, а чем больше действий зависят от разума, тем отчетливее познание».

363

Познание

Три рода познания

Доктрина параллелизма устраняет картезианский тупик. Всякая идея (а под идеей подразумевается любое мысленное содержание, представленное в любой форме — простой или сложной), раз она существует, является объективной, т. е. имеет соответствие в вешном порядке именно потому, что *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Идеи и вещи представляют собой не что иное, как два разных аспекта одного и того же события. У каждой идеи неизбежно есть телесное соответствие, так же как и у каждого события неизбежно имеется соответствующая идея.

Поэтому Спиноза не проводит различия в абсолютном смысле между идеями ложными и истинными; он различает только менее и более адекватные идеи. Знаменитая доктрина Спинозы о трех «родах познания» представляет три «степени познания»: мнение и воображение; рациональное познание; интуитивное познание.

1. Первая форма — эмпирическая, т. е. связанная с чувственным восприятием и образами, которые всегда «беспорядочны и неясны». Любопытно, что Спиноза относит к первой форме познания общие понятия (дерево, человек, животные), а также такие, как *ens* (сущее), *res* (вещь), *aliquid* (нечто). Очевидно, он по-своему разделяет мнение номиналистов об интерпретации общих понятий, сводя их к чему-то вроде бесцветного образа или неясным и расплывчатым представлениям.

Эта форма познания, теоретически неадекватная по сравнению с последующими формами, тем не менее практически незаменима. Ее «ложность» заключается в недостатке ясности. Действительно, она ограничивается частными случаями, не передает связи и отношений причин, т. е. общего порядка Природы.

2. Познание второго рода, называемое Спинозой *ratio* (рассудок), является познанием собственно научным, иными словами, такой формой познания, которая находит типичное выражение в математике, геометрии и физике.

Однако это не означает, что *ratio* представляет только математику и физику. Имеется в виду форма познания, основанная на общих Для всех людей адекватных идеях (во всяком случае, все люди могут

364 Метафизические построения

их иметь) и представляющая общие характеристики вещей: «Есть некоторые идеи или знания, общие для всех людей, воспринимаемые адекватно, т. е. ясно и отчетливо». Речь может идти, например, об идеях количества, формы, движения и им подобных.

Тем не менее рациональное познание, в отличие от первого рода познания, ясно и отчетливо улавливает не только идеи, но и их неизбежные связи (можно сказать, что идеи ясны только в том случае, если найдены связи между ними). Следовательно, рациональное познание устанавливает причинную

цепочку в ее необходимости. Поэтому речь идет об одной из форм адекватного познания, даже если она не самая совершенная.

3. Третий род познания получил у Спинозы наименование интуитивного; он заключается в видении вещей исходящими от Бога.

Точнее, так как сущность Бога познается посредством составляющих ее атрибутов, интуитивное познание отталкивается от адекватной идеи атрибутов Бога и приходит к идее сущности вещей. Одним словом, речь идет о Божественном озарении.

Вот показательный отрывок, в котором Спиноза разъясняет это тройное различие родов познания: «Например, даны три числа и нужно получить четвертое, которое бы относилось к третьему как второе к первому. Торговцы без колебаний умножают второе число на третье, а произведение делят на первое число, или же, если еще не забыты знания, полученные от учителя, действуют по теореме 19 из VII книги Евклида об общих свойствах пропорциональных чисел. Однако ни тот, ни другой из этих способов не нужен. Например, пусть даны числа 1, 2, 3; любой знает, что четвертым пропорциональным числом будет 6 (т. е.: 1 относится к 2 как 3 к 6) — это совершенно ясно из отношения первого ко второму, откуда легко можно вывести четвертое число».

Пример с торговцами относится к первому роду познания, на основе «Начал» Евклида — ко второму роду, а последний иллюстрирует третий род познания.

Цитата ценна не только ясностью приведенных примеров, но и прекрасным доказательством того, что три рода познания разнятся между собой только уровнем отчетливости, самым низким в случае с торговцами и самым высоким — при интуитивном видении, при котором даже нет необходимости в каком-либо посредничестве (т. е. доказательств).

Венедикт Спиноза 365

Адекватное познание любой реальности подразумевает Бога

Все вышеизложенное станет до конца ясным только в том случае, если принять во внимание факт, что «рационализм» Спинозы в действительности представляет собой формальный рационализм, выражающий видение на уровне интуиции и местами почти граничащий с мистикой. Как становится ясно из второй части «Этики», суть спинозизма — чувствовать и видеть все в Боге.

В королларии (заключении) к теореме XI сказано: «Человеческая душа составляет часть бесконечного разума Бога: следовательно, когда мы говорим, что человеческая душа нечто воспринимает, то подразумеваем, что именно Бог обладает той или иной идеей, но не как бесконечный, а поскольку Он составляет сущность человеческой души».

В теореме XXXIV сказано: «Всякая идея, которая в нас абсолютна, т. е. адекватна и совершенна, является истинной»; этому дается следующее доказательство: «Когда мы говорим, что у нас есть адекватная и совершенная идея, мы имеем в виду, что адекватная и совершенная идея дана в Боге, так как Он составляет сущность нашего разума, следовательно, мы подразумеваем, что такая идея является истинной».

В схолии к теореме XLIII следует заключение: «Наша душа, поскольку она открыта истине, является частью бесконечного разума Бога; поэтому необходимо, чтобы ясные и отчетливые идеи души были настолько же истинными, насколько истинны идеи Бога».

В доказательстве сказано: «В идее столько сущности, сколько существования. Отдельные вещи не могут быть поняты без Бога; так как Бог представляет собой их причину, рассматриваемую в качестве атрибута, модусами которого являются сами вещи, их идеи неизбежно должны включать в себя понятие атрибута, т. е. понятие вечной и бесконечной сущности Бога».

Если познание Бога является неизбежным допущением познания всех вещей, то очевидно, что Спиноза уверен в способности человека познать Бога точным образом. «Человеческая душа обладает адекватным знанием вечной и бесконечной сущности Бога» (теорема XLII).

Из этого знания мы можем вывести множество вещей, которые будем знать адекватно, в том числе и третий род познания.

366 Метафизические построения

В Боге сомневаются только те, кто имеют ложные представления о Нем. Если бы, наоборот, под Богом понимали то, что следует, исчезли бы любые трудности.

В формах адекватного познания нет места для случайности, все оказывается необходимым

В первом роде познания — на уровне воображения и мнения — нет различия между истинным и ложным, но уже во втором роде истинное и ложное различаются, а в третьем — тем более. Следовательно, вещи не таковы, какими они представляются воображению; они соответствуют их восприятию рассудком и разумом. В частности, рассматривать вещи в качестве «случайных», т. е. так, что их могло бы и не быть, означает поддаваться чему-то вроде «иллюзии воображения», иначе говоря, неадекватно воспринимать действительность, ограничиваясь первым уровнем познания.

Напротив, рассудку свойственно рассматривать вещи не как случайные, а как необходимые, *sub specie aeternitatis* («под знаком вечности»). Спиноза пишет: «Природе рассудка свойственно рассматривать вещи как необходимые, а не как случайные. Рассудок воспринимает эту необходимость вещей согласно

истине, т. е. как они существуют сами по себе». Но необходимость вещей поистине является необходимым свойством вечной природы Бога. Следовательно, природе рассудка свойственно рассматривать вещи под знаком вечности.

Понятно, что в таких обстоятельствах нет места для свободной воли: «В душе нет никакой абсолютной или свободной воли, душа определена так, чтобы желать чего-либо по причине, которая определена другой причиной, а та, в свою очередь, — еще одной. И так — до бесконечности».

Душа не является свободной причиной собственных действий. Хотение есть не что иное, как утверждение или отрицание, сопровождающее идеи; другими словами, это означает, что «воля и разум представляют собой одно и то же».

Спиноза возвращается к интеллектуализму, который со времен Сократа был характерной чертой греческой философии, а в христианском мире обрел новую направленность (ведь именно на проблеме воли основана его этика).

Бенедикт Спиноза 367

Моральные следствия адекватного познания

Спиноза разработал свое учение прежде всего с целью решения экзистенциальной проблемы. В конце второй части «Этики» наш философ резюмирует моральный аспект своих теорий: «Наконец, остается показать, насколько это учение полезно для жизни.

I. Поскольку мы действуем единственно по воле Бога, будучи частью Божественной природы, то чем активнее и совершеннее производимые нами действия, тем лучше мы познаем Бога. Значит, кроме умиротворения, приносимого душе, эта доктрина полезна еще и тем, что объясняет нам, в чем состоит высшее счастье или блаженство: только в познании Бога, который побуждает нас совершать действия и поступки, продиктованные любовью и милосердием. Благодаря познанию Бога мы ясно понимаем, как далеки от истинного уважения к добродетели те, кто в ответ на самое низкое рабство ждет от Бога высоких наград и благоденствий, как будто добродетель и служение Богу уже сами по себе не становятся счастьем и высшей свободой.

II. Учение полезно, поскольку учит, каким образом мы должны себя вести по отношению к судьбе или неподвластным нам силам: ждать, т. е. со стойкостью духа переносить все превратности судьбы, ведь все вытекает из вечного закона Бога с такой же необходимостью, с какой из сущности треугольника следует, что три его угла равны двум прямым.

III. Учение полезно для общественной жизни, потому что отучает нас ненавидеть, презирать, насмехаться, сердиться, завидовать. Помимо этого, оно учит каждого довольствоваться немногим своим и помогать ближнему не из-за сострадания, пристрастия или суеверия, а руководствуясь только рассудком, т. е. в соответствии с требованиями времени и обстоятельств. <...>

IV. И, наконец, это учение объясняет, каким образом надо управлять гражданами, чтобы они не были рабами, а свободно исполняли свой долг».

368

Нравственный идеал Спинозы и *amor dei intellectualis*

Воплощение в жизнь морального идеала, берущего начало в вышеописанных метафизических и гносеологических предпосылках, предполагает этапы, которые можно сгруппировать следующим образом: 1) беспристрастное и трезвое толкование человеческих страстей; 2) переоценка понятий совершенства и несовершенства, добра и зла; 3) прогресс морали, поставленный в связь с познанием; 4) высший идеал человека — любовь к Богу. Рассмотрим вкратце ключевые положения.

Геометрический анализ страстей

Человеческие страсти, пороки и безумства Спиноза анализирует при помощи геометрического метода (т. е. когда из точек, линий и плоскостей образуются объемные тела, а затем выводятся соответствующие теоремы). По своему образу жизни человек не составляет исключения из общего порядка Природы, а подтверждает его. Человеческие страсти обязаны своим происхождением отнюдь не слабостям и недостаткам индивида и не бессилию и непостоянству его души (или мыслей). Поэтому задача — не порицать, а объяснять и понимать. В самом деле, везде и всюду действия Природы равнозначны, следовательно, и способ ее изучения во всех проявлениях должен быть единым.

Спиноза предполагает, что страсти берут начало из влечения (*conatus*), устойчиво сохраняющегося в течение неопределенного периода времени; эта склонность сопровождается соответствующей идеей, т. е. в ней участвует сознание. *Conatus* в умственной сфере называется волей, в телесной — влечением (*appetitus*). Положительный модус его мы называем удовольствием или радостью (*laditia*); противоположное явление — неудовольствием или печалью (*tristitia*). Из этих двух главных страстей возникают все остальные. В частности, мы называем «любовью» аффект удовольствия, а «ненавистью» — аффект неудовольствия, в виде внешней причины.

Аналогичным способом из человеческого сознания Спиноза выводит все страсти. Философ характеризует «страсть» как «неадекватную и смутную идею». Пассивность ума вызывается именно неадекватностью идеи. И поскольку для Спинозы разум и тело суть одно и то же в двух различных

аспектах, то оба рассмотренных выше

Бenedикт Спиноза 369

определения страсти согласуются друг с другом. На основе этого легко объяснить заключительную дефиницию: «...аффект, называемый страстью души (*animi pathema*), представляет собой смутную идею жизненной силы в теле либо в одной из его частей, присутствующей в большей или меньшей степени».

Ка явления природного мира страсти неукротимы: одна порождает другую с неотвратимой силой. «Без сомнения, дела человеческие шли бы намного лучше, если бы человек умел говорить и молчать по необходимости. Однако опыт доказывает, что меньше всего люди способны контролировать свою речь и обуздывать влечения. И если бы из опыта не было известно, что мы совершаем много вещей, в коих позднее раскаиваемся, а часто, когда мы взволнованы или возбуждены противоречивыми страстями, даже зная, каково лучшее решение, выбираем худшее, то ничто не помешало бы думать, что мы поступаем сообразно свободной воле. Так, ребенок уверен, что он «свободен» требовать молока, разгневанный подросток убежден, что он «свободно» стремится к мщению, а трус — к бегству. Равным образом пьяница убежден, что он разумно и свободно говорит то, о чем бы в трезвом уме промолчал; помешанные, болтуны, дети и многие другие уверены, что говорят сообразно своей свободной воле, в то время как они просто не в состоянии обуздать свою болтливость. Итак, сам опыт не меньше, чем рассудок, доказывает, что люди сознают только собственные желания и поступки, но не ведают об их причинах».

Из этого кажущегося беспощадным анализа Спиноза выводит этически позитивное заключение. Если мы предполагаем, что поступки, которые мы считаем вредными, вызваны свободной волей, мы начинаем их ненавидеть; однако если нам известно, что люди не вольны в своих действиях, мы не станем их ненавидеть или, во всяком случае, будем ненавидеть намного меньше (поскольку рассматриваем и судим поступки с помощью тех же критериев, с какими подходим к любому неизбежному естественному явлению, например падающему камню).

Спиноза доходит до того, что просто говорит: «ненависть растет, когда она взаимна», но может «растать от любви». Ненависть порождает ненависть, а любовь способна ее погасить; но если неизбежна взаимосвязь причин, о которой говорит философ, то как может человек отвечать любовью на ненависть? Для этого, считает Спиноза, необходим хотя бы один компонент свободы.

370 Метафизические построения

Попытка Спинозы встать «по ту сторону добра и зла»

Для тех, кто хочет разобраться в «Этике» Спинозы, есть и второй, очень важный для понимания момент. В природе, по мнению Спинозы, нет совершенства и несовершенства, «добра» и «зла», так же как не существует целей, поскольку все происходит под знаком самой строгой необходимости. «Совершенное» и «несовершенное» — конечные модусы человеческого мышления, рождающиеся из сопоставления человеком произведенных им предметов с природной реальностью. В результате получается, что «совершенство» и «реальность» — одно и то же. А значит, ни о какой природной реальности нельзя сказать, что она несовершенна. Из всего сущего нет ничего неполноценного, ущербного: все именно таково, каким и должно быть. Добру и злу также не соответствует ничего онтологически сущего в вещах самих по себе: они тоже являются «модусами мышления», сформировавшимися у человека, когда он сравнивал вещи друг с другом и соотносил это с собой.

В итоге любые соображения аксиологического характера изгоняются из онтологии, а Спиноза оставляет за собой право добиться поставленной цели даже ценой полного их исключения.

При укоренившемся представлении о человеке как субъекте, пекущемся главным образом о сохранении и продлении собственного существования, Спинозе не остается ничего другого, как заключить, что вещи, называемые благами, на самом деле просто полезны, а «зло» представляет собой противоположность: «Я понимаю под хорошим то, что нам достоверно известно как полезное. Под плохим, наоборот, — то, что, как нам достоверно известно, препятствует обладанию добром».

Следовательно, «добродетель» становится не чем иным, как достижением пользы, а «порок» — вредного. Спиноза решительно утверждает: «Чем больше человек старается и чем более он способен добиться собственной пользы, т. е. сохранения собственного существования, тем большей добродетелью он одарен, и наоборот, лишь никчемный человек пренебрегает собственной пользой, т. е. не заботится о самосохранении». «Для нас действовать по добродетели означает не что иное, как жить, заботясь о самосохранении, руководствуясь разумом и собственной пользой». Человек, руководствующийся в своем поведении рассудком, наиболее полезен другим людям. Спиноза прямо заявляет, что человек, руководствующийся рассудком, близок к Богу.

Бenedикт Спиноза 371

Познание как освобождение от страстей и основа добродетели

Еще Сократ говорил, что порок — это невежество, а добродетель — в мудрости, и этот тезис в самых разнообразных формах повторялся в ходе развития философии. Вот один из красноречивых примеров этого тезиса в «Этике», с отзвуками суждений Сократа и стоиков.

«Усилия, направленные на самосохранение, фундаментальны. Однако сущность человека — его разум, поскольку он познает ясно и отчетливо. Значит, всякое разумное усилие не что иное, как

познание. Ни об одной вещи мы не знаем достоверно, хороша она или плоха, но ведет ли она действительно к познанию или препятствует ему — разуму открыто».

Возрожденные античные тезисы у Спинозы приобретают новый смысл. «Как только мы сформируем ясную и отчетливую идею», страсть перестает быть страстью. «Поясни свои мысли — и ты перестанешь быть рабом страстей».

Истинная сила, освобождающая и возвышающая человека, — разум и познание: «...сила души определяется только знанием, и наоборот, ее бессилие (или страсть) оценивается как утрата знания; из этого следует, что в высшей степени пассивна душа, большей частью состоящая из неадекватных идей (аффекты могут заполнить все сознание человека и полностью его поработить). Наоборот, душа, состоящая по большей части из адекватных идей, в высшей степени активна... неадекватные идеи указывают на бессилие человека. Необходимо отметить, что огорчения, тревоги и несчастья чаще всего берут начало в чрезмерной любви к тому, что подвержено многим изменениям и чем мы никогда не сможем полностью обладать. Действительно, никто не станет заботиться, безудержно желать того, к чему не испытывает любви; в то же время обиды, подозрения, неприязнь и тому подобное рождаются только от любви к тому, чем никогда и никто не может по-настоящему и полностью владеть. Власть над аффектами дает ясное и отчетливое знание и особенно знание третьего рода. Если это познание и не устраняет аффекты абсолютно, избавляя сознание от рабства, оно тем не менее способствует тому, чтобы аффекты занимали в душе минимальное место, а любовь к вечному и неизменному — максимальное. Такую любовь не может осквернить ни один из пороков, присущих обычной земной любви, напротив, она будет постоянно расти, занимая все большую часть души».

372 Метафизические построения

Познание *sub specie aeternitatis* и *amor Dei intellectualis*

В процитированном выше отрывке упоминается третий род познания, а именно — интеллектуальная интуиция, воспринимающая все как исходящее от Бога (т. е. в качестве модусов Его атрибутов). В такой форме познания все несет радость, максимально возвышает человека, так как в качестве причины ей сопутствует идея Бога. (Напомним приведенное ранее определение: любовь — это чувство удовольствия, сопровождаемое идеей внешней причины.) Вот знаменитое суждение Спинозы, в котором он определяет *amor Dei intellectualis*: «любовь разумного человека к Богу является частью бесконечной любви Бога к Себе Самому».

Еще раз мы встречаемся с отголосками тезисов Сократа и стоиков в философии Спинозы, когда он говорит, что испытываемое нами в высшем интеллектуальном познании блаженство — не только добродетель, но также и единственная и наивысшая награда за добродетель. Другими словами, для Спинозы добродетель несет награду в себе самой, уже здесь, на земле.

«Блаженство заключается в Любви к Богу, которая рождается из познания третьего рода; Любовь относится к душе, поскольку она активна, а следовательно, это сама добродетель. Во-вторых, чем больше душа наслаждается Божественной Любовью, тем больше познает, иными словами, тем сильнее власть над аффектами и тем меньше душа страдает от вредных аффектов. А поскольку человек подавляет аффекты силой интеллекта, то наслаждаются не подавленными страстями, а благодатью.»

Завершает «Этику» одна из древних максим стоиков: очень трудно потревожить душевный покой мудреца, если он в самом деле мудрец. Осознавая Бога, себя и все вещи моментами вечной необходимости, царящей в природе, мудрец никогда не перестает им быть и всегда уравновешен. Указанный путь не прост, но достижим. Все истинно редкое должно быть труднодоступным. Если бы спасение можно было обрести без большого труда, то как же тогда могло случиться, что мало кто рассчитывает на него? Все возвышенное тем ценнее, чем недоступнее.

Бenedикт Спиноза 373

Концепции религии и государства Спинозы

В истории философии Спиноза впервые ясно показал, что религия находится в совершенно иной плоскости познания, чем философия, раскрываемая исключительно на уровне второго и третьего родов познания (т. е. рассудочного и разумного). В противоположность им, религия пребывает на уровне первой ступени познания, где преобладает воображение. Пророки, авторы библейских максим, не похваляются интеллектом, их тексты полны фантазии и воображения.

Кроме того, религия добивается повиновения, в то время как философия (и только она) ставит целью постижение истины. Общеизвестно, что тиранические режимы слишком часто использовали религию для достижения своих целей.

В большинстве случаев люди, исповедующие ту или иную религию, движимы страхом и суеверием, а реализуют они свои убеждения, главным образом, участием в церковных обрядах. Если внимательно присмотреться к образу жизни, которого они придерживаются, то невозможно понять, последователями каких религиозных взглядов они являются.

Спиноза считает, что в действительности последователи разных религий живут примерно одинаково. Философ пишет: «Часто я с изумлением наблюдал, как люди, гордящиеся тем, что исповедуют христианство, проповедующие любовь, мир, радость, целомудрие и честность по отношению к окружающим, с величайшей враждебностью сражаются друг с другом, испытывая растущую с каждым

днем непримиримую ненависть до такой степени, что было бы легче признать верой любого из них обычай применять насилие, чем христианские заповеди. В действительности положение таково, что достаточно понаблюдать за поведением и обычаями людей, узнать, какую церковь каждый из них посещает или какое мнение разделяет, чтобы узнать веру любого, т. е. выяснить, является ли он христианином, турком, иудеем либо язычником. Во всем остальном все живут одинаково».

Следовательно, цель религии — приучить народ к почитанию, послушанию и служению Богу. Содержание веры (будь то Ветхий или Новый Завет) сводится к нескольким основным положениям, которые Спиноза формулирует в семи пунктах:

374 Метафизические построения

«1. Бог есть существо в высшей степени справедливое и милосердное, образец подлинной жизни. Тот, кто не знает о Нем или не верит в Его существование, не может ни повиноваться, ни признать Его праведный суд.

2. Бог един. Никто не может сомневаться в том, что согласие с этой догмой абсолютно необходимо для полного благочестия, восхищения Богом и любви к Нему, поскольку благочестие, восхищение и любовь порождаются Его исключительным превосходством над всеми остальными;

3. Бог вездесущ, т. е. Ему все известно. Полагать, что от Него можно что-либо скрыть или не признавать, что Он видит все, значило бы сомневаться в справедливости Его правосудия, сообразно с которым Он всем управляет, либо просто не признавать Его.

4. Бог обладает высшим правом и властью над всеми и действует не в силу каких-либо законов, а сообразно Своей абсолютной воле и в силу Своей исключительной благодати. Все обязаны абсолютно во всем повиноваться, Он же — никому.

5. Культ и послушание Богу состоят в справедливости и человеколюбии, т. е. в любви к ближнему.

6. Все, проявляющие послушание Богу соответствующим образом жизни, спасутся, в то время как остальные, живущие во власти инстинктов, погибнут. Если бы не было этого глубокого и прочного убеждения, непонятно было бы, почему люди должны предпочитать своим удовольствиям послушание Богу.

7. Бог прощает грехи тем, кто кается. Действительно, все люди впадают в грех, и, если бы не было уверенности в прощении, все потеряли бы надежду на спасение, и тогда не осталось бы никакого повода считать Бога милосердным.

Верующие в то, что Бог, в силу милосердия и благодати, сообразно которым Он всем управляет, может простить грехи людей, благодаря этому убеждению проникаются все более пылкой любовью к Богу, действительно познают Христа согласно Духу, и Христос входит в них».

Как замечает Спиноза, ни одним из этих пунктов нельзя пренебречь, не оставив без внимания цель религии; тем не менее ни один из этих пунктов не связан ни с сектантскими догмами, ни с достаточно точными теоретическими истинами.

Бенедикт Спиноза 375

Что такое Бог, каков образец истинной жизни, является ли Он огнем, духом, светом, мышлением — все это не имеет значения для целей веры, так же как не важно, почему Он может быть образцом подлинной жизни. Для целей веры не имеет значения, считаем ли мы Бога актуально или потенциально вездесущим, управляет ли Он миром свободно или по природной необходимости, предписывает ли Он законы как повелитель или как наставник вечных истин, богопослушен ли человек по свободной воле или по необходимости, заложенной в Божьем законе, и, наконец, относятся ли награды и наказания к разряду естественных или сверхъестественных явлений.

Значит, вера требует не истин, а догм, способных склонять к послушанию, а это — предпосылка для возникновения различных религиозных сект. Поэтому в данной сфере каждому надо предоставить полную свободу выбора: «Священное Писание категорически требует не правильных постулатов, а послушания и укрепления в сердцах любви к ближнему... Верующий становится благочестивым или еретиком только на основе послушания или непокорности, а не по причине истинности или ложности догматов».

«Истинное» и «ложное» входят в компетенцию не религии, а философии. Но, в таком случае, можно ли в «Этике» узнать теоретические истины, которых нет в Библии?

К личности Христа Спиноза имеет особое отношение. Он не пророк, от имени Бога проповедовавший законы, чтобы добиться послушания. Вот что пишет Спиноза: «Понимая вещи истинным и адекватным образом, Христос был не столько пророком, сколько устами самого Бога». «Из того факта, что Бог явился Христу и его разуму непосредственно, а не как пророкам — через слова или образы, — мы должны уяснить, что Христос принял Откровение согласно истине». Кроме того, в одном из писем Спиноза неожиданно предположил, что для некоторых людей воля Господа настолько близка и понятна, что любить других, как себя, стало их природой.

Государство как гарантия свободы

Спиноза стал голландцем не по происхождению, а по нормам политического права. Поскольку он не входил в еврейскую общину, статус которой обеспечивало его безопасность, то что оставалось делать? С другими людьми его связывала вера в разум. Ценой утраты стабильного положения, вызванной отнюдь не его желанием,

376 Метафизические построения

Спиноза нашел себя на поприще вечной истины, доступной человеку только потому, что он — человек. Его философия стала убежищем изгнанников, которые вынуждены рассчитывать только на себя. Так приходит чувство ориентации к каждому, ищущему независимости. Он нашел внутреннее равновесие в философии, просветившей ум и указавшей путь. «Я не претендую, — говорил Спиноза, — на то, что нашел лучшую философию, но знаю, что познал истинную». Не имея прочного положения в обществе, он искал гарантий политической безопасности, предоставляемых правовым государством, основной смысл которых — сохранение человеческой жизни.

Правовое государство Спинозы основано на постулатах, очень близких теории «естественного права» Гоббса, в том смысле, что каждому индивиду природой предназначено существовать и действовать определенным образом. «Под правом природы я понимаю естественные правила, свойственные каждому существу. Например, рыбы природой определены к плаванию, более крупные из них — к пожиранию более мелких; следовательно, в качестве высшего закона выступает естественное право, предписывающее рыбам постоянно обитать в воде и более крупным особям питаться остальными».

Аналогично люди, подверженные страстям, являются «естественными врагами». Однако из-за сильного желания жить и по возможности уходить от бесконечных конфликтов люди заключают общественный договор (сознавая необходимость власти законов, норм, «умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы»), поскольку без взаимопомощи они не смогут ни жить без трудностей, ни совершенствовать духовный мир.

Вместе с тем государство, которому передаются права по учреждению общественного договора, не может быть абсолютистским государством, как говорит Гоббс. Некоторые права человека являются неотъемлемыми, ибо, отказываясь от них, человек перестает быть человеком. Цель государства не деспотизм, а свобода.

«Если никто не может отказаться от свободы мыслей и суждений согласно собственным критериям и если, по неистребимому праву природы, каждый является хозяином собственных мыслей, то кажется естественным, что в политическом сообществе попытка вынудить людей с различными, часто противоположными мнениями выражать свои настроения так, как это предписано верховной властью, всегда приведет к драматическому исходу. С другой стороны, люди не умеют молчать: даже самые благоразумные и предусмотритель-

Бenedикт Спиноза 377

тельные не умеют держать рот на замке, а обычные люди — тем более. Доверять другим свои намерения, планы и собственное мнение даже тогда, когда было бы необходимо промолчать, — очень распространенная человеческая слабость. Значит, то правительство, которое захочет подавить свободу людей выражать собственные мысли, будет ущемлять права человека, в отличие от Государства, признающего эти свободы. <...> Конечная цель государственного устройства не повелевать людьми и не держать их в страхе, не оставлять их на произвол судьбы, а скорее, освободить от страха, чтобы в пределах возможного человек сам мог поддерживать свое естественное право на жизнь и поступки без ущерба для себя и других. Итак, цель Государства — не превращать разумные существа в животных или автоматы. Наоборот, его задача состоит в создании условий для того, чтобы люди выполняли свои обязанности в безопасной обстановке, чтобы они свободно пользовались своим разумом, но, с другой стороны, чтобы перестали ссориться друг с другом, покончили с ненавистью, злостью, обманом. Одним словом, целью политического устройства должна быть свобода».

Политическая и религиозная свобода абсолютно необходима (вот апория, отмеченная многими исследователями). Вырванному с корнями из той среды, к которой он принадлежал, и лишенному всяких связей Спинозе не оставалось ничего другого, справедливо заметил Ясперс, как создать теорию государства, которое представляло бы всем свободу жить и мыслить. Парадоксальным образом, по Спинозе, абсолютно необходимо лишь то государство, которое гарантирует полную свободу.

В теореме LXVII из четвертой части «Этики» заключен шифр к пониманию его философии: «Свободный человек меньше всего думает о смерти, и его мудрость представляет собой размышления не о смерти, а о жизни». Оно прямо противоположно определению философии, данному Платоном в «Федоне». Монтень счел его образцовым и восхитительным.

378

Глава 10. ЛЕЙБНИЦ: МЕТАФИЗИКА ПЛЮРАЛИЗМА И ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ

Жизнь и сочинения Лейбница

Готфрид Вильгельм Лейбниц родился в 1646 г. в Лейпциге в семье, имевшей славянские корни (первоначально их фамилия звучала как Любениц). Одаренный выдающимся умом, необыкновенными способностями и трудолюбием, юноша сумел за короткое время получить весь объем знаний, которые ему могла дать школа. Семейная библиотека (дедушка и отец будущего ученого — университетские профессора) была богатой и хорошо составленной, благодаря чему Лейбниц многое изучил самостоятельно.

Он продолжил курс философии в Лейпцигском университете, математики и алгебры — в Йенском. В 1666 г. Лейбниц защитил диссертацию на степень доктора права в Альтдорфе (вблизи Нюрнберга) на

тему «О запутанных судебных случаях», но от преподавательской деятельности отказался, так как академическая среда казалась Лейбницу слишком тесной для удовлетворения его запросов. Он мечтал о роли деятеля культуры и науки европейского уровня, о создании объединенной науки, охватывающей разные дисциплины, увлеченно стремился к объединению культуры и политики. Этим объясняется беспокойный образ жизни философа, переезжая от одного князя к другому, из одной столицы — в другую, он создавал ассоциации ученых и академии наук и задумывал различные проекты культурного и политического характера, в большинстве своем утопические.

Вступив в общество «Розенкрейцер» — «Красный крест» — нечто вроде тайного религиозно-мистического масонского объединения, основанного на теориях утопического, филантропического и мистического характера, Лейбниц в 1668 г. с помощью барона Бойнебурга поступил на службу при дворе майнцского курфюрста в качестве юриста.

С 1672 по 1676 г. Лейбниц жил в Париже. Он прибыл туда с дипломатическими поручениями в составе свиты Бойнебурга (кото-

Готфрид Вильгельм Лейбниц 379

рый должен был представить королю Франции проект экспедиции в Египет, имевшей целью предотвращение войны между Францией и Голландией). Дипломатическую миссию осуществить не удалось из-за смерти барона Бойнебурга в том же 1672 г., но Лейбниц добился разрешения остаться в Париже; это пребывание оказалось весьма полезным для его научной работы. Он познакомился с философами Арно и Мальбраншем, с математиком Гюйгенсом, оказавшим заметное влияние на Лейбница. В 1673 г. Лейбниц посетил Лондон, где был избран членом престижного Королевского общества. Длительное пребывание в Париже позволило Лейбницу в совершенстве изучить французский язык, на котором он писал свои труды. Это обстоятельство создавало благоприятные условия для распространения сочинений Лейбница, поскольку немецкий язык в те времена не был языком науки.

Не добившись стабильного положения в Париже, Лейбниц в 1676 г. поступил на службу к ганноверскому герцогу Иоганну Фридриху фон Брауншвейг-Люнебургу в качестве придворного библиотекаря. По пути на родину Лейбниц нашел возможность вновь побывать в Лондоне, где познакомился с Ньютоном, а на обратном пути, во время остановки в Амстердаме, завязал знакомство со знаменитым микробиологом Левенгуком, исследования которого очень заинтересовали Лейбница. Наконец, посетив Гаагу, он смог познакомиться со Спинозой (прочитавшим ему, по всей вероятности, несколько страниц своей «Этики»).

С конца 1676 г. Лейбниц начал работать при дворе ганноверского герцога в должности библиотекаря, оставаясь им, хоть и с мучениями, до конца жизни. Кроме того, он состоял советником двора, а несколько позднее официальным историографом династии, деятельным и верным сторонником дома Ганноверов.

Между 1687 и 1690 гг. Лейбниц совершил много путешествий, связанных с его деятельностью в качестве придворного историографа (разыскал документы, касающиеся точной генеалогии дома Брауншвейгов), посетил Австрию (где не принял предложения стать историографом Леопольда I) и Италию (Рим, Неаполь, Флоренцию, Модену, Венецию). Кроме того, он объездил все германские княжества.

С 1689 г. начали портиться его отношения с домом ганноверских герцогов: Георг Людвиг, будущий английский король Георг I, не был расположен терпеть постоянные отлучки Лейбница и не всегда

380 Метафизические построения

желательные культурные и политические инициативы разного рода, отвлекавшие его от непосредственных обязанностей историографа.

Но политическая деятельность и инициативы философа сократились не по этой причине. Он прилагал много усилий для примирения и объединения разных церквей, следуя плану, намеченному им значительно раньше. В 1700 г. Лейбниц был избран членом Парижской академии наук и как инициатор создания — президентом Берлинской академии наук. Кроме того, он стал тайным советником Фридриха I, короля Пруссии. Позднее, в 1712 г., Лейбниц стал также тайным советником русского царя Петра Великого (см. приложение). В 1713 г. Лейбниц назначен советником Венского двора.

В 1714 г. герцог ганноверский стал английским королем Георгом I. Период везения в жизни Лейбница закончился. Король не пожелал видеть его в Лондоне, а сильные мира сего, которым Лейбниц при разных обстоятельствах помогал и давал советы, о нем забыли.

Лейбниц умер одиноким в 1716 г., в возрасте семидесяти лет. Во время похорон ученого за гробом шел секретарь, а из всех академий только одна Французская вспомнила о его заслугах.

Последние годы жизни Лейбница помимо натянутых отношений с Ганноверами омрачали длительные и бесплодные споры с Ньютоном о приоритете создания дифференциального и интегрального исчисления, тенденциозно раздувавшиеся с 1713 г. Лондонским королевским обществом. Первые результаты исследований в этой области Ньютон получил раньше Лейбница (примерно с 1665 г.), но Лейбниц пришел к таким же результатам самостоятельно, с помощью другого метода (1675—1676), опубликовав их значительно раньше Ньютона (в 1684 г. результаты опубликованы им в журнале *Acta eruditorum*). Одним словом, речь шла о независимых друг от друга открытиях, однако поскольку Лондонское королевское общество заняло в этом вопросе далеко не беспристрастную позицию, а король Георг I решил не подогревать страсти, действительные заслуги Лейбница в этом открытии остались непризнанными.

Возникает вопрос: когда же размышлял и писал Лейбниц, загруженный столькими обязанностями на придворных должностях, в академиях наук, культурных обществах, совершавший множество путешествий? Больше всего он любил работать ночами, а его мысли служат свидетельством широты интересов; можно сказать, Лейбниц мыслил именно благодаря тому образу жизни, который вел. Почти

Готфрид Вильгельм Лейбниц 381

все его произведения написаны по случаю и обычно кратки — они не требуют особого редактирования.

Главные философские труды Лейбница: «Рассуждение о метафизике» (1686), «Новая система природы» (1695), «Начала природы и благодати» (1714), «Монадология» (1714). Более объемна работа «Теодицея» (1710) (доводы схоластики и теологии) и, наконец, большое произведение «Новые опыты о человеческом разумении» (1700—1705), опубликованное в 1765 г., т. е. после смерти. Очень важно для изучения богатое эпистолярное наследие Лейбница (в те времена письма считались полноправным литературным жанром).

Следует отметить, что Лейбниц чаще всего писал на латинском, официальном языке науки, а также на французском. Нарушая средневековые традиции ученого мира, Лейбниц опубликовал некоторые из своих трудов на немецком языке.

Вечная философия и новые философы

Научная революция, Бэкон и особенно Декарт произвели в истории западноевропейской философии радикальные изменения. Казалось даже, что не только решения, но и сама проблематика схоластической и античной философии настолько вышли из употребления, что больше никогда не появятся. Методы, параметры и коэффициенты, позаимствованные из математики и физики, казались единственно приемлемыми и в области философии.

В частности, представлялись скомпрометированными два понятия: а) понятие «цели» (или «конечной причины») вместе с основанным на нем общим телеологическим взглядом на реальность; б) понятие «субстанции», понимаемом как «субстанциальная форма», в сочетании с онтологическим видением реальности.

И все-таки именно эти понятия вновь использует Лейбниц, отстаивая не только ценность, но и в определенном смысле их «вечность» (ему принадлежит выражение *philosophic perennis* («вечная философия»), подчеркивающее основные достижения античной и средневековой философии и вдобавок возможность примирения с ней новых философов).

Лейбниц нашел, что в действительности речь идет о перспективах, размещающихся в разных планах, которые, будучи понятиями в

382 Метафизические построения

соответствующем значении, не только не уничтожаются взаимно, но очень кстати и с большой пользой могут дополнять друг друга.

С этой грандиозной попытки «опосредования» и «синтеза» античного и нового берет начало вся философия Лейбница, причем попытка оказалась чрезвычайно продуктивной благодаря двойной оптике: с одной стороны, антично-средневековой философии (Лейбниц размышлял не только о схоластах, но также об Аристотеле и Платоне), а с другой — картезианства и методов новой науки.

В письме к Томазиу Лейбниц пишет: «Я не стыжусь утверждать, что в книгах Аристотеля нахожу больше справедливых вещей, чем в умозаклчениях Декарта. Так что для обновленной философии можно успешно использовать, осмелюсь сказать, все восемь книг Аристотеля. Все, что Аристотель говорил относительно материи, формы, природы, места, бесконечности, времени, движения, по большей части является точным и доказанным. Кто не признает, например, понятие субстанциональной формы, по причине которой субстанция одного тела отличается от субстанции другого? Кроме того, нет ничего более истинного, чем понятие первоматерии. Необходимо только осознать один момент: раз уж Аристотель абстрактно изложил свои взгляды на материю, форму и изменение, он должен был объяснить еще, что думает о фигуре и движении».

В «Рассуждении о метафизике» Лейбниц добавляет к ранее сказанному: «Знаю, что мои действия покажутся парадоксальными, но хочу каким-либо образом реабилитировать античную философию и вернуть почти изгнанные субстанциальные формы; однако, возможно, меня не так сильно будут винить, когда узнают, что я много думал о современной философии, посвятил много времени физическим опытам и геометрическим доказательствам, что я долго был убежден в пустоте этих форм и наконец против моей воли и, так сказать, насильно принужден снова признать их, убедившись, что наши новые философы не отдадут должного святому Фоме и другим великим людям того времени, так как мнения теологов и философов-схоластов гораздо более основательны, чем мы предполагали. Надо лишь кстати и уместно пользоваться ими. Таким образом, я убежден, что если бы чей-нибудь пылкий и точный ум взялся прояснить и обработать их мысли наподобие геометрии аналитиков, то нашел бы там сокровищницу важнейших и абсолютно доступных доказательству истин».

В попытке пересмотреть древних в свете науки и сплавить их идеи, придав им новое качество, заключается историческое и теоретическое

Готфрид Вильгельм Лейбниц 383

кое значение Лейбница. Но рассмотрим ближе проблематику «финализма» и «субстанции», со временем ставших осью всей его философии.

«Финализм» и «субстанциальные формы»

Новое значение «финализма»

Объяснение явлений, предлагавшееся новой наукой и картезианством, носило механистический характер. Протяженность и движение считались достаточными причинами для адекватного разъяснения вещей. Такой постановке вопроса, полностью исключая рассмотрение цели, Лейбниц противопоставляет вторую навигацию Платона (изложенную в «Федоне»).

Платон устами Сократа критикует Анаксагора, хотевшего объяснить все сообразно разуму и конечной причине (благу), но затем не выполнившего своего обещания. Например, тот факт, что ноги Сократа состоят из костей, мышц, сухожилий и т. п., может объяснить, как он попал в тюрьму, но объясняет это только с точки зрения механического движения; истинная причина (высшая и конечная) — совершенно иного типа: это моральный выбор между хорошим и дурным (Сократ выбрал законопослушание — понести наказание, а не бежать, используя «механические» причины — свои ноги, мышцы и сухожилия). В «Рассуждении о метафизике» Лейбниц оставил в рукописи свободное место с очевидным намерением перевести и процитировать эти страницы и действительно так и сделал в другом месте; они казались ему столь важными, что он неоднократно к ним обращался.

«Не желая судить о людях предубежденно, я не хочу обвинять современных философов, пытающихся изгнать из физики конечные причины; тем не менее я вынужден признать, что последствия этого мне кажутся опасными, будто Бог не имел в виду никакой цели и никакого блага, когда приступал к действиям, как будто бы благо не являлось объектом Его воли. Наоборот, я полагаю, что здесь-то и нужно искать начало всех законов природы и всего сущего, ибо в намерения Бога всегда входит самое лучшее и самое совершенное. Я признаю, что когда мы хотим определить цели и замыслы Бога,

384 Метафизические построения

то можем легко обмануться; но это случается только тогда, когда мы хотим ограничить их каким-либо частным проектом, словно Он имел в виду только одну вещь, тогда как Он принимает в расчет все одновременно. Так, когда мы воображаем, что Бог сотворил мир именно для нас, то сильно заблуждаемся; хотя, творя мир, Он действительно имел в виду нас, и во вселенной нет ничего, что не касалось бы нас и не приспособлялось бы к тому вниманию, какое Бог оказывает нам (согласно изложенным выше принципам). Поэтому, когда мы видим какой-либо хороший результат или какое-нибудь совершенство, происходящее или вытекающее из творений Бога, то можем с уверенностью сказать, что Бог имел его целью. Он ничего не совершает случайно, в отличие от нас, не знающих, что и когда уместно делать. Поэтому Он далек от возможных ошибок наподобие допускаемых чрезмерно осторожными политиками, которые предполагают слишком много тонкостей в намерениях государей, или вроде комментаторов, ищущих слишком много учености в своем авторе.

Его бесконечной мудрости невозможно приписать больше соображений, чем есть: меньше всего здесь следует опасаться ошибок; единственное, чего надо остерегаться, — это отрицательных суждений, которые могут ограничить пути Господни. Все, наблюдающие удивительное строение животных, приходят к признанию мудрости их Творца; а тем, кто обладает чувством благочестия и определенной восприимчивостью к пониманию истинной философии, я советую держаться подальше от так называемых умников с их высказываниями, смысл которых сводится к следующему: мы видим потому, что у нас есть глаза, но не потому, что глаза созданы для того, чтобы видеть. Когда люди серьезно так думают, сводя все к необходимости материи или какой-либо случайности (хотя и первое, и второе должны показаться смешными тем, кто понял вышеизложенные рассуждения), тогда, конечно, трудно будет признать разумного творца природы. В самом деле, следствие должно соответствовать своей причине, так как оно лучше всего познается из познания причины, ведь неразумно вводить высший разум как регулятор всего, а затем, вместо того чтобы прибегать к его мудрости, пользоваться для объяснения явлений одними свойствами материи. Как если бы, описывая захват важной крепости, историк стал объяснять причину завоевания так: крупинки пороха при соприкосновении с искрой вырывались со скоростью, способной выбросить тяжелое и твердое тело в стены укрепления, в то время как волокна

Готфрид Вильгельм Лейбниц 385

маленьких телец, из которых состоит пушечная медь, так крепко перепутаны, что не разъединились от этой скорости. Нужно показать, как предусмотрительность завоевателя позволила ему выбрать подходящее время и средства и как сила его ума преодолела все препятствия.»

Всего вышеизложенного уже достаточно, чтобы понять, что речь идет не о простом «возвращении» к Платону, а о движении вперед. По Лейбницу, только рассмотрение проблем с позиций «финализма» (т. е. конечной цели, не только механики) дает возможность глобального видения вещей (следовательно, является истинно философским), а также показывает, как применение обоих методов создает большие преимущества для научного и частного познания многих вещей.

Вот один из самых знаменитых отрывков из «Рассуждения о метафизике», который еще раз подтверждает концепцию Лейбница: «Думаю... немало естественных следствий можно доказывать двойным путем, т. е. сохраняя и действующую причину, и конечную причину. <...> Уместно делать такие замечания с целью примирить всех тех, кто надеется механически объяснить образование у животных тканей и частей тела, с теми, кто объясняет это самое строение конечными причинами. Оба пути хороши,

и один и другой могут быть полезными не только для восхищения искусностью Великого Мастера, но также и для необходимых открытий в области физики и медицины. Авторам, избравшим для работы различные пути, не следовало бы дурно относиться друг к другу, прибегая к взаимным порицаниям. Однако приходится констатировать, что ученые, которые стараются объяснить красоту Божественной анатомии, издеваются над другими, воображающими, что движение определенных жидкостей, внешне кажущееся случайным, сумело образовать такое великолепное разнообразие частей тела, называя их безрассудными безбожниками, нечестивцами и профанами. Эти же, напротив, считают первых суеверными простаками, вроде тех, кто считал безбожниками физиков, связывающих гром не с Юпитером, а с какой-то материей в тучах. Самым лучшим было бы объединить эти два направления в науке. Если позволительно прибегнуть к низкому примеру, мастера хвалят не только выбором целей при постройке деталей и частей своей машины, но и объясняя, какие инструменты он употреблял, особенно когда подобные инструменты просты и остроумно сделаны. А у Бога достанет умения создать машину в тысячи раз более хитроумную, чем механизм нашего тела, при помощи лишь

386 Метафизические построения

нескольких довольно простых жидкостей, составленных так, чтобы обычных законов природы оказалось достаточно для необходимого дальнейшего развития организма с целью произвести такое восхитительное следствие. Истина же в том, что ничего этого не случилось бы, — не будь создателем природы Бог. Я думаю, тем не менее, что метод действующих причин — более глубокий и, в определенном смысле, непосредственный и априорный — бывает более трудным, когда доходит до подробностей; я полагаю, наши философы пока еще довольно далеки от него. Метод конечных причин легче, но он не помогает отгадывать важные и полезные истины, тем более что требуется довольно много времени, чтобы вести исследования по другому пути, более близкому к физике: выдающиеся примеры этого может представить анатомия».

Новое значение субстанциальных форм

Аналогичным образом строится умозаключение Лейбница по поводу «субстанциальных форм» и «субстанций». Современные философы делают ошибку, не доверяя этим понятиям, способным дать общее объяснение действительности, которого невозможно добиться применением механических причин. С другой стороны, схоласты и некоторые последователи Аристотеля ошибались, как ошибаются все те, кто пытается объяснить с помощью субстанциальных форм специфические явления физики.

Различие философского плана позволяет Лейбницу увидеть мост между античной и современной точками зрения. «По-видимому, древние ученые, а также и многие другие, привыкшие к глубоким размышлениям, несколько веков тому назад преподававшие богословие и философию, обладали каким-то познанием того, о чем мы только что говорили, и это побудило их ввести и отстаивать субстанциальные формы, которые теперь пользуются такой дурной славой. И эти люди вовсе не так далеки от истины и совсем не так смешны, как воображают самые заурядные из наших новейших философов. Я совершенно согласен, что изучение этих форм несколько не поможет нам в частности физики и что ими не следует пользоваться для объяснения отдельных явлений. В этом и состоит ошибка схоластов, а вместе с ними и врачей прошлого времени, которые думали объяснить свойства тел, ссылаясь на формы и качества и несколько не трудясь исследовать самый способ их действия; подобно тому как если бы кто-нибудь удовольствовался тем,

Готфрид Вильгельм Лейбниц 387

что приписал бы часам часоказательную силу, происходящую от их формы, не объясняя, в чем же она состоит, этого было бы достаточно разве для того, кто покупает часы, да и то лишь если он предоставит заботу о них кому-нибудь другому. Но указанная ошибка и злоупотребление формами не должны заставлять нас отвергать вещь, познание которой настолько необходимо в метафизике, что без него, по моему мнению, нельзя ни понять как следует первых начал, ни возвысить дух до познания чудес Божьих. Тем не менее геометру нет нужды затруднять себя запутанным вопросом о структуре непрерывности, философу-моралисту и еще менее юрисконсульту или политику нет нужды биться за примирение свободы воли и Божественного провидения, так как геометр может привести к концу все свои доказательства, а политик — завершить все свои размышления, не касаясь вышеуказанных дискуссий. В то же время в философии и теологии они продолжают оставаться неизбежными и важными. Так и физик может подтвердить результаты опыта, используя либо более простые и уже сделанные опыты, либо геометрические и механические доказательства, не нуждаясь в соображениях общего порядка, относящихся совсем к другой сфере. А если он прибегает к Божьей помощи или к какой-нибудь душе, *arche* (т. е. первопринципу) или еще к чему-то в этом роде, он отходит от темы точно так же, как человек, который перед лицом необходимости принять важное решение практического характера вдруг начинает длинно рассуждать о природе судьбы и свободе выбора. В жизни люди очень часто совершают эту ошибку, перегружая свои мысли размышлениями о фатальности, а иногда из-за этого даже отказываются от правильного решения или необходимой здесь тщательности.

Подводя итог вышеизложенному, можно сказать, что ключ к примирению между вечной философией (*philosophia perennis*) и новыми философами (*philosophi novi*) — в строгом различении сфер собственно философской и собственно научной. Поэтому, настаивая на применении в качестве основы для объяснения научных явлений «субстанциальных форм», последователи аристотелизма и схоласты доходят до абсурда. Однако и новые философы доходят до крайности, только в противоположном

смысле, отрицая целиком субстанциальные формы, остающиеся убедительными для объяснения явлений в иных областях знания. Лейбниц видел, что можно получить два типа знания о природе: один — философский, исследующий самые общие принципы, и другой — научный, доступный познанию, поддающийся математической обработке.

388

Опровержение механицизма и учение о монадах

«Примечательная ошибка» Декарта

На основе всего вышеизложенного становится ясно, что Лейбниц не ограничивается различением планов механицизма и философского «финализма» с последующим наложением одного на другое, но идет намного дальше, подрывая устои механицизма. Согласно Лейбницу, протяженность и движение, фигура и число оказываются в действительности только внешними определениями реальности, не дальше плана видимости.

Протяженность (Декартовы *res extensa*) не может быть сущностью тел, потому что ее одной недостаточно для объяснения всех свойств, присущих телам; инерции, т. е. определенного сопротивления. Это означает, что по ту сторону протяженности и движения существует нечто, обладающее не механико-геометрической природой (а значит, и не физической); напрашивается вывод, что его природа метафизична; именно она и является «силой». От такой силы происходит движение.

Лейбниц считал, что он выиграл партию у Декарта, поскольку нашел у того «физическую ошибку». Декарт действительно утверждал, что в механических явлениях постоянным остается количество движения (mV , т. е. произведение массы на скорость), т. е. «мертвая сила». По Лейбницу, это научно не доказуемо: постоянной остается кинетическая энергия («живая сила», как ее называет Лейбниц), которая определяется произведением массы на квадрат скорости (mV^2).

Между тем исправление физической ошибки Декарта приводит Лейбница к очень важному философскому заключению: составные элементы реальности и ее основа представляют собой нечто, находящееся вне пространства, времени и движения, т. е. в тех самых проклинаемых «субстанциях». Таким образом, Лейбниц вновь вводит в обиход субстанции как силовые начала, но теперь в качестве так называемых метафизических точек — деятельных, духовных единиц.

К этому решению Лейбниц пришел не сразу, а после интенсивного анализа картезианства, сначала заставившего его отказаться от

Готфрид Вильгельм Лейбниц 389

Аристотеля, а затем через атомизм (вновь вспомнив Гассенди) — к преодолению влияния Декарта и восстановлению соответствующим образом продуманного, измененного и сокращенного аристотелевского понятия о субстанции.

В цитируемом ниже отрывке из «Новой системы природы» Лейбниц с образцовой ясностью показывает последовательность своих умозаключений: «Вначале, едва освободившись от ига Аристотеля, я обратился к пустому пространству и атомам — наиболее пригодным для удовлетворения воображения. Однако, изменив мнение, после долгих размышлений я убедился, что невозможно найти принцип истинного единства в одной только материи, иначе говоря, в том, что является исключительно пассивным, ибо она представляет собой всего лишь бесконечное скопление частей. Но все же множество может обрести реальность только из действительных единиц, имеющих другое происхождение и представляющих собой нечто совершенно иное, нежели точки, относительно которых несомненно, что непрерывное не может состоять из них; дабы найти эти реальные единицы, я вынужден прибегнуть к атому формальному, ибо что-либо материальное не может быть в одно и то же время и материальным, и совершенно неделимым, иными словами, обладать истинным единством. Таким образом, пришлось снова обратиться к субстанциальным формам и, так сказать, восстановить их репутацию, столь поколебленную в настоящее время, но это надо было сделать таким образом, чтобы они стали доступны пониманию и чтобы пользование ими было свободно от тех злоупотреблений, которые делались. Итак, я нашел, что природа этих форм состоит в силе; а отсюда вытекает нечто аналогичное сознанию и стремлению, и, следовательно, их нужно понимать наподобие того, как мы представляем себе душу. Но как к душе нельзя прибегать для объяснения частных в устройстве тел животных, точно так же, я думал, нельзя прибегать к этим формам для объяснения частных проблем природы, хотя они и необходимы для установления общих истинных принципов. Аристотель называет их первыми энтелехиями. Я, может быть, более понятно называю их первичными силами (*forces primitives*), которые содержат в себе не только акт или осуществление возможности, но и первичную деятельность».

Лейбниц последовательно принимает на вооружение «энтелехию», обозначающую субстанцию, поскольку она содержит в себе собственную детерминацию и сущностное совершенство, т. е. собственную внутреннюю цель. Однако более типичным термином для обозначения

390 Метафизические построения

первобытных сил-субстанций стало слово «монада» (от греч. *monas* — единица), неоплатонического происхождения (его ввел в обиход, хотя и в ином значении, еще Джордано Бруно).

Следствия из открытия Лейбница

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению учения о «Монадах», необходимо пояснить некоторые важные последствия, возникшие на основе открытия Лейбница.

1. «Пространство» не может совпадать с природой тел, как того хотел Декарт, и еще менее может быть *sensorium Dei*, как считал Ньютон, или даже абсолютным свойством Божества, как казалось последователю Ньютона Кларку. По Лейбницу, «пространство» становится феноменом, иначе говоря, способом проявления реальности. Речь идет не о простой иллюзии, а о *phaenomenon bene fundatum* («хорошо обоснованном феномене»). Пространство представляет собой порядок вещей, сосуществующих в одно и то же время, т. е. нечто, рождающееся из их соотношений. Значит, это не онтологическая величина (сущность) или онтологическое свойство вещей, а результат связей между вещами, смысл которого мы понимаем. Итак, он *bene fundatum*, потому что зиждется на действительных отношениях между вещами, но не будучи самостоятельным реальным существом, это — производный феномен. Полемизируя с Ньютоном и Кларком, Лейбниц прямо говорит, что пространство не «идол» в бэконовском смысле, а субъективный способ проявления вещей, хотя и на объективной основе (отношений между вещами).

2. Аналогичные выводы Лейбниц делает и для «времени», которое становится, точно так же, как и пространство, чем-то вроде *ens rationis* (разумной сущности). Время не онтологическая река с реальным течением, равномерным и однородным, оно представляет собой *bene fundatum* — феномен. Как пространство берет начало во взаимоотношениях вещей, так и время есть феноменальный результат, вытекающий из последовательности вещей. Объективная основа времени заключается в факте нынешнего и последующего существования вещей, следующих одна за другой. Отсюда мы выводим идею времени. (Расценивать время как абсолютную сущность означало бы создавать «идола» в бэконовском смысле, что недопустимо.)

Короче говоря, пространство и время не реальности, существующие сами по себе, а феномены, вытекающие из существования дру-

Готфрид Вильгельм Лейбниц 39 1

гих реальностей. Вот самое лаконичное определение, даваемое Лейбницем: «Пространство представляет собой порядок размещения тел, посредством чего они, сосуществуя, обретают определенное местоположение относительно друг друга; таким же образом и время — аналогичный порядок, относящийся к последовательности тел. Но если бы не было живых созданий, пространство и время остались бы как идеи Бога».

Этот этап важен в дискуссии вокруг феноменальной природы пространства и времени для понимания последующей «революции», совершенной Кантом в данной области.

3. Если дело обстоит таким образом, то разработанные механикой законы теряют характер математических, т. е. логически непреложных истин, и приобретают характер «законов соответствия», т. е. законов, основанных на правиле выбора лучшего варианта, по которому Бог сотворил мир и все вещи в нем. Это — еще один удар по механицизму, освобождающий место для лучшей теории — «финализма». Лейбниц пишет в «Началах природы и благодати». «Высочайшая мудрость Бога помогла выбрать, в частности, наиболее подходящие и соответствующие абстрактным или метафизическим основаниям законы движения. По этим законам всегда сохраняется одно и то же количество общей и абсолютной силы, или действия, одно и то же количество относительной силы, или противодействия, наконец, одно и то же количество направляющей силы. Кроме того, действие всегда равно противодействию, и полный эффект действия всегда равен его полной причине. Удивительно, но, принимая в расчет только действующие, или материальные, причины, невозможно правильно понять законы движения, открытые в наше время, причем часть их найдена мною. Я обнаружил, что необходимо прибегнуть к конечным причинам, не зависящим от принципа необходимости (как это происходит с логическими, арифметическими и геометрическими истинами), они зависят от принципа соответствия, т. е. мудрого выбора. Это одно из самых убедительных и явных доказательств существования Бога для тех, кто может углубляться в подобные вопросы».

4. Картезианское видение мира и живых тел с механистических позиций отвергнут. Мир в своей совокупности действительно напоминает «огромный механизм», и механизмами являются, равным образом, все отдельные организмы вплоть до мельчайших частей; но механизм вселенной, как и механизмы-детали, реализуют Божественную волю, выполняя «конечную цель», намеченную Богом путем «вы-

392 Метафизические построения

бора лучшего варианта». Таким образом, на смену механицизму пришел высший «финализм».

Разъяснение из «Монадологии»: «Так, органическое тело каждого живого существа представляет собой что-то вроде Божественного механизма, или естественного автомата, бесконечно превосходящего любой искусственный автомат. Действительно, механизм, построенный с помощью человеческого искусства, не является сложным в каждой из своих частей: например, зубец латунного колеса состоит из частей или фрагментов, которые уже совсем не искусственные, в них нет больше ничего, что сохраняло бы характеристики машины, относящиеся к цели ее предполагаемого применения. Однако природные механизмы, т. е. живые тела, все же являются механизмами в своих мельчайших частях, и так — до бесконечности. В этом скрыта разница между природой и искусством, т. е. между Божественным искусством и нашим».

Основы монадологической метафизики

Нам уже известно, что, по Лейбницу, действительность состоит из «силовых центров», иными словами, из деятельных сил, метафизических и нематериальных точек, или атомов. «Силовые центры» представляют собой «простые неделимые субстанции», которые Лейбниц назвал «монадами» именно для того, чтобы указать на их простоту и неделимость, а «энтелехией» — для обозначения присущего внутреннему совершенства.

Все существующее является либо одной простой монадой, либо совокупностью монад. Одним словом, монады представляют собой «элементы всех вещей», поэтому, если мы сумеем познать природу монады, то равным образом познаем природу всего сущего в мире. Но здесь рождаются новые проблемы.

Природа монады

Какова природа монады? Или, лучше, если установлено, что монада — не материя, а «сила», то какова природа этой силы?

Монаду следует понимать в общих чертах по аналогии с нашей психической деятельностью. Монада абсолютно неделима и вместе

Готфрид Вильгельм Лейбниц 393

с тем обладает богатым и многообразным содержанием. Наш разум также един, но, одновременно с этим, богат и разнообразен по своему содержанию, состоящему из различных «представлений». Кроме того, наш разум переходит от одного представления к другому и от одного желания к другому, «стремится» к постоянному обновлению.

И все-таки основными видами деятельности монады являются: а) деятельность восприятия и представления и б) тенденция к последовательным восприятиям. Собственно, эти два вида деятельности и определяют различия монад:

«Монада сама по себе реально отличается от других только посредством внутренних качеств и действий, которые не могут быть ничем иным, как восприятиями (т. е. представлениями о сложном и простом или же о том, что является внешним) и стремлениями переходить от одного восприятия к другому: таковы принципы изменения. В действительности простота субстанции не исключает многообразия изменений, которые находятся вместе в той же простой субстанции и заключаются в разнообразии ее отношений с внешними вещами. Так, например, в точке, какой бы простой она ни казалась, находится бесчисленное множество углов, образованных пересекающимися линиями».

Вот один из наиболее деликатных моментов монадологии (и это хорошо понимает сам автор). Построение Лейбница рискует превратиться в нонсенс или пустую игру парадоксальных суждений. Когда Лейбниц говорит, что природа деятельности всех монад состоит в восприятии (или в представлении), он не имеет в виду восприятие (или представление), сопровождаемое сознанием или пониманием. Между простым и сознательным восприятиями — большая разница. Лейбниц старается подчеркнуть это даже лексически, называя сознательное восприятие психологическим термином *апперцепция*. Итак, *апперцепция* свойственна только особым монадам, т. е. относящимся к душе и разуму, поэтому можно сказать, что воспринимают все монады, но лишь некоторые, кроме восприятия, обладают еще и *апперцепцией*. Но даже в монадах, обладающих *апперцепцией*, количество бессознательных восприятий бесконечно больше числа осознанных апперцепций.

Лейбниц изобретателен, доказывая положения своего учения. Он приводит пример: мы сами, хотя и обладаем *апперцепцией* как разумные существа, во многих случаях воспринимаем без *апперцеп-*

394 Метафизические построения

ции, иными словами, не отдаем себе отчета в том, что именно перед глазами: «Часто мы испытываем состояние, при котором ничего не помним и воспринимаем неотчетливо, например когда находимся в обмороке или погружены в глубокий сон без сновидений. В таком состоянии душа не очень заметно отличается от простой монады, однако, поскольку подобное состояние длится недолго, душа освобождается и становится чем-то большим».

Еще более хитроумны замечания и умозаключения философа, изложенные в «Новых опытах о человеческом разуме», где он говорит о мелких восприятиях (*petites perceptions*). Это «незаметные восприятия», т. е. неосознаваемые нами восприятия, которыми наполнена наша повседневная жизнь, чему можно привести множество примеров. Вот один из них, ставший известным: «Есть тысячи признаков, заставляющих считать, что в нас ежеминутно существует бесконечное множество восприятий, но без апперцепции и обдумывания, т. е. в душе происходят изменения, которых мы не замечаем, потому что впечатления либо слишком незначительны, либо очень тесно связаны друг с другом, либо многочисленны, вследствие чего удается различать их только частично. Несмотря на это, впечатления беспрестанно заставляют ощущать их действие и даже чувствовать растерянность от их множества. Таким образом, мы не обращаем внимания на движение мельницы, шум воды, если проводим некоторое время поблизости и привыкаем к ним. Не потому, что это движение не затрагивает наших органов чувств и не вызывает никакого отклика в душе благодаря гармонии души и тела, а вследствие того, что лишённые новизны впечатления, находящиеся в душе и теле, недостаточно сильны, чтобы вновь привлечь наше внимание и нашу память. В самом деле, всякое внимание требует памяти и часто, когда мы не предупреждены, что надо обратить внимание на одно из наших сиюминутных восприятий, мы пропускаем его, не только о нем не задумавшись, но даже не заметив. Однако если кто-нибудь вдруг

предупредит нас и обратит наше внимание на некое явление, допустим, шум, то мы его заметим и вспомним сразу после предупреждения, что уже слышали этот шум. Так, если мы не сразу замечаем какие-либо свои восприятия, то *анперцепции* от них образуются только по истечении некоторого времени (хотя и очень короткого) после предупреждения. Чтобы лучше судить о мелких восприятиях, которые нам трудно различать в общей массе (восприятий), я привык пользоваться примером звучания морского прибора, всегда производящего впечатление на проходящих к берегу людей. Чтобы понять

Готфрид Вильгельм Лейбниц .395

это звучание, необходимо воспринять его составные части, т. е. шум и плеск каждой отдельной волны, несмотря на то, что любой из этих звуков можно узнать только в скоплении звуков всех других волн, т. е. в общем звучании, а если только одна волна производит шум, то звук невозможно заметить. Поэтому нужно, чтобы человек был хоть немного взволнован движением каждой отдельной волны, чтобы имелось какое-то восприятие каждого из этих звуков, какими бы легкими они ни оказались, в противном случае не помогут даже сто тысяч волн.

Никто никогда не спит так глубоко, чтобы не почувствовать неясного и слабого ощущения; и мы никогда не проснемся от самого сильного шума в мире, если прежде не получим восприятия его начала, каким бы незначительным оно ни было. Равным образом веревка, никогда не порвется даже от очень большого усилия, если она не будет натянута и напряжена хотя бы минимальным усилием. Следовательно, эти мелкие восприятия по своим последствиям имеют большее значение, чем можно полагать. Именно они образуют это «неизвестное», т. е. ощущения, вкус, образы свойств, чувства, ясные в своей совокупности; но неясные по отдельности, они формируют впечатления, производимые на нас предметами извне и заключающими в себе бесконечность, — любое существо связано со всей остальной вселенной».

Возвращаясь к утверждению Лейбница о том, что всякой монаде свойственно восприятие, можно сказать, что всякой монаде свойственно быть *expressio multoum in uno* (выражением многого в едином), где *expressio* обладает разными уровнями и только на самом высоком достигает сознания.

Каждая монада представляет вселенную

Решение первой и основной проблемы, касающейся природы монады, немедленно выдвигает второй, не менее важный вопрос: что воспринимает и представляет каждая монада? Ответ Лейбница четок. Каждая монада представляет все остальные, иными словами, вселенную целиком. «Каждая субстанция с точностью выражает сущность всех остальных в силу существующих между ними связей», сотворенная монада представляет всю вселенную как целокупность.

Вот два отрывка с примерами, первый — из «Рассуждения о метафизике»: «Всякая субстанция — как целый мир, как живое

396 Метафизические построения

зеркало Бога или же всей вселенной, она отражает ее (вселенную) по-своему, особо, так же как один и тот же город представляется по-разному в зависимости от местонахождения наблюдающего. Поэтому мы можем сказать, что вселенная умножается во столько раз, сколько существует субстанций, а Божья слава умножается с ней наравне, пропорционально различным представлениям о Его творениях. <...> Можно сказать, что всякая субстанция каким-либо образом несет в себе особенности бесконечной мудрости и всемогущества Бога, подражая Ему по мере своих возможностей: она отражает, хотя и смутно, все происходящее во вселенной, прошлое, настоящее и будущее, а также все, имеющее определенное сходство с восприятием или бесконечным познанием. Поскольку все другие субстанции отражают, в свою очередь, эту субстанцию и приспособляются к ней, можно сделать вывод, что она распространяет свою силу на все остальные субстанции по аналогии с всемогущим Творцом».

В следующей цитате из «Монадологии» Лейбниц уточняет: «Впрочем, в том, что я сказал, видны априорные основания, почему не может быть иначе: Бог, приводя в порядок целое, заботится о каждой части, о каждой монаде, а представляющую природу монады ничто не может ограничить так, чтобы она представляла лишь одну часть вещей; смутно она представляет детали всей вселенной, а отчетливо — только небольшую часть того что наиболее близко к каждой монаде или превосходит ее по размерам; в противном случае любая монада была бы Божеством. Значит, монады ограничены не предметом, а способом познания предмета. Все монады смутно относятся к бесконечному, ко всему, но они ограничены и различаются между собой восприятиями». Это то, что греки называли «заговором всех вещей», а философы Возрождения обозначили выражением *omnia ubique* (все везде), иными словами, присутствие и отражение всех вещей в каждой из них.

Следовательно, можно сказать, что учение Лейбница, согласно которому всякая монада представляет все остальные, является новым вариантом классической доктрины «все во всем», впервые изложенной греческими естествоиспытателями и медиками, а затем дополненной и разработанной с метафизических позиций античными неоплатониками и учеными Возрождения. Кроме того, выясняется, что античное учение о человеке как микрокосме теперь распространилось на субстанции: всякая монада есть микрокосм.

Готфрид Вильгельм Лейбниц 397

По Лейбницу, если любая монада стала «постоянным живым зеркалом вселенной», зеркалом всех событий вселенной, достаточно проницательный пылкий ум, может распознать в мельчайшей монаде все, что произошло, происходит и произойдет в будущем, сможет увидеть то, что отдалено во времени и

пространстве, полную историю вселенной. В душе каждого из нас (как во всякой монаде) представлена единая «связь вселенной», но только в неопределенном будущем станет возможным объединение того, что пока от нас сокрыто.

Смысл этой концепции Лейбниц передал выразительной формулировкой: «Настоящее всегда несет в себе зародыш будущего». В каждом мгновении присутствует совокупность времен и событий во времени, в хронологическом срезе.

Принцип тождества неразличимых

Из всего вышеизложенного вытекает третья проблема: если все монады представляют всю вселенную, как же они различаются между собой? Сам вопрос частично подсказывает ответ, его надо лишь дополнить. Каждая монада представляет всю вселенную, но с разным (большим или меньшим) уровнем различения восприятий и под разными углами рассмотрения, и именно тип перспективы делает каждую монаду не схожей с другими.

По Лейбницу, разнообразие перспектив в представлениях настолько велико, что различные вещи не только отличаются друг от друга по видам, но даже в пределах одного и того же вида не существует хотя бы двух вещей, абсолютно одинаковых при сравнении. «Точно известно, что, несмотря на принадлежность к одному и тому же виду, два листа, два яйца, два тела никогда не бывают совершенно сходными, и бесчисленное множество разновидностей, которые не могут быть включены в существующее понятие, определяются как другие особи, но не другие виды. Удивительно, что Высшая мудрость нашла средство с помощью субстанций бесчисленными способами разнообразить один и тот же мир в одно и то же время; поэтому мир, уже обладав бесконечным многообразием в себе и будучи многообразным и по-разному выраженным посредством бесконечного числа различных представлений, продолжает получать бесчисленное их множество...»

398 Метафизические построения

Все, что говорит Лейбниц в примерах, относящихся к листьям, яйцам, телам, и в ранее цитировавшемся примере о каплях воды, представляющих собой совокупности монад, точно подходит для каждой отдельной монады.

Отсюда Лейбниц выводит принцип «тождества неразличимых», согласно которому не существует двух неразличимых субстанций (иначе говоря, абсолютно не дифференцированных, а следовательно, тождественных), или, другими словами, если допустить, что могут существовать две неразличимые субстанции, то они неизбежно совпадут и станут единой тождественной субстанцией. По мнению Лейбница, этот принцип крайне важен и способен изменить «положение метафизики» (вместе с принципом достаточного основания, о котором мы поговорим ниже). Таким образом, философия Лейбница, во-первых, представляет новый способ объяснения индивидуальности каждой субстанции, во-вторых, дает обоснование бесконечного разнообразия субстанций и гармонии вселенной.

1. Касательно первого принципа Лейбниц говорит: «Принцип индивидуализации относительно особой сводится к принципу различения. <...> Если бы две особи были во всем одинаковы и равны — одним словом, неразличимы между собой, не было бы и принципа индивидуализации и, осмелюсь сказать, в этих условиях не было бы никакого индивидуального различения и отличия особой».

2. Второй принцип допускает чрезвычайное богатство действительности. Если даже две монады, какими бы скромными и малыми они ни были, не тождественны, тогда вселенная не только в своей совокупности, но и в мельчайших простых элементах даст бесконечную дифференциацию, что означает бесконечное многообразие, безграничное богатство: величайшее из возможных.

И, наконец, следует подчеркнуть, что различные ракурсы, в которых монады представляют вселенную и разный уровень познания, позволяют Лейбницу установить иерархию монад. На самой низкой ступени находятся монады, у которых ни одно восприятие не достигает уровня апперцепции; за ними следуют монады с повышающимися уровнями восприятия, доходящими до памяти на верхних уровнях и разума — на самых высоких. В Боге все представления на уровне абсолютной ясности и осознанности, поэтому Бог совершенным образом видит все во всем.

Готфрид Вильгельм Лейбниц 399

Закон непрерывности и его метафизическое значение

Лейбниц всегда особо выделял закон непрерывности. Вот что он пишет в «Новых опытах»: «Ничего не происходит одним махом, и одним из моих наиболее проверенных принципов является убеждение, что природа никогда не делает скачков; когда я говорил о нем впервые в *Nouvelles de la Republique des Lettres* («Новости республики ученых»), то назвал этот принцип законом непрерывности, его значение в физике очень велико. Он устанавливает, что переход от малого к большому и от большого к малому всегда совершается через промежуточные величины как по отношению к степеням, так и по отношению к частям, и движение никогда не берет начало непосредственно из состояния покоя, а возвращение к состоянию покоя возможно не иначе как через меньшее движение, подобно тому как никогда нельзя пройти некоторого пути или длины, не пройдя предварительно меньшей длины...»

Этот закон имеет ценность не только для физики, но и для геометрии (между параболой и эллипсом целый ряд бесконечно малых разностей, следующих друг за другом по градации, аналогично случаю перехода от движения к покою), и для метафизики: между субстанцией и субстанцией (так же, как между

состоянием и состоянием) бесконечно малые разности с совершенной непрерывностью переходят одна в другую.

Закон непрерывности дополнителен закону тождества неразличимых: Закон непрерывности устанавливает, что в ряду сотворенных вещей любая возможная позиция может быть занята, тогда как принцип тождества неразличимых устанавливает, что любая возможная позиция занята только один раз.

Монады и строение вселенной

Единая простая первичная монада, последнее основание вещей — Бог. Все остальные монады произведены или сотворены Богом: «Они возникают из бесперывных эманаций Божества». Этот термин неоплатонизма применен здесь Лейбницем, чтобы отразить сотворение из ничего.

Кроме того, единожды сотворенные, монады не могут умереть: они могли бы погибнуть, только уничтоженные сотворившим их Богом. «Субстанция не может возникнуть иначе как сотворенная, а погибнуть — путем уничтожения. Одну субстанцию нельзя разделить

400 Метафизические построения

на две, а из двух субстанций нельзя сделать одну, так что число субстанций естественным путем не увеличивается и не уменьшается.»

Монады включают элементы всех вещей. Как следует понимать это утверждение в контексте учения Лейбница? Ошибочно предполагать, что монады размещены в каком-либо пространстве (например, как атомы Демокрита) и могут механически и физически скапливаться в определенном месте пространства. Ведь они не могут быть ни физическими точками (так как физическая точка делима), ни геометрическими (так как геометрическая точка, будучи неделимой, все же находится в пространстве). Пространство — феномен, образованный из монад, следовательно, не является исходным началом сущего; поэтому монады — «метафизические точки», или центры деятельной силы.

Итак, из этих метафизических субстанций Лейбниц выводит целую вселенную, в частности, разъясняя следующие важнейшие пункты: 1) каким образом зарождается материя из нематериальных монад, как образуется телесность монады, которая сама по себе не является телом; 2) как из простой монады образуются животные; 3) как и почему, учитывая принцип непрерывности (согласно которому природа не делает скачков), разнятся души.

Посмотрим, как Лейбниц ищет и находит решения каждой из этих проблем, от чего зависит вразумительность всей его системы.

Объяснение материальности и телесности монад

Монада как исходное начало сущего является началом силы и способности действия. Но активность самостоятельна только у Бога. У всех остальных монад способность к действию ограничена, т. е. несовершенна: причина — в «материальности» монады. Значит, именно «первоматерия» монад препятствует им быть самостоятельными в действиях. Даже сам Бог своим абсолютным могуществом не смог бы отобрать у монады первоматерию в вышеизложенном смысле. Можно также добавить, что «первоматерия» монады состоит в смутных восприятиях — в это источник ее пассивности.

Очевидно, что первоматерия, понимаемая в этом новом смысле (т. е. в качестве неясной сущности каждой монады, ограничивающей ее восприимчивость), становится чем-то совершенно новым: масса, непроницаемость и протяженность, вначале считавшиеся ее определяющими характеристиками, теперь становятся «следствием»,

Готфрид Вильгельм Лейбниц 40 1

«проявлением». Неясность восприятию монады проявляется в виде массы, непроницаемости, протяженности.

Телесность и протяженность (называемые Лейбницем также «вторичной материей») и вообще все вещи представляют собой «агрегаты монад». Однако следует обратить внимание на то, что телесность понимается не в онтологическом значении, как реальность для себя, а представляется феноменом, основа которого заключена в монадах. Телесность — «хорошо обоснованный феномен», так охарактеризованы и время, и пространство.

Объяснение строения живых организмов

По Лейбницу, всякая телесная субстанция вообще не является простым скоплением монад, а агрегатом, унифицированным одной высшей монадой как доминирующей энтелехией. В животных доминирующая энтелехия — душа в классическом смысле, у человека же доминирующая монада — духовное начало, умственные способности.

Телесность у Лейбница виталистически окрашена, каждая монада — живая. Ввиду того что монады бесчисленны (их количество превышает любое мыслимое число), можно предположить, что в каждом скопении есть целый ряд уменьшающихся по градации других агрегатов, которые повторяют все характеристики более крупных, но в уменьшенном масштабе. Это напоминает бег в бесконечность в постоянно уменьшающейся перспективе. Во всякой мельчайшей части материи есть мир творений, живых существ, животных, энтелехий, жизненных начал (подразумевается вторичная материя, или телесность).

Каждый фрагмент материи может символизировать сад с цветущими растениями или полный рыбы пруд. Но каждая ветвь растений, каждый орган животного, любая капля представляют собой еще один, подобный им, сад или пруд. И несмотря на то, что земля и воздух в саду между растениями или вода в пруду, где плавают рыбы — уже не растения и не рыбы, тем не менее они содержат их в себе, хотя и в настолько мелкой форме, что мы этого не замечаем.

«Во вселенной нет ничего необработанного, бесплодного, мертвого, как нет хаоса и беспорядка, — они нам только кажутся; ведь если смотреть издали на пруд, то видно только неясное движение плавающих в нем рыб. Всякое живое тело обладает доминирующей

402 Метафизические построения

энтелехий, образующей душу животных (жизненное начало); однако члены живого тела полны других живых существ, растений, животных, каждое из которых, в свою очередь, обладает собственной доминирующей энтелехией, или жизненным началом».

В заключительной части своей смелой теории Лейбниц делает следующие выводы: «Относительно телесных субстанций я считаю, что масса (если под ней рассматривать только делимое) является чистым феноменом; всякая субстанция обладает истинной целостностью в строго метафизическом смысле; что она неделима, нетленна и способна к размножению; что всякая материя должна быть полна духовных или, по меньшей мере, живых субстанций; что рождение и распад представляют собой видоизменения от меньшего к большему и наоборот, что нет такой частицы материи, которая бы не содержала бесчисленного множества скопившихся в ней органических созданий. Творения Бога бесконечно более прекрасны, многочисленны, велики и лучше упорядочены, чем мы обычно считаем, и главным для этих мельчайших частей является механизм или организация, т. е. порядок. Поэтому нет другой гипотезы, которая показала бы мудрость Творца лучше, чем наша, идея субстанции как зеркале вселенной, где ничто не остается пустым, бесплодным, необработанным и неусовершенствованным».

Эта концепция Лейбница приводит к трем важным выводам.

Во-первых, нельзя говорить ни об абсолютном рождении, ни об абсолютной смерти. То, что мы называем «рождением», «размножением», есть прирост и развитие, тогда как явление, называемое нами «смертью», есть снижение и регресс.

Лейбниц отмечал, что античный автор книги «О диете», приписываемой Гиппократу, частично предугадал правду, когда утверждал: живые существа не рождаются и не умирают, и то, что называется рождением и смертью, в действительности есть появление и исчезновение. Позднее эту точку зрения разделяли Парменид и Мелисс, как пишет Аристотель; античные философы мыслили гораздо глубже, чем мы полагаем.

Во-вторых, следует говорить не об эпигенезе, т. е. размножении животных, а о преформации. В половых клетках уже имеются все части и органы будущего организма, и развитие состоит лишь в развертывании уже существующих зачатков.

В-третьих, следует говорить об определенной неразрушимости живого (в корне отличающейся от личного человеческого бессмертия):

Готфрид Вильгельм Лейбниц 403

«Еще можно сказать, что не только душа (зеркало вечной вселенной) неразрушима, но неразруσιμο также само живое существо, несмотря на то, что его организм частично умирает, покидая или сбрасывая органическую оболочку».

Отличие духовных монад от остальных

Мы подошли к последней из круга рассматриваемых проблем: чем отличаются души, или мыслящие субстанции, от всех других монад? Еще в общих пояснениях начал монадологической метафизики мы отметили первое отличие: низшие монады обладают просто восприятием, в то время как высшие помимо восприятия обладают также *анперцепцией*. Однако *анперцепция* присуща как тупым, так и умным животным: первые ощущают, чувствуют, а вторые думают и познают причины. Но Лейбниц не довольствуется этим отличием и предъявляет второе, весьма важное: низшие монады представляют скорее мир, чем Бога, тогда как мыслящие субстанции представляют в большей мере Бога, чем мир.

В одном из писем к Арно Лейбниц скрупулезно подводит итог своим исследованиям: «Относительно духовных, или мыслящих субстанций, способных познать Бога и открыть вечные истины, я считаю, что Бог управляет ими иначе, чем остальными субстанциями. Если формы субстанций действительно отражают всю вселенную, то можно сказать, что грубые субстанции отражают скорее мир, чем Бога, тогда как духовные субстанции отражают в большей мере Бога, чем мир. Поэтому Бог управляет грубыми субстанциями согласно материальным законам силы и передачи движения, а духовными — по духовным законам справедливости, которые недоступны остальным субстанциям. На этом основании сырые субстанции можно назвать материальными, по отношению к ним Бог ведет себя как рабочий или механик, тогда как с духовными субстанциями Бог выполняет обязанности господина или законодателя, намного превосходящие уровень первых. И если по отношению к материальным субстанциям Он — их творец, то по отношению к духовным играет другую роль, в которой Его воспринимают наделенным волей и моральными качествами. Как один из нас, будучи главой общества, Он устанавливает общественные связи. Это общество, или республика духовных субстанций под властью высшего Монарха является самой благородной частью вселенной, состоящей из множества маленьких богов под началом великого Бога. Действительно, можно

404 Метафизические построения

сказать, что сотворенные духовные субстанции, души отличаются от Бога только тем, чем меньше отличаются от большего, а конечное — от бесконечного. Можно воистину утверждать, что вся вселенная создана только для того, чтобы содействовать счастью и умножение красоты Града Божьего. Все устроено таким образом, что законы силы, т. е. чисто материальные законы содействуют во всей вселенной исполнению законов справедливости и любви, и ничто не может повредить душам, находящимся в руках Бога, и все должно вести к большему благу тех, кто его любит. Поэтому души должны сохранять свою индивидуальность и моральные качества: чтобы Град Божий не потерял ни одного человека, нужно, чтобы люди особо берегли нечто вроде воспоминания того, кем они являются. От этого зависят их страдания и кары; нужно, чтобы люди избегали вселенских переворотов, делающих их неузнаваемыми для самих себя. С другой стороны, достаточно, чтобы грубые субстанции оставили неизменным индивида в строго метафизическом смысле. Как лишенные сознания или способности мыслить они подвержены всем мыслимым изменениям».

Предустановленная гармония

Основное свойство монад (в свете которого становится понятной вся система Лейбница) отражено в следующем суждении из «Монадологии»: «У монад нет окон, через которые что-либо может войти или выйти». Это означает, что каждая монада — замкнутый в самом себе мир, невосприимчивый к каким-либо побуждениям или влияниям извне. Иными словами, ни одна монада не может оказать физического влияния на внутреннее бытие другой, и никакая монада не испытывает воздействия другой.

Это самый щекотливый пункт монадологии — что не преминули отметить комментаторы — противоречие, ставшее источником целого ряда апорий. Все же хотелось бы напомнить, что теория изолированных субстанций, тщательно разработанная Декартом и в дальнейшем окказионалистами, особенно Спинозой, укоренилась в сознании многих.

У Лейбница этот вопрос максимально усложняется по очень простой причине. После устранения дуализма *res cogitans* и *res extensa* Лейбниц не снял проблему влияния одной субстанции на другую, а **Готфрид Вильгельм Лейбниц 405**

невольно удвоил ее. С одной стороны, введя бесконечное число монад в качестве самостоятельных силовых центров (бесчисленное множество изолированных центров), он должен был объяснить, каковы отношения между ними, а с другой стороны, определив, что тела как агрегаты простых монад управляемы монадой-гегемоном (у животных гегемон — душа), он должен был еще разъяснить связь души и тела (не только человека, но и всех тел, ибо, согласно его собственной теории, в конечном счете все тела являются живыми, а значит, одушевленными).

В результате напряженных исследований Лейбниц нашел для обеих проблем одно и то же, в высшей степени остроумное решение. Оно получило название (с 1696 г.) «системы предустановленной гармонии», что стало ее своеобразной эмблемой. Что представляет собой «предустановленная гармония»? Для объяснения связи и согласованности монад вообще, и в особенности духовной и монадой материальной, существует три возможных допущения:

- допустить взаимодействие монад;
- обратиться за помощью к Богу, попросив его вмешиваться во всех необходимых случаях, поскольку Он — Творец монад;
- допустить, что извлекаемое из каждой монады идеально соответствует тому, что достают из себя все остальные. Создаваемая в результате совершенная гармония — часть их собственной природы, задуманной Творцом.

Лейбниц использовал популярный пример двух маятниковых часов (напомним, что маятник был открытием века). По условиям, совершенная синхронность работы двух маятниковых часов могла иметь место в трех случаях:

- построить их таким образом, чтобы первые часы воздействовали на вторые;
- поручить часовщику непрерывно приводить их в соответствие;
- предварительно сконструировать настолько совершенную пару часов, чтобы они самостоятельно всегда могли показать одинаковое время.

Первое решение кажется Лейбницу банальным и тривиальным, поэтому он его отвергает (равно как и современная ему философия рационализма). Второе является решением в духе окказионализма, непрерывно предполагающим чудо, при внимательном анализе оно

406 Метафизические построения

оказывается противным и Божественной мудрости, и порядку вещей. Третий путь — это выбор «предустановленной гармонии».

Вот цитата, иллюстрирующая ход размышлений Лейбница по данному вопросу: «Я объяснил согласованность души и тела примером синхронного движения двух маятников часов различной конструкции в момент, когда показывают одинаковое время. Это могло произойти тремя способами: 1) согласовать их таким образом, чтобы они непременно качались синхронно; 2) поручить кому-нибудь регулировать их движения, делая их синхронными; 3) построить новые часы, настолько добротные и точные, чтобы они могли идти строго параллельно благодаря своей конструкции. Без сомнения, последний способ — наилучший».

В одном из писем, обобщая собственное решение и формулируя его почти как аксиому, Лейбниц

пишет: «Не думаю, что возможно существование системы, в которой монады воздействуют одна на другую, потому что не могу найти приемлемого способа объяснения; кроме того, следует добавить, что воздействие представляется излишним: в самом деле, зачем одна монада должна отдавать другой то, что у второй уже есть? Именно такова природа субстанции: настоящее всегда скрывает в своих недрах будущее, по одному лишь элементу можно понять целое».

Присутствие «всего во всем» в качестве одного из основоположений монадологической метафизики (уже изложенное выше) указывает на смысл учения Лейбница, скрытый за внешней парадоксальностью. Пораженный этой парадоксальной концепцией, Пьер Бейль в своем знаменитом «Словаре» привел провокационный пример «предустановленной гармонии». Предположим, что какая-то собака с удовольствием поедает пищу, испытывая при этом наслаждение, но вдруг кто-то ударяет ее палкой, и собака, естественно, от ощущения удовольствия переходит к чувству боли. Как это объяснить, не обращаясь к системе «окказиональных причин»?

Ответ Лейбница заключается в следующем: взаимосвязь упомянутых обстоятельств объяснима при допущении, гармонично предустановленной природой согласованности. Если монада представляет вселенную с собственной точки зрения, а всякая душа представляет вселенную относительно своего собственного тела, не составит труда предположить, что собачья душа с начала до конца представила все события ее жизни, включая удар палкой (и последовавшую за ним боль в виде «мелких, т. е. неотчетливых восприятий»), и в оп-

Готфрид Вильгельм Лейбниц 407

ределенный момент благодаря внутреннему развитию восприятия становятся отчетливыми и ясными. Моменту, когда восприятия становятся отчетливыми (от удара палкой и связанной с ним боли у собаки), точно соответствует поступок человека, ударившего собаку палкой. И хотя человек, бьющий собаку, действительно существует, ни человек, ни палка не воздействуют на душу собаки. Как в случае с синхронизированными часами: одни не влияют на другие. Собака не связывает боль с обидчиком.

Значит, предустановленная гармония гарантирует идеальное соответствие представлений разных монад, т. е. их истинность и реальность. Представляемый монадами мир не частный мир снов — это объективный мир.

Монады, «не имея ни дверей, ни окон», обладают представлениями, в точности соответствующими тому, что находится по ту сторону «окон и дверей», ибо, создавая, Бог одновременно их взаимосогласовал. Причем основанием согласованности каждой со всеми остальными является собственная природа монад. Связующей нитью субстанций выступает Бог, и именно благодаря Его участию явления одной монады согласуются с феноменами другой, а наши восприятия — объективны. Всякая душа образует целый самодостаточный мир.

Об этой теории много писали, комментируя ее религиозные аспекты (особенно протестантские), тематику непередаваемости внутреннего духовного опыта человека и вопросом об одиночестве души перед Богом; вспомним теорию Плотина о душе, одинокой по отношению к Абсолюту; уже у него встречаются интересные мысли, которые могли послужить основой доктрины, развернутой Лейбницем.

Ничего бы не изменилось, если бы существовали только душа и Бог. Этот парадокс Лейбница помогает лучше понять теорию «предустановленной гармонии», в действительности подразумевает диаметрально противоположное (так же, как в случае возражений Бейлю). «Я высказался так с одним намерением (поскольку это совершенно не соответствует порядку вещей) — сделать мою мысль более понятной. Бог действительно сотворил душу, чтобы она была согласна со всем, находящимся вне ее; больше того, она должна соотноситься с теми впечатлениями, которые производят вещи на ее органическое тело. Если бы в теле были другие движения, кроме тех, которые обычно сопутствуют ощущениям голода и жажды, душа

408 Метафизические построения

не имела бы этих чувств. Несомненно, если бы Бог решил разрушить все, сохранив только душу с ее аффектами и модификациями, Он сумел бы создать для души условия, как если бы телесное сохранилось; хотя в подобном случае речь идет о грезах. Творец пожелал, чтобы душа и вещи вне ее были согласованы между собой, и ясно, что предустановленная гармония разрушит вышеупомянутую фикцию, оправданную с точки зрения метафизики, но не согласующуюся с фактами и их причинами».

Бог и лучший из возможных миров

В системе, созданной Лейбницем, Бог играет роль абсолютного центра. Поэтому неудивительны старания философа предоставить многочисленные доказательства существования Бога. Самым известным из них является рассуждение из «Начал природы и благодати», которое мы процитируем.

«Почему существует нечто вместо ничто?» Это самый радикальный метафизический вопрос. Древним казалась достаточной менее острая форма: «Что такое бытие?» Однако после того, как западная метафизика обогатилась библейской теорией творения из ничего, вопрос изменился коренным образом: «Почему есть бытие?»

У Лейбница вопрос приобретает особенно острый характер еще и потому, что философ связывает его с «принципом достаточного основания», впервые разработанным и сформулированным им следующим образом. Ничто не происходит без достаточного основания»: в бесконечной цепи явлений всегда есть основание, почему данное явление совершается так, а не иначе.

В свете этого принципа вопрос о бытии, очевидно, уже должен стать более точным: а) почему

существует что-то, а не ничто?; б) почему существует именно так, а не иначе?

Ответ Лейбница на первый вопрос заключается в том, что основание, объясняющее бытие, не может находиться в ряду случайного, ибо случайное всегда нуждается для определения в другом основании. «Значит, достаточное основание, которое в свою очередь не нуждалось бы в другом основании, должно находиться вне этого случайного ряда и заключаться в субстанции, которая составляет причину этого ряда. Либо есть необходимое существо, само в себе

Готфрид Вильгельм Лейбниц 409

носящее основание своего бытия, в противном случае нет вообще никакого достаточного основания, на котором можно было бы остановиться. Такая последняя причина вещей называется Богом».

Ответ на второй вариант вопроса найден. Вещи и явления таковы потому, что способ их бытия — наилучший из возможных способов существования. Вообще могло бы существовать множество миров (множество способов бытия), но создан только один. «Из высочайшего совершенства Бога следует, что при творении мира Он избрал план наилучший, соединяющий в себе величайшее многообразие с величайшим порядком. Наиболее экономичным образом распорядился Он местом, пространством, временем: при помощи наипростейших средств произвел наибольшие действия — наибольшее могущество, знание, счастье и наибольшую благодать в творениях, какая только доступна универсуму. Поскольку все возможности по мере своих совершенств стремятся к осуществлению, результатом всех этих стремлений должен стать наиболее совершенный мир, какой только возможен. Иначе сложно указать основания, почему вещи сотворены именно так, а не иначе.

По этому пункту системы Лейбница очень много споров.

Во-первых, возникает вопрос: свободен ли Бог в выборе мира или, наоборот, Он стоит перед необходимостью, не имея возможности выбрать лучший? По Лейбницу, речь не о метафизической необходимости, согласно которой любой другой выбор немислим из-за своей противоречивости, а следовательно, невозможен. В этом случае речь идет о моральной необходимости воплощения самого большого блага и максимального совершенства.

Во-вторых, если это лучший из возможных миров, то откуда берется зло?

Лейбниц выделяет в «Теодицее» (в подобном различии заметно влияние Августина) три типа зла: метафизическое, моральное и физическое. Метафизическое зло связано с конечностью смертных существ, а следовательно, их несовершенством. Моральное зло — это совершаемый человеком грех, когда он не выполняет целей, для которых предназначен. И причина такого зла не в Боге, а в человеке. Однако в общем плане сотворения выбор мира, в котором предусмотрено существование Адама, могущего грешить, должен рассматриваться в сравнении с другими возможными вариантами.

Относительно физического зла Лейбниц пишет: «Можно сказать, что Бог часто наказывает за какую-либо вину для достижения оп-

410 Метафизические построения

ределенной цели: например, предотвращение большего зла либо достижение большего блага. Наказание служит средством исправления или примером; зло зачастую помогает заставить больше любить благо, а иногда способствует усовершенствованию того, кто его терпит: так посеянное в почву зерно подвергается чему-то вроде разложения для того, чтобы прорасти. Этим прекрасным сравнением пользовался для примера сам Иисус Христос».

Грандиозная концепция составила основу лейбницианского оптимизма, ставшего предметом оживленных дискуссий на протяжении всего XVIII столетия.

Истины разума, истины факта и принцип достаточного основания

Бог есть необходимое бытие, — чтобы доказать это, Лейбниц вновь применяет онтологический аргумент, уже приводившийся в обновленном виде Декартом. Согласно этому доводу, совершенное должно существовать необходимым образом, иначе оно не было бы совершенным. Бог необходим, потому что в Нем совмещаются сущность и существование. По утверждению Лейбница, только Бог обладает этой прерогативой, иными словами, довольно возможности беспредельного совершенства, чтобы оно стало действительным. «Лишь Бог (или необходимое бытие) имеет привилегию, состоящую в том, что Он не может не существовать, даже если такое было бы возможным. И так как ничто не может препятствовать возможности того, что не влечет за собой каких-либо ограничений, отрицаний, а значит, и противоречий, то одного этого достаточно, чтобы *a priori* признать существование Бога».

Следовательно, Бог — единственно необходимое бытие, могущее быть, т. е. единственное существо, в котором совмещаются сущность и существование.

Однако Бог еще источник как сущностей, так и существований. Сущность выражает, «что собой представляет вещь», а существование выражает реально наличное бытие.

«Сущности» — это все мыслимое без противоречий, иными словами, «всевозможное» (возможное — именно то, что не включает в себе противоречия), а Божественный разум Лейбниц понимает как

Готфрид Вильгельм Лейбниц 411

«средоточие вечных истин и идей, от коих зависят истины». Следовательно, именно Божественный разум делает их возможными, придает им максимальную реальность, которая только может быть у «возможности».

Возможности бесконечны. Они могут организовываться в бесчисленные системы и миры; взятые по отдельности, они возможны, но все вместе несовместимы с остальными в том смысле, что воплощение

одного из них влечет за собой неосуществление другого (поскольку они являются взаимоисключающими).

Существование является реализацией и воплощением возможных сущностей. Следовательно, даже если Бог задумал бесчисленное множество миров, он тем не менее может воплотить только один. Все возможные миры стремятся к существованию, но только выбор Бога решает, который из них надо продвинуть к фактическому существованию.

В общей картине изложенного понятно различие между *истиной разума* и *истиной факта*, а также и разная природа принципов, лежащих в основе двух типов истины.

Истина разума представляются те, противоположное которым логически немислимо. Это совокупность истин, находящихся в разуме Бога и основанных, главным образом, на принципе тождества, законах непротиворечия и исключенного третьего. Особенностью истин этого рода является их всеобщность и необходимость; по Лейбницу, к логически необходимым истинам разума относятся основоположения логики, математики, а также правила добра и справедливости, поскольку они не зависят только от Божественной воли.

«Истины факта», в отличие от «истин разума», — это эмпирические, лишенные метафизической необходимости, т. е. «случайные» истины, противоположное им логически мыслимо. Например, то, что я сижу — истина факта, однако она не представляется необходимой, поскольку противоположное — я встаю — вовсе не невозможно. Следовательно, истин факта могло бы и не существовать; тем не менее, раз уж они есть, то имеют определенные основания для своего существования. Если для нахождения истин разума достаточно принципов аристотелевской логики (тождества, непротиворечия, исключенного третьего), то истины факта нуждаются еще и в принципе «достаточного основания», согласно которому всякое событие, происходящее фактически, имеет достаточное основание, чтобы оп-

412 Метафизические построения

ределить, почему оно случилось и почему произошло так, а не иначе. Человек часто лишен возможности найти достаточное основание для каждого отдельного факта, с этой целью он должен был бы восстановить бесконечный ряд частных фактов.

Именно по принципу достаточного основания сотворен мир; в Боге достаточное основание совпадает с выбором лучшего, с моральным долгом. (Лейбниц рассматривал «достаточное основание» как основной закон познания.)

Само предвидение и совершенное знание случайных истин не изменяют их случайной природы и не превращают их в истины разума. Истины разума основаны на логико-математической необходимости, тогда как истины факта связаны со свободным Божественным волеизъявлением.

Теория познания: виртуально врожденные идеи как новая форма «припоминания»

Наиболее крупным произведением Лейбница, наряду с «Теодицеей», стал «Новый опыт о человеческом разуме», в котором философ подробно разбирает и подвергает критике теорию Локка, отрицавшего любые врожденные идеи и уподоблявшего человеческое сознание чистой доске (*tabula rasa*). Тем не менее Лейбниц не встает на сторону приверженцев теории «врожденных идей» (например, картезианцев), а пытается идти средним путем. В результате он приходит к весьма оригинальному решению.

Старая схоластическая сентенция, берущая начало от Аристотеля и столь любезная эмпирикам, что даже стала их формулой, гласила: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* («Нет ничего в разуме, чего бы раньше не было в чувстве»). Лейбниц внес в нее существенную оговорку: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipit: nisi ipse intellectus* («Нет ничего в разуме, чего бы раньше не было в чувстве, кроме самого разума»). Это означает, что душа «врождена сама себе», что интеллект и его деятельность а *priori* предшествуют опыту. Эта идея позднее на новой основе обретет законченность в кантианской концепции трансцендентального.

Готфрид Вильгельм Лейбниц 413

Лейбниц считает, что душа содержит в себе «бытие, единство, тождество, причину, восприятие, рассуждение и множество других понятий, которые нельзя почерпнуть из чувств». Значит, Декарт был прав? Лейбниц полагает, что речь идет не столько о реальной форме врожденности, сколько о виртуальной. Идеи находятся в разуме в зародышевом состоянии, они «врождены», как наклонности, естественные природные способности.

Лейбниц так излагает новую концепцию врожденных идей: «Как можно отрицать то, что в нашем духе имеется много врожденного, мы, так сказать, даны самим себе и что в нас имеется бытие, единство, субстанция, изменение, действие, восприятие, продолжительность, удовольствия и тысяча других? Зачем удивляться, когда мы говорим, что эти идеи (и все связанное с ними) врождены, если множество предметов в виде образов постоянно присутствует непосредственно в нашем разуме (хотя по причине наших потребностей или из-за развлечений они не всегда осознаются)? Я воспользуюсь наглядным примером: возьмем глыбу мрамора с прожилками (он предпочтительнее, чем чистые дощечки, называемые философами *tabula rasa*). Итак, если бы душа имела сходство с чистой доской, то истины, находящиеся в нас, уподобились бы фигуре Геркулеса, которую надо высечь из глыбы мрамора, абсолютно безразличной к тому, какую из нее высекут статую. Однако, если бы на мраморе имелись

прожилки, повторяющие очертания, скорее, фигуры Геркулеса, чем кого-то другого, мрамор можно было бы считать предрасположенным, а статую Геркулеса — в каком-то смысле врожденной, несмотря на то, что пришлось бы изрядно потрудиться, чтобы обнаружить прожилки, а затем тщательно отколоть и убрать все мешающее. Именно в таком смысле идеи врождены нам подобно предрасположениям, привычкам или естественным наклонностям, а не подобно действиям».

Что касается другого аспекта, Лейбниц признает в качестве изначально врожденного принцип тождества (и связанные с ним остальные логические принципы), находящиеся в основе всех истин разума: «Все остальные истины — доказуемы».

Однако позднее, узаконив монаду как совокупность, он был вынужден допустить врожденность и истин факта, и вообще всех идей. Он решительно признал, что теория «припоминания» Платона обоснована — даже больше — потенциально душа знает все.

«В нашей душе всегда есть способность представлять себе какую-либо природу или любую форму; я считаю, что подобная способ-

414 Метафизические построения

ность нашей души отражать природу, форму или сущность вызвана именно идеей, находящейся в нас всегда, независимо от того, думаем мы или нет. Наша душа действительно выражает Бога, вселенную и сущности так же, как и все сущее. Это согласуется с моими принципами, так как ничто не входит в сознание извне естественным образом; и только в силу дурной привычки мы думаем, будто наша душа получает что-то вроде посланий через двери и окна. Все формы находятся в нашем разуме, мы имеем их в любой момент, потому что разум всегда отражает свои будущие мысли; а все то, о чем мозг думает смутно, никогда не обретет в мыслях ясной формы. Мы не сможем усвоить какую бы то ни было вещь, если у нас в разуме уже не возникали идеи о ней, как нельзя составить себе мнение о предмете, которого не видел: это очень хорошо выразил Платон в понятии *припоминание*; главное, чтобы его правильно поняли, очистили от заблуждений вроде *предшествования* и не воображали, что прежде душа уже должна была знать и отчетливо мыслить то, о чем думает и узнаёт в настоящее время.»

Человек и его судьба

Мы уже знаем, что в духовной сфере человек имеет привилегированное положение. Остается прояснить вопрос о свободе. Лейбниц старается занять промежуточную позицию между точкой зрения Спинозы, защитника необходимости, и классической концепцией свободы воли как выбора. Однако его выводы по большей части получились двусмысленными.

В «Теодицее» он утверждает, что существуют три условия свободы: а) понимание; б) спонтанность; в) случайность (возможность). Первое условие само по себе понятно, поскольку без понимания поступок уже, по определению, вне сферы свободы. Второе условие исключает любое внешнее принуждение или насилие над действующим лицом (следовательно, гарантирует, что поступок будет зависеть от внутренних мотиваций действующего лица). Третье условие исключает метафизическую необходимость (иными словами, возможность противоположного действия).

Свобода, которую Лейбниц предоставляет душе, заключается в том, чтобы зависеть только от себя самой, а не от чего-то другого: такая постановка вопроса не включает «возможность выбора». Сле-

Готфрид Вильгельм Лейбниц 415

довательно, свобода, по Лейбницу, просто совпадает со спонтанностью монады. Правда, у Лейбница встречаются неожиданные попытки отойти от такой трактовки, как, например, в утверждении, что мотивы действия нельзя уподоблять гилям на весах, поскольку побудительные причины определяются, главным образом, духом; здесь он пытается придать значение мотивировке. Однако в свете учения о монаде, строго связанной со всеми событиями, эти мысли по большей части обесцениваются.

Вопрос оказывается еще и в том, что монадология предписывает воспринимать человеческие поступки не только как предикаты, неизбежно включенные в субъект, но еще и как предусмотренные Богом *ab aeterno* (от века) события. Так что в подобных обстоятельствах свобода покажется абсолютно иллюзорной.

Если навечно предрешиено, что человек будет грешить, то каков смысл в этическом поведении? Лейбниц не смог дать метафизического ответа на этот вопрос. «Разве можно с уверенностью сказать, что мы целую вечность будем грешить? Попробуйте дать себе ответ. Поэтому, не думая о том, чего вы не можете знать, что не может пролить свет на ваши сомнения, действуйте согласно своему долгу, хорошо вам известно. Кто-нибудь может спросить, чем вызван тот факт, что определенный человек непременно совершает именно этот, а не другой вид греха? Ответ прост: в противном случае он не был бы этим человеком. От начала времен Бог видит, что вот из этого выйдет некий Иуда, потому что в идее или знании о нем у Бога уже есть будущий свободный поступок; остается, следовательно, один вопрос: почему Иуда-предатель, возможный в Божественной идее, мог существовать в действительности? Но на этот вопрос невозможно дать готовый ответ, если только осознать, что Бог счел полезным существование Иуды, невзирая на предусмотренный грех. Необходимо, чтобы зло во вселенной оплачивалось с лихвой: Бог воздаст большим благом, а, в конце концов, окажется, что существование этого грешника явится самым совершенным из всех возможных способов существования. Но не всегда можно объяснить удивительное попечение и выбор Творца, пока мы — странники на этой земле: достаточно принять это, не обсуждая».

Самым ценным и важным Лейбниц считает человека: дух стоит всего мира, потому что не только отражает, как остальные монады, весь мир, но и познает его сознательным образом, исследуя причины

вещей; кроме того, человеческий дух бессмертен в том смысле,

416 Метафизические построения

что не только находится в бытии, как остальные монады, но и сохраняет собственную индивидуальность.

Из духов состоит Град Божий, самая благородная часть вселенной. Бог как Творец всех монад дарует существам максимально возможное совершенство; как Монарх Своего Града — дарит максимально возможное блаженство. «Не следует сомневаться, что Бог все обустроил таким образом, чтобы духи не только могли жить всегда, но и сохранили навсегда свои моральные качества, дабы Его Град не потерял ни единого человека, так же как мир не теряет ни одной субстанции. Вследствие этого они всегда будут знать, кто они: иначе ни к чему ни награды, ни наказания, тогда как это составляет сущность Государства, особенно самого совершенного, в котором ничего не остается без внимания. Одним словом, так как Бог является одновременно самым справедливым и самым добрым из монархов и просит только доброй воли, искренней и серьезной, его подданные и желать не могут лучших условий: для того, чтобы сделать их совершенно счастливыми, Он просит лишь, чтобы Его любили».

Рай, высшее блаженство по Лейбницу, не следует воспринимать как покой, ибо блаженство и наслаждение никогда не может быть полностью и отлично осуществленным, поскольку Бог бесконечен. Поэтому судьба человека — в счастье, в «непрерывном движении вперед к новым уладам и новым совершенствам», а постоянно растущее познание и наслаждение в Боге бесконечны.

417

Часть 6. РАЗВИТИЕ ЭМПИРИЗМА

Я зажигаю свет разума...

Томас Гоббс

*Разум должен быть во всем нашим
последним судьей, проводником и
наставником.*

Джон Локк

*Мир без мышления — nec quid nec quantum nec quale (ничто, без количества,
без качества).*

Джорж Беркли

418

Глава 11. ТОМАС ГОББС: ТЕОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО АБСОЛЮТИЗМА

Жизнь и сочинения Гоббса

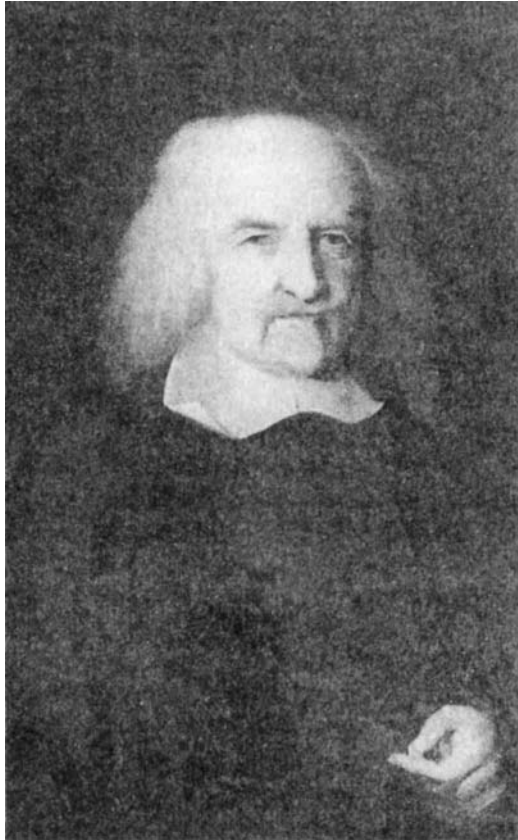
Томас Гоббс родился в 1588 г. в Мальмсбери в семье приходского священника. Его мать, напуганная известиями о прибытии «непобедимой армады» и ужасными слухами о жестокости испанцев, родила мальчика раньше срока. В своей «Автобиографии» Гоббс шутил, что вместе с ним мать родила его близнеца — страх. Однако в этой шутке есть доля истины: ужасы войны, обогравшей кровью целые страны, наложили отпечаток на психику философа и, вероятно, послужили толчком к созданию теории сильного абсолютизма.

Гоббс быстро выучил греческий и латинский языки и в четырнадцатилетнем возрасте отлично переводил с греческого на латинский «Медее» Еврипида. Любовь к классическим языкам осталась на всю жизнь: первой опубликованной работой Гоббса стал перевод «Пелопоннесской войны» Фукидида, а одной из последних — переводы поэм Гомера. Кроме того, многие сочинения Гоббса написаны на латинском языке, часто с выразительностью художественных произведений. Бэкон в последние годы жизни пользовался помощью Гоббса, чтобы перевести на латинский язык нескольких своих сочинений.

По окончании Оксфордского университета Гоббс с 1608 г. стал гувернером-компаньоном влиятельного лорда Кавендиша, графа Девонширского, с семьей которого был связан в течение долгого времени. Кроме того, он был наставником Карла Стюарта (будущего короля Карла II) в 1646 г., т. е. в период, когда королевский двор находился в изгнании в Париже, а в Лондоне правил захвативший власть и установивший диктатуру Кромвель.

После реставрации династии Стюартов Гоббс получил от короля Карла II пенсию и благодаря этому смог спокойно посвятить себя занятиям наукой. Однако последние годы жизни ученого были ом-

Томас Гоббс



рачены жесточайшими спорами и критикой его весьма смелого для той эпохи философского учения, гонениями со стороны крайних клерикалов и роялистов, а, главное, обвинениями в ереси и атеизме. Пришлось даже серьезно изучить раздел права, относящийся к обвинениям в ереси, чтобы защитить себя.

Гоббс умер в декабре 1679 г. на 92 году.

Большую часть своей долгой жизни Гоббс провел на континенте, в Европе, особенно в любимой им Франции. Первое путешествие в 1610 г. (с лордом Кавендишем), две длительные поездки в 1629 и 1634 г. Особенно важным оказалось третье путешествие, во время которого в Италии он лично познакомился с Галилеем (с которым состоял в переписке еще с первого путешествия), с Гассенди и Мерсенном во Франции, где его ввели в круг картезианцев. С 1640 по 1651 г. Гоббс жил в Париже.

Из творческого наследия философа фундаментальными являются работы «Возражения на «Метафизические размышления» Декарта» (*Objectiones ad Cartesii Meditationes*, 1641), трилогия философских сочинений: «О гражданине», (*De cive*, 1642), «О теле» (*De corpore*, 1655), «О человеке» (*De homine*, 1658) и, разумеется, известная работа «Левиафан» (*Leviatano*), опубликованная в 1651 г. на английском языке, а в 1670 г. — на латинском в Амстердаме (именно издание на латинском обеспечило Гоббсу широчайшую

420 Развитие эмпиризма

известность). Следует назвать также «О свободе и необходимости» (1654) и «Вопросы, касающиеся свободы, необходимости и случайности» (1656). Из числа последних сочинений Гоббса надо упомянуть о стихотворной версии истории церкви (*Historia ecclesiastica*), опубликованной в 1688 г. после смерти автора и автобиографию *Thomae Hobbesii vita*, изданную в год смерти философа.

Концепция философии и ее разделов

Фундаментальное знание классических языков помогло Гоббсу хорошо изучить поэзию и историю, но не античных философов. Он враждебно относился к Аристотелю, а к схоластическим доктринам (неадекватно трактованным в его эпоху) был просто нетерпим. Вместе с тем его увлекали «Начала» Евклида с их строгими дедуктивными построениями, которые Гоббс считал образцом для методов новой философии. В XVII в. среди всех наук на первый план выдвинулись механика и математика. Это наложило отпечаток на материализм Гоббса, считавшего геометрию образцом логического мышления, а механику Галилея — идеалом естествознания.

Заметное влияние оказали на Гоббса картезианский рационализм, проникнутый веяниями научной революции, и Бэкон — утилитаристской концепцией познания. Но самое сильное влияние оказали на него исследования Галилея: во многих работах Гоббса очевидно стремление стать Галилеем философии и, в частности, в области политической науки. Гоббс специально подчеркивал, что физика, понимаемая как наука о движении, берет свое начало в трудах Галилея. Политическая философия начинается с

работы Гоббса «О гражданине» (1642).

В «Посвящении» графу Девонширскому, предпосланном книге «О теле», в развернутой форме Гоббс дает обоснование новым духовным веяниям и провозглашает (как Декарт и Бэкон) начало новой эпохи, оставляющей за порогом античные и средневековые доктрины без права обжалования этого решения в течение долгого срока. Гоббс отмечает, в частности, следующие моменты: а) высокие заслуги Галилея; б) необходимость создать новую науку о государстве по образу и подобию галилеевской; в) бессодержательность и несостоятельность греческой философии; г) вредность смешения Библии с платоновской и, особенно, аристотелевской философией, которое

Томас Гоббс 421

Гоббс считает предательством по отношению к христианской вере; д) необходимость изгнать метафизического монстра (Гоббс напоминает о библейском чудище, принимавшем разное обличье у входа в ад) и разграничить философию и религию.

Цитируем страницу из работы Гоббса, представляющую один из самых значительных манифестов философии Нового времени: «Галилей первым открыл нам главные врата всей физики, а именно указал природу движения: поэтому, как мне кажется, только с него и следует начинать летоисчисление физики. [Следует обзор достижений медицины (принадлежащее английскому врачу Гарвею открытие кровообращения) и астрономии, вернее, физики человеческого тела и общей физики.] Следовательно, физика — новое явление. Но философия общества и государства (*Philosophia civilis*) является еще более новой, она не старше (и я бросаю вызов своим недоброжелателям и завистникам, дабы они увидели, сколь немногого добились), чем написанная мною книга «О гражданине». Но действительно ли это так? Разве среди древнегреческих философов не было таких, которые трактовали о физике и о государстве? Безусловно, среди них были люди, претендовавшие на это, о чем свидетельствует высмеивающий их Лукиан: о том же свидетельствует и история государств, из которых такие философы слишком часто изгонялись публичными эдиктами. Но это вовсе не значит, что такая философия существовала. В Древней Греции имела хождение фантастическая концепция, внешне похожая на философию (в сущности же, мошенническая и нечистоплотная), которую неосторожные люди принимали за философию, присоединяясь к тем или другим учителям, хотя и несогласным друг с другом. Таким учителям мудрости эти люди доверяли за высокую плату своих детей, хотя они не могли научить их ничему, кроме как вести споры, а также, пренебрегая законами, решать любой вопрос по собственному произволу.

В эти времена появились первые после апостолов учителя церкви; и когда в борьбе против язычников начали защищать христианскую веру с помощью естественного разума, то они и сами начали философствовать и смешивать с учениями Священного Писания некоторые воззрения языческих философов. Первоначально они переняли у Платона некоторые наименее опасные из его учений. Впоследствии же, заимствуя из «Физики» и «Метафизики» Аристотеля множество неудачных и неверных положений, они едва ли не предали крепость христианской веры, впуслав в нее врага. С этого времени место *theosebeia* (богопочитания) заняла схоластика, име-

422 Развитие эмпиризма

нуемая *theologia* (теологией); она шествовала, опираясь на здоровую ногу, какой является Священное Писание, и на больную, какой была та философия, которую апостол Павел назвал суетной, а мог бы назвать и пагубной.

Ибо эта философия возбудила в христианском мире бесчисленные споры о религии, которые привели к войнам. Эта философия подобна Эмпузе Афинского комедиографа (т. е. Аристофана). В Афинах ее считали ведьмой с меняющейся внешностью, причем одна ее нога была медной, а другая — ослиной. Как полагали, ее послала Геката, чтобы известить афинян о предстоящем несчастье.

Я думаю, что против этой Эмпузы нельзя придумать лучшего заклятья, чем научиться отделять религию, т. е. правила, согласно которым следует чтить Бога, и правила философии, т. е. учения частных людей. При этом истины религии должно доставлять Священное Писание, а философские учения — естественный разум и это, несомненно, так и произойдет, если я буду правильно и ясно трактовать основы только философии, как я и стараюсь делать. Так, в третьей, уже изданной и посвященной Вам части всякое — как духовное, так и светское правительство возведено мной к одной и той же высшей власти, причем я использовал наиболее прочные доводы и не вступал в противоречие со Словом Божиим. Теперь же, приведя в порядок и ясно изложив истинные основания физики, я приступаю к тому, чтобы отпугнуть и прогнать эту метафизическую Эмпузу не хулой, а с помощью дневного света».

В этих рассуждениях — вестник приближающейся эпохи Просвещения, особенно в финальной части: намек на изгнание «метафизической Эмпузы» не с помощью оружия, а лишь «светом» науки, т. е. просвещением разума. Эта тема поднимается также в «Обращении к читателю», где подчеркивается, что работы Гоббса — философия совсем иного рода, чем «метафизические кодексы»: она — плод «естественного человеческого разума».

Мы уже упоминали о влиянии, оказанном на Гоббса работами Бэкона. Повторяя бэконовское изречение «знание — сила», он уточняет, что философия максимально полезна, поскольку применением научных норм в морали и политике она может предотвратить гражданские войны и бедствия, следовательно, обеспечить мир.

«Мы лучше всего пойдем, насколько велика польза философии, особенно физики и геометрии, если наглядно представим себе, как она может содействовать благу человеческого рода, и сравним образ

Томас Гоббс 423

жизни тех народов, которые пользуются ею, с образом жизни тех, кто лишен ее благ. Своими величайшими успехами человеческий род обязан технике, т. е. искусству измерять тела и их движения, приводить в движение тяжести, воздвигать строения, плавать по морям, производить орудия для всякого употребления, вычислять движения небесных тел, пути звезд, календарь и чертить карту земного шара. Какую огромную пользу извлекают люди из этих наук, легче понять, чем сказать. Этими благами пользуются не только все европейские народы, но и большинство азиатских и некоторые из африканских народов! Народности Америки, равно как и племена, живущие поблизости от обоих полюсов, совершенно лишены этих благ. В чем причина этого? Разве первые более даровиты, чем последние? Разве не обладают все люди одной и той же духовной природой и одними и теми же духовными способностями? Что же имеют одни и не имеют другие? Только философию! Философия, таким образом, является причиной всех этих благ. *Пользу же философии морали (philosophia moralis) и философии государства (philosophia civilis) можно оценить не столько по тем выгодам, которые обеспечивает их знание, сколько по тому ущербу, который наносит их незнание.* Ибо корень всякого несчастья и всех зол, которые могут быть устранены человеческой изобретательностью, есть война, в особенности война гражданская. Последняя приносит с собой убийства, опустошения и всеобщее обнищание. Люди не хотят воевать, ибо воля человека всегда стремится к благу или по крайней мере к тому, что кажется благом; нельзя объяснить гражданскую войну и непониманием того, насколько вредны ее последствия, ибо кто же не понимает, что смерть и нищета — огромное зло. Гражданская война возможна только потому, что люди не знают причин войны и мира, ибо только очень немногие занимались исследованием тех обязанностей, выполнение которых обеспечивает упрочение и сохранение мира, т. е. исследованием истинных законов гражданского общества. Познание этих законов есть философия морали. Но почему же люди не изучили этой философии, если не потому, что до сих пор никто не дал ясного и точного ее метода? Как же иначе понять то, что в древности греческие, египетские, римские и другие учителя мудрости смогли сделать убедительными для не искушенной в философии массы свои бесчисленные учения о природе богов, в истинности которых они сами не были уверены и которые явно были ложны и бессмысленны, а с другой стороны, не

424 Развитие эмпиризма

смогли внушить той же самой массе сознания ее обязанностей, если допустить, что они сами знали эти обязанности?

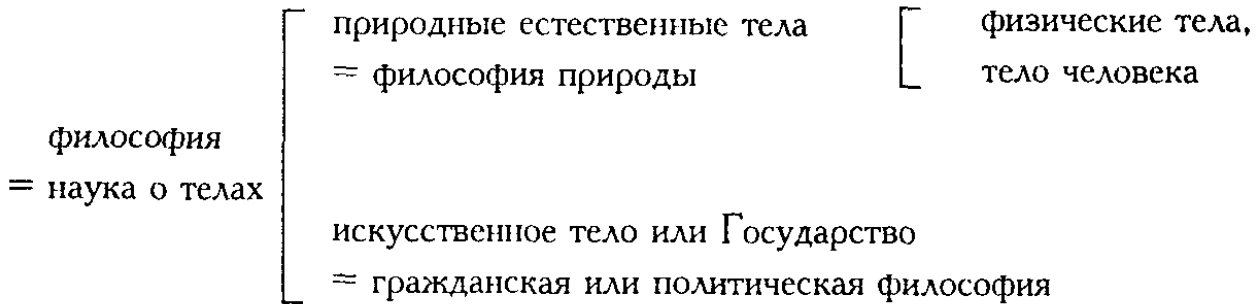
Немногих дошедших до нас сочинений геометров достаточно, чтобы устранить всякие споры по тем вопросам, о которых они трактуют. Можно ли думать, что бесчисленные и огромные тома, написанные моралистами, не оказали бы подобного действия, если бы только они содержали несомненные и доказанные истины? Что же другое могло бы быть причиной того, что сочинения одних научны, а сочинения других содержат только звонкие фразы, если не то обстоятельство, что первые написаны людьми, знавшими свой предмет, последние же — людьми, ничего не понимавшими в той науке, которую они излагали, и желавшими только продемонстрировать свое красноречие или свой талант? Я не отрицаю, что книги последнего рода все же в высшей степени приятно читать: они в большинстве случаев очень ярко написаны и содержат много остроумных мыслей, которые, однако, чаще всего не могут претендовать на всеобщее признание, хотя и высказаны их авторами в форме всеобщности. Поэтому такие сочинения в различные эпохи в различных местах могут нередко служить так же хорошо для оправдания преступных намерений, как и для формирования правильных понятий об обязанностях по отношению к обществу и государству. Основным недостатком этих сочинений является отсутствие в них точных и твердых принципов, которыми мы могли бы руководствоваться при оценке правильности или неправильности наших действий. Бесполезно устанавливать нормы поведения применительно к частным случаям, прежде чем будут найдены эти принципы, а также определенный принцип и мера справедливости и несправедливости (что до настоящего момента еще ни разу не было сделано). Так как из незнания гражданских обязанностей, т. е. науки о морали проистекают гражданские войны, являющиеся величайшим несчастьем человечества, то мы по праву должны ожидать от их познания огромных благ. Итак, мы видим, как велика польза всеобщей философии, не говоря уже о славе и других радостях, которые она приносит с собой.»

Эти утверждения представляют собой ясную антитезу классическим положениям, в наибольшей мере выраженным Аристотелем в «Метафизике»: «философия не стремится к осуществлению чего бы то ни было», «мы не пытаемся извлечь из нее какую-либо выгоду», а занимаемся ею «из чистой любви к познанию, т. е. в целях созерцания».

Томас Гоббс 425

Теперь новое определение философии станет более ясным: предмет ее исследования — «тела», их причины и свойства. Философия не занимается ни Богом, ни тем, что включает в себя Божественное Откровение, ни историей. Поскольку тела разделяются на а) естественные (природные) неодушевленные; б) естественные одушевленные (как человек) либо в) искусственные (как Государство). Философия, вследствие этого, делится на три части. Она должна заниматься: а) естественными телами; б) умственными способностями и нравами людей; в) обязанностями граждан. Согласно трем разделам философии Гоббс задумал и создал свою знаменитую трилогию «О теле», «О человеке» и «О гражданине». Разделы философии можно также обозначить следующим образом: 1) наука о естественных телах и 2) наука об искусственных телах, причем в первом разделе две части (как показано

на схеме).



Все, что относится к области «духовных сущностей» и бессодержательных «начал», вообще все бестелесное исключается из философии. Таким образом Гоббс категорически утверждает, что те, кто хотел бы видеть философию не связанной с совокупностью тел, должны искать ее в трудах других авторов.

Номинализм, конвенционализм и чувственный опыт у Гоббса

Рассмотрению тел Гоббс предпосылает разработанную им «логику» (он проделал это по схеме греческой, например, эпикурейской философии, которая всегда предваряла логикой физику и этику). Эта логика возобновила традицию номинализма, существовавшую в английской позднесcholастической философии, с некоторыми элементами картезианского происхождения.

Логика вырабатывает правила конкретного способа мышления. Но для крайнего номиналиста Гоббса наиболее важным является не

426 Развитие эмпиризма

мышление как таковое, а «имя», «название». Гоббс считает, что мысли текучи, поэтому их надо фиксировать (или определять) «знаками» или «метками», способными восстанавливать в уме прошедшие мысли регистрировать, систематизировать, а затем последовательно сообщать их другим. Так появились «названия», «имена», которые формируются по усмотрению человека.

Вот объяснения самого философа: «Имя есть слово, произвольно выбранное нам в качестве метки, чтобы возбуждать в нашем уме мысли, сходные с прежними мыслями, и одновременно, будучи вставленным в предложение и обращенным к кому-либо другому, служить признаком того, какие мысли были и каких не было в уме говорящего». Тот факт, что имена появляются по воле человека, доказан непрерывным возникновением новых слов и упразднением старых.

Гоббс говорит о существовании «положительных» имен, как, например, «человек», «растение», и имен «отрицательных»: «не человек», «не растение». Положительные и отрицательные наименования нельзя присваивать одновременно по одной и той же причине одной мыслимой вещи. Это — важная трансформация принципа непротиворечивости в духе номинализма.

В объективной действительности общим понятиям ничто не соответствует, поэтому обычные названия их не обозначают: существуют только индивиды и их представления (для Гоббса они не больше, чем образы), являющиеся наименованиями, следовательно, не относящиеся к действительности и выражающие не природу вещей, а лишь то, что мы о них думаем.

Определение (дефиниция) отражает не «сущность» вещи (как считал Аристотель и вся классическая и средневековая логика), а просто передает «значение слова». Дать определение означает лишь «снабдить применяемый термин (слово) значением». Поэтому определения, равно как и слова, произвольны.

При соединении слов друг с другом возникает предложение, обычно состоящее из одного конкретного имени в функции субъекта и одного абстрактного — в функции предиката, соединенных связкой. Как имена, так и первоначальные предложения и аксиомы (являющиеся основными предложениями) представляют собой результат произвольного выбора того, кто первым установил имена (названия) или их одобрил и утвердил: «например, выражение *человек есть живое существо* — истинно, потому что было решено присвоить

Томас Гоббс 427

одной и той же вещи два этих имени», «первоначальные предложения являются ничем иным, как определениями либо частями определения: они единственные начала доказательства, т. е. истины, установленные по произвольному усмотрению людей, которые внушают и тех, кто слушает».

Процесс рассуждения представляет собой связывание (или отделение друг от друга) названий, определений и предложений в соответствии с правилами, установленными условным соглашением. Гоббс считает, что рассуждать — это то же самое, что производить вычисления, подсчитывать; а если говорить конкретнее, это — суммировать и отнимать. Например:

человек = живое существо + разумное

живое существо = человек — разумное.

Гоббс не исключает возможности того, что «рассуждать» может означать также «умножать», «делить»; однако умножение сводится к сложению, тогда как деление обратимо в вычитание.

Эта концепция рассуждения, понимаемого как составление из частей, расчленение, повторное соединение разрозненных частей и т. п., основана на семантемах, или лингвистических знаках. Вместе с

соответствующим конвенционалистским фоном она изумляет, поскольку содержит в себе превосхищение современной кибернетики.

Прочитируем два отрывка из работ «О теле» и «Левиафана», ставшие очень знаменитыми.

«Под рассуждением я подразумеваю исчисление. Вычислять — значит находить сумму складываемых вещей или определить остаток при вычитании чего-либо из другого. Следовательно, рассуждать — значит то же самое, что складывать и вычитать. Если кто-нибудь захочет прибавить: и то же самое, что умножать или делить, то я ничего не буду иметь против этого, так как умножение есть то же самое, что сложение одинаковых слагаемых, а деление — то же, что вычитание одинаковых вычитаемых, повторяемых столько раз, сколько это возможно. Рассуждение сводится таким образом к двум умственным операциям — сложению и вычитанию».

«Когда человек рассуждает, он лишь образует в уме итоговую сумму путем сложения частей, или остаток путем вычитания одной суммы из другой, или, что то же, если это делается при помощи слов, образует имя целого из соединения имен всех частей или от имени целого и одной части образует имя другой части. И хотя в

428 Развитие эмпиризма

некоторых вещах (например, в числе) люди помимо сложения и вычитания называют еще другие действия, как умножение и деление, то эти последние суть то же самое, что первые, ибо умножение есть лишь сложение равных вещей, а деление — лишь вычитание какой-нибудь вещи, повторенное столько раз, сколько мы можем. Эти операции свойственны не только числам, но и всякого рода вещам, которые могут быть сложены одна с другой или вычтены одна из другой. Ибо если арифметика учит нас сложению и вычитанию чисел, то геометрия учит нас тем же операциям в отношении линий, фигур (объемных и плоских), углов, пропорций, времен, степени скорости, силы, мощности и т. п. Логика учит нас тому же самому в отношении последовательности слов, складывая вместе два имени, чтобы образовать суждение, и два суждения, чтобы образовать силлогизм, и много силлогизмов, чтобы составить доказательство. Из суммы же, или из заключения силлогизма логики вычитают одно предложение, чтобы найти другое. Политики (*writers of politics*) складывают вместе договоры, чтобы найти обязанности людей, а законоведы складывают законы и факты, чтобы найти правильное и неправильное в действиях частных лиц. Одним словом, в отношении всякого предмета, в котором имеют место сложение и вычитание, может быть также и рассуждение, а там, где первые не имеют места, совершенно нечего делать и рассуждению.

На основании всего этого мы можем определить то, что подразумевается под словом рассуждение, когда включаем последнее в число способностей человеческого ума, ибо рассуждение в этом смысле есть не что иное, как подсчитывание (т. е. складывание и вычитание) связей общих имен с целью отметить и обозначить наши мысли. Я говорю *отметить их*, когда мы считаем про себя, и *обозначить*, когда мы доказываем или сообщаем наши подсчеты другим».

Понимание процесса мышления как исчисления вдохновлено работами Декарта, хотя Гоббс был противником дуализма. Есть и другие отличия принципиального характера: Декарт исходил из первичных истин, которые, в силу их интуитивной очевидности, обладали определенной гарантией объективности, в то время как Гоббс, переместившись в плоскость конвенционализма и крайнего номинализма, объективность связей не признает.

В заключение следует добавить, что номинализм Гоббса основан не на принципах скептицизма, а, скорее, на совокупности принципов эмпиризма, сенсуализма и феноменализма.

Томас Гоббс 429

С одной стороны, он допускает, что наши мысли, имена дают представления о находящихся вне нас предметах, но их «подобия», приходят к нам через чувственный опыт. В человеческом рассудке нет ни одного понятия, содержание которого прежде не прошло бы через органы чувств, целиком или частично. Иными словами, начало познания, по Гоббсу, следует искать в чувственном опыте, в ощущении, первоисточник которого находится в материальном мире. Причиной чувств прямо называется «внешнее тело, или предмет». С другой стороны, когда Гоббс говорит, что определение отражает не сущность вещи, а то, «как мы ее воспринимаем», он совершает приведение к простейшему в духе феноменализма (о сущности мы знаем постольку, поскольку она внешне проявлена). Гоббс придерживается сенсуалистского направления в теории познания, типичного для английской философии, в дальнейшем тенденции субъективизма усилятся.

Принцип телесности и механицизм

Как уже говорилось, для Гоббса философия — это наука о телах, а точнее можно дополнить, о «причинах» тел. Образцами этой науки были геометрия Евклида и физика Галилея. Однако между физикой и геометрией существуют значительные различия. Геометрия устанавливает постулаты, а «образование» фигур «зависит от нашего произвольного выбора». Гоббс уточняет: «Именно потому, что мы сами создаем фигуры, получается геометрия, и все в ней доказуемо».

Мы прекрасно знаем то, что сами делаем, строим, устанавливаем и основываем, но мы не можем с такой же точностью познать природой созданные существа, потому что не мы их построили. Гоббс делает следующий вывод: «Все же из самих свойств, с помощью дедукции мы можем доказать, что их причины могли быть теми или иными», т. е. даже такие свойства, как твердость, сводятся к чисто количественной характеристике. А поскольку все естественное сотворено природой в развитии, то

движение и будет основной причиной.

Разумеется, речь идет не о движении в аристотелевском смысле, а скорее о движении с количественными характеристиками, т. е.

430 Развитие эмпиризма

измеряемом математическими и геометрическими способами (в галилеевском смысле).

Таким образом, на основе всего двух элементов: 1) тела, не зависящего от нашего мышления и «совпадающего с частью пространства», и 2) движения, понимаемого как механическое перемещение тела в пространстве с одного места на другое, Гоббс пытается объяснить всю действительность. На этом основан его материализм, а точнее, механистический материализм, в свое время вызвавший столько споров. Впрочем, иной раз кажется, что Гоббс представляет свое «учение о совокупности тел» как «гипотезу», а не догму. Однако также верно, что иногда он склоняется к тому, чтобы считать основой материальных тел ни больше ни меньше как самого Бога. Это вызвало бурное несогласие одних, обвинения со стороны других, от которых он едва успевал защищаться разными способами. Итак, материальное тело и механическое движение объясняют все на свете. Свойства вещей являются «призраками органов чувств», так как, по Гоббсу, ощущение цвета, звука, запаха и т. д. не имеют объективной значимости, а привносятся в мир нашим сознанием: «Все так называемые воспринимаемые свойства предмета представляют собой не что иное, как такое же количество разнообразных движений (потому что движение вызывает другое движение)». К механическому движению сводимы качественные изменения и сами процессы вырождения и разложения.

Вследствие этого процессы познания также можно объяснить с механических позиций. В работе «О теле» он излагает свои соображения следующим образом: «Из всех знакомых нам явлений наиболее удивителен сам факт существования явлений, сам факт *to phainesthai* (являемости), т. е. обстоятельство, что из тел, существующих в природе, некоторые обладают отображениями почти всех вещей, другие же не обладают никакими. Если мы познаем принципы вещей только благодаря явлениям, то в конце концов основой познания этих принципов является чувственное восприятие, или ощущение, и из последнего мы черпаем всякое знание. Но исследование причин ощущения не может иметь в качестве отправного пункта никакое другое явление, кроме самого чувственного ощущения». Однако позднее он начал объяснять ощущение на основе движения, вызванного объектом у чувствующего субъекта, который, в свою очередь, реагирует еще одним движением, из которого и возникает образ или представление. «Движениями» также являются

Томас Гоббс 431

чувства удовольствия и боли, стремления и желания, любви и ненависти и сама воля.

Свободы нет, ибо движение разных видов и вытекающие из него механические связи являются строго необходимыми. В работе «О теле» Гоббс рассуждает: «Свобода воли или желания не присутствует в человеке больше чем у других живых существ. Действительно, желанию предшествует собственная причина этого желания и, поэтому сам акт желания... не мог бы не следовать за ней, т. е. он следует неизбежно. Значит, ни воле людей, ни воле животных не свойственно, чтобы подобная свобода была свободной от необходимости. Если под свободой мы понимаем способность не желать, а делать то, что хочется, тогда, наверное, такую свободу можно предоставить как первым, так и вторым, а когда она существует, она одинакова и у людей, и у животных».

Очевидно, что если определенное движение предположительно является предшествующей причиной, то из него не обязательно возьмет начало следующее движение. Свобода разрушает обычную связь и вследствие этого, нарушает логику теории материальных тел и механицизма. В пределах материализма нет места для свободы.

Но в этих пределах нет также места для объективного блага (и зла), а следовательно, и для моральных ценностей. Для Гоббса благо — это то, к чему стремятся, а зло — чего избегают. Но в силу того, что некоторые люди желают одних вещей, а другие — нет, одни чего-нибудь избегают, а другие — нет, получается, что благо и зло — относительны. Даже о самом Боге нельзя сказать, что он — безусловное благо, ибо «Бог добр для всех тех, кто взывает к Его имени, но не для тех, кто поносит Его имя, богохульствуя». Значит, благо относится к человеку, месту, времени, обстоятельствам, как утверждал в древности еще софист Протагор.

Но если благо относительно и, значит, абсолютных ценностей не существует, как можно построить общественную жизнь и создать нравственность? Каким образом можно устроить совместную жизнь людей в одном обществе? Ответам на эти вопросы посвящены два шедевра Гоббса: «О гражданине» и «Левиафан».

432 Развитие эмпиризма

Теория абсолютного государства

В основе предлагаемого Гоббсом устройства общества и государства лежат два допущения. Во-первых, философ допускает, что, хотя все блага и относительны, среди них тем не менее есть первое и основополагающее благо, заключающееся в жизни и ее сохранении (следовательно, главное зло — это смерть). Во-вторых, он отрицает существование естественной справедливости и несправедливости, поскольку нет безусловных ценностей, и утверждает, что они устанавливаются по взаимному согласию, договору людей, а, значит, совершенно *a priori* принимают вместе со всем, что из него следует. Осью новой политической науки как совершенной дедуктивной системы (как, например, вроде Евклидовой

геометрии) являются «эгоизм» и «конвенционализм», или «договорное» происхождение государства.

Чтобы адекватно понять новую политическую концепцию Гоббса, следует вспомнить, что она представляет собой в высшей степени радикальную противоположность классической аристотелевской точке зрения. Стагирит утверждал, что человек — это «общественное животное», поскольку, в силу своей природы, он создан, чтобы жить с другими людьми в политически устроенном обществе; кроме того, философ уподобляет существование этого «общественного животного», т. е. человека, жизни и положению других животных (например, пчел и муравьев), которые желают и избегают тех же вещей и, стихийно объединяясь, направляют свои действия на общие цели. Гоббс энергично возражает Аристотелю и приведенному им примеру. По его мнению, каждый человек глубоко отличается от остальных людей и старается обособиться (он — атом эгоизма). Поэтому он совершенно не связан с остальными людьми стихийным согласием, как это происходит у животных, основанном на «естественном стремлении». В действительности: во-первых, между людьми всегда есть поводы и причины для распрей, зависти, ненависти, мятежей, которых нет среди животных; во-вторых, благополучие отдельных животных, живущих в сообществе, не отличается от общего благополучия, в то время как у человека его частное благополучие отличается от общественного; в-третьих, животные не способны распознавать недостатков своего общества, тогда как человек их замечает и постоянно вводит новшества, которые создают причины разногласий и войн; в-четвертых, животные не обладают даром речи, которая у людей часто становится «рупором войны и мятежей»; в-

Томас Гоббс 433

пятых, животные не порицают друг друга, тогда как люди часто осуждают других; и наконец, в-шестых у животных согласие естественно, в то время как у людей — нет. Следовательно, Государство не естественное, а искусственное образование. Оно возникает следующим образом.

Среди людей, находящихся в догосударственном, естественном состоянии, царят беспредельный эгоизм и злоба. Каждый стремится к удовлетворению своих интересов, но так как на земле «тесно», стремления одних сталкиваются с подобными же стремлениями других и неизбежно возникает притеснение и насилие одних над другими, т. е. борьба всех против всех. Каждый хочет уничтожить другого, чтобы очистить место для себя. Кроме того, природа («естественное состояние») не ставит пределов, поэтому каждый имеет право на все. Гоббс использует знаменитую фразу *homo homini lupus (est)* — «человек человеку волк» — не ради мрачного пессимизма, а в качестве выразительного средства, призванного обрисовать положение, которое требуется исправить.

Вот слова самого Гоббса: «Конечно, правильны оба утверждения: и человек человеку Бог, и человек человеку волк. Первое — в том случае, если речь идет об отношениях между собой сограждан, второе — когда речь идет об отношениях между государствами. В первом случае благодаря справедливости, доброте и прочим мирным добродетелям человек возвышается до подобия Божия, во втором — из-за злых и дурных людей даже людям порядочным, если они хотят сохранить свое существование, приходится прибегать к военному искусству — к силе и хитрости, звериной жестокости. И хотя люди обычно ставят ее в упрек друг другу, в силу врожденной им привычки, видя собственные дела свои в другом и, как в зеркале, принимая правое за левое, а левое за правое, однако естественное право, исходя из необходимости самосохранения личности, не позволяет считать это пороком».

В подобной ситуации человек рискует потерять главное благо — собственную жизнь, потому что в любое мгновение он подвергается опасности насильственной смерти. Помимо этого, он не может посвятить себя промышленной или коммерческой деятельности, не имея гарантий воспользоваться результатами; не может посвятить себя и развитию ремесел или искусств; одним словом, каждый человек остается наедине со своим страхом.

434 Развитие эмпиризма

Человек находит выход из этого положения с помощью двух основных вещей: некоторых инстинктов и здравого смысла.

Инстинкты — это желание предотвратить постоянную борьбу, чтобы сохранить жизнь, и потребность добывать все необходимое для существования.

Разум здесь следует понимать не столько как цель в себе, сколько как инструмент, пригодный для осуществления вышеупомянутых основных стремлений.

Таким образом появляются «естественные законы», представляющие собой рационализацию эгоизма, т. е. нормы, позволяющие воплотить в реальность инстинкт самосохранения. По этому вопросу Гоббс дает следующие пояснения: «Естественный закон (*lex naturalis*) — есть предписание, или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни и что лишает его средств к ее сохранению, и пренебрегать тем, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни».

Обычно упоминают первые три, как основные, естественные законы. Но в «Левиафане» Гоббс перечисляет девятнадцать. Способ, каким он их ставит и выводит, дает полное представление о применении им геометрического метода рациональной дедукции в приложении к этике, а также о том, как он сумел вновь ввести, уже в новой форме, те нравственные ценности, которые прежде исключал, но без которых нельзя построить никакого общества.

Предписание или общее правило разума гласит, что всякий человек должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его, если же он не может его достигнуть, то он может использовать любые средства, дающие преимущество на войне. Первая часть этого правила содержит *первый* и *основной*

закон, гласящий, что следует искать мира и следовать ему. Вторая часть есть содержание естественного права, сводящегося к праву защищать себя всеми возможными средствами».

Второй закон приказывает отказаться от права на все, иными словами, от прав, присущих естественному (догосударственному) состоянию, являющихся причиной всех человеческих распрей. «В случае согласия на то других, человек должен согласиться отказаться от права на все в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы по отноше-

Томас Гоббс 435

нию к себе». Гоббс комментирует это правило словами Евангелия: «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Матф. 7, 12). И это закон всех людей: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* (чего не хочешь для себя, не делай другим)».

Третий закон предписывает, чтобы выполнялись заключенные соглашения. На этой основе зарождается справедливость (справедливо придерживаться договоренностей, несправедливо их нарушать). За этими тремя основополагающими законами следует шестнадцать остальных, которые мы вкратце рассмотрим.

Четвертый закон (благодарность) возвращать полученные блага, чтобы другие не раскаивались в своих благих деяниях и продолжали их делать; отсюда берут начало благодарность и неблагодарность.

Пятый закон (взаимная уступчивость) рекомендует каждому человеку приспосабливаться к другим; отсюда появляются общительность и ее противоположность.

Шестой закон (легко прощать обиды) предписывает, чтобы, когда будут получены нужные гарантии в отношении будущего, были прощены все те, кто раскался и просит прощения.

Седьмой закон гласит, что «при отмщении (т. е. воздаянии злом за зло) люди должны соотносываться не с размерами совершенного зла, а с размерами того блага, которое последует за отмщением». Несоблюдение этого закона порождает жестокость.

Восьмой закон — против оскорбления: «ни один человек не должен делом, словом, выражением лица или жестом выказывать ненависть или презрение другому». Нарушение этого закона — оскорбление.

Девятый закон (против гордости) предписывает каждому человеку признавать другого равным себе от природы; нарушение этого закона — гордыня.

Десятый закон (против надменности) предписывает, чтобы никто не претендовал на какое-либо право для себя, если он не согласился бы предоставить его любому другому человеку; отсюда возникают скромность в противовес высокомерию.

Одиннадцатый закон (беспристрастие) предписывает тем, кому доверена обязанность судить (разбирать тяжбы) двух людей, вести себя справедливо по отношению к обоим; отсюда берет начало спра-

436 Развитие эмпиризма

ведливость и беспристрастие. Нарушение этого закона — произвол (*prosopolepsia*).

Остальные восемь законов предписывают равное использование общих вещей, правило вверять жребии (естественному либо установленному по договоренности) пользование неделимым имуществом, гарантию неприкосновенности для посредников мира, третейский суд, условия годности для беспристрастного судебного разбирательства, законность свидетельских показаний.

Тем не менее этих законов самих по себе еще не достаточно для построения общества, нужна еще власть, заставляющая соблюдать законы: «договоры без меча, принуждающего их соблюдать», не годятся для достижения установленной цели. Именно вследствие этого, согласно Гоббсу, нужно, чтобы все люди избрали одного-единственного человека (или собрание) представлять их интересы. Однако ясно видно, что «общественный договор» заключен не подданными с правителем, а подданными между собой. (Совершенно иным будет общественный договор, который предложит Руссо.) Правитель остается за рамками договора единственным хранителем тех прав, от которых отказались подданные. Если бы и правитель тоже вошел в договор, гражданские войны нельзя было бы предотвратить, потому что скоро возникли бы различные противоречия и распри в управлении. Власть верховного правителя (или собрания) неделима и абсолютна в этой самой радикальной теории абсолютистского государства, выведенной не из «Божьей милости» (как прежде), а из вышеописанного общественного договора.

Поскольку правитель не принимает участия в договоре, получив в свои руки все права граждан, он держит власть непреложно. Он стоит над справедливостью (потому что третье правило, как и все остальные, имеет законную силу для граждан, но не для правителя (монарха). Он может вмешиваться в вопросы общественного мнения, судить, одобрять или запрещать определенные мысли. Все полномочия должны быть сосредоточены в его руках. Сама Церковь должна ему подчиниться. Значит, Государство будет вмешиваться в дела религии. И поскольку Гоббс верит в Откровение, а следовательно, и в Библию, Государство, гипотетически им созданное, должно, по его мнению, быть посредником в вопросе толкования Священного Писания и религиозной догматики, пресекая, таким образом, любые поводы для несогласия. Абсолютизм этого Государства действительно полный.

437

«Левиафан» и выводы из философии Гоббса

В Библии, в Книге Иова (гл. 40) Левиафан (извивающийся) описан непобедимым чудищем:

Поворачивает хвостом своим, как кедром;

жилы же на бедрах его переплетены.
 Ноги у него — как медные трубы;
 кости у него — как железные прутья;
 Это — верх путей Божьих;
 только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой.
 Горы приносят ему пищу,
 и там все звери полевые играют.
 Он ложится под тенистыми деревьями,
 под кровом тростника и в болотах.
 Тенистые деревья покрывают его своею тенью;
 ивы при ручьях окружают его.
 Вот, он пьет из реки и не торопится;
 остается спокоен, хотя бы Иордан устремился ко рту его.
 Возьмет ли кто его в глазах его
 и проколет ли ему нос багром?
 Можешь ли ты удою вытащить Левиафана
 и веревкою схватить за язык его?

Имя «Левиафан» берет Гоббс, чтобы обозначить Государство и символически озаглавить работу, обобщающую всю свою философию. В какой-то момент он хотел дать книге название «Смертный бог», потому что ему — государству — под покровительством бессмертного Бога мы обязаны сохранением мира и нашей жизни. Двойное название в высшей степени знаменательно: абсолютистское государство, созданное им в теории, действительно наполовину монстр и наполовину смертный бог, примером чего служит следующая цитата: «Такая общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу, и таким образом доставить им ту безопасность, при которой они могли бы кормиться от трудов рук своих и от плодов земли и жить в довольстве, может быть воздвигнута только одним путем, а именно: путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю. Иначе говоря, для установления общей власти необходимо, чтобы люди назначили одного человека или собрание людей, которые явились бы их пред-

438 Развитие эмпиризма

Левиафан



ставителями; чтобы каждый человек считал себя доверителем в отношении всего, что носитель общего лица будет делать сам или заставит делать других в целях сохранения общего мира и безопасности, и признал себя ответственным за это; чтобы каждый подчинил свою волю и суждение воле и суждению носителя общего лица. Это больше чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал другому: я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия. Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством, по-латыни — *civitas*. Таково рождение великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), смертного бога,

которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой. Ибо благодаря полномочиям, отданным ему

каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый силой и властью страх делает этого человека или собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов. В этом человеке или собрании лиц состоит сущность государства, которая нуждается в следующем определении: государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей с тем, чтобы это лицо могло исполь-

Гоббс (тексты) 439

зовать силу и средства всех так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты».

Гоббса обвиняли в том, что он написал «Левиафана», чтобы завоевать симпатии Кромвеля, теоретически узаконить диктатуру и благодаря этому вернуться на родину. Но обвинения по большей части не обоснованы, потому что корни политического учения лежат в самих предпосылках онтологического учения о телах, отрицающего духовное измерение, а значит, свободу, равно как объективные и безусловные нравственные ценности, все это характерно для логического «конвенционализма».

Гоббса обвиняли также и в атеизме. Но, скорее всего, атеистом он не был. Половину его «Левиафана» занимает тематика, в которой религия и христианство стоят на первом плане. Но верно и то, что его материализм, вопреки собственным намерениям и утверждениям, порождает непоследовательное отношение к религии и церкви и приводит если не к отрицанию Бога, то, по меньшей мере, к выражению сомнения в Его существовании.

Источник сложностей в философии Гоббса заключается, прежде всего, в том, что Гоббс механически отрывает одну область знания от другой; эмпиризм и рационализм, индукция и дедукция остаются несвязанными между собой и не переходят одно в другое. Кроме того, применение методов математики и естествознания в философии приводит к возникновению целого ряда апорий, как это случилось с Декартом и, в особенно яркой форме, произойдет с Кантом.

В любом случае, колебания Гоббса характеризуют противоречия большей части современной ему философии, находившейся под влиянием галилеевской научной революции.

Гоббс (тексты)

Рассуждать значит рассчитывать

Так мы видим, что истина состоит в правильной расстановке имен в наших утверждениях, в поисках истины мы должны помнить о смысле и месте каждого понятия, чтобы не запутаться в словах, подобно птице в силке, которая тем сильнее увязает, чем больше пытается выбраться. Именно поэтому в геометрии начинают с установления значения слов, что называется дефинициями. Всякий ищущий истину должен стремиться исправ-

440 Развитие эмпиризма

лать небрежно сформулированные дефиниции или формулировать их заново. Ошибки в дефинициях нарастают произвольно в ходе познания так, что рано или поздно мы понимаем, что нельзя избавиться от нелепостей иначе, как вернувшись в исходное положение, к источнику ошибок. Так птицы иногда попадают в дом через дымовую трубу, кидаются на стекла окон, не умея сообразить, как же они влетели и как попасть снова на волю. В правильном определении понятий, таким образом, состоит основное приобретение знания, а в неправильном определении или отсутствии оно — основное злоупотребление, откуда все ложные и бессмысленные теории... Для мудрецов слова суть единицы для счета, для глупцов слова — настоящие монеты, освященные авторитетом, например, Аристотеля, Цицерона, Фомы или кого-то другого.

Всему, что можно сложить или вычесть, образовать остаток, можно дать имена. Денежные счета римляне называли rationes, операцию счета — ratiocinatio, статьи расчетов — potina, т.е. именами, а разумом (ratio) они называли общую способность считать. Греки и речь, и разум называли logos, это означало, что без речи нет рассуждения. Сумму различных высказываний они называли силлогизмом...

Вещь, во-первых, можно рассмотреть в качестве тела, как живую, чувствующую, разумную, горячую, холодную, движущуюся или покоящуюся и т.п. материю... если нас интересует, что она живая, мы обозначаем нужное словом жизнь, в горячей — жар, в длинной — длина. Это имена акциденций, отличительных свойств тел, они абстрактны, ибо извлечены из понятия материи, но не из самой материи...

(Гоббс, Элементы философии)

Три закона природы

Природа создала людей равными физически и умственно, хотя мы наблюдаем, что один сильнее или умнее другого, однако, если рассмотреть все вместе, то разница не настолько велика, чтобы кто-то мог претендовать на некое благо для себя, исключая при этом, чтобы другой мог претендовать на него с таким же правом.

Из равенства способностей возникает равенство надежд на достижение целей. Когда двое хотят одной и той же вещи, кото-

Гоббс (тексты) 441

рой не могут обладать вдвоем, они становятся врагами. На пути достижения цели (которая может состоять в сохранении жизни или только в наслаждении) они пытаются покорить или погубить друг друга... Там, где нет власти, способной держать всех в подчинении, люди не могут наслаждаться жизнью, напротив, их ждут одни беды. Всякий добивается, чтобы его ценили, как он сам себя ценит. Где нет власти, способной заставить жить в мире, дерзость доходит до того, что люди губят друг друга, вынуждая — одних наказанием, других примером — уважать себя. Так мы находим в природе человека три главные причины войны: соперничество, недоверие и жажда славы.

В отсутствие общей власти, держащей всех в страхе, они находятся в состоянии войны всех против всех. Ведь война есть не только сражение или военное действие, а промежуток времени, когда воля склоняется к борьбе в открытом столкновении... В таком состоянии нет места для трудолюбия, земледелия... есть только вечный страх и опасность насильственной смерти, жизнь человека одинока, беспросветна, монотонна и непродолжительна...

Никто не обвиняет человеческую природу как таковую. Желания, страсти и действия, протекающие из этих страстей, не являются грехом до тех пор, пока людям не известен закон, запрещающий некоторые действия. Закон не известен, пока он не издан, а издан он может быть, когда люди договорятся, кто же именно должен его издавать...

Война всех против всех характерна тем, что нет понятия праведного и неправедного, справедливого и несправедливого. Где нет общепризнанной власти, там нет закона, а без закона нет несправедливости... В каких условиях нет собственности, владения, границ между своим и чужим. Всякий считает своим все, что успел ухватить, и до тех пор, пока он в силах удержать добычу...

Конечной причиной, целью и намерением людей, от природы любящих свободу и власть над другими, при наложении на себя обязанностей, неизбежных для жизни в государстве, является забота о самосохранении и улучшение условий жизни. Устанавливая государство, люди стремятся покончить с бедами и состоянием войны, неизбежными следствиями человеческих страстей в отсутствие власти, держащей всех в страхе перед

442 Развитие эмпиризма

возмездием... А соглашения без меча суть слова, которые не могут гарантировать человеку безопасность...

Для установления общей власти необходимо, чтобы все назначили одного или собрание своих представителей... как если бы каждый сказал каждому: я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять при условии, что и другой так же передает ему свое право и санкционирует все его действия. Это объединение людей в одном лице называется государством, civitas по-латыни. Так родился огромный Левиафан, или смертный бог, которому, как и бессмертному Богу, мы обязаны защищающим нас миром... государство есть лицо, назначенное огромным большинством людей посредством взаимного договора так, что это лицо может использовать необходимые общие силы и средства для поддержания мира и общей безопасности. О суверене говорят, что он является обладателем верховной власти, прочие же суть его подданные.

(Гоббс, Левиафан, или материя, форма и власть церковного и гражданского государства, гл.13,17).

Джон Локк 443

Глава 12. ДЖОН ЛОКК И СОЗДАНИЕ КРИТИЧЕСКОГО ЭМПИРИЗМА

Жизнь и сочинения Локка

Эмпиризм стал существенной составной частью философии Бэкона и Гоббса, однако у первого он ограничен тематикой научного опыта, а у второго — переплетен с рационализмом и жестко обусловлен материалистической теорией тел. Локк первым сформулировал основы эмпиризма, разработал сенсуалистическую теорию познания.

Джон Локк родился в Рингтоне (Бристоль) в 1632 г. (в том же году, что и Спиноза) в семье адвоката. Образование он получил в Вестминстерской школе, а затем в Оксфордском университете, где в 1658 г. получил степень магистра, преподавал греческий язык и риторику, непродолжительное время служил цензором.

Локк был весьма недоволен философским образованием, полученным в Оксфорде, называл его «перипатетизмом, замутненным неясными словами и бесполезными исследованиями». Схоластический перипатетизм растворялся в словесной игре и изысканных рассуждениях. Поэтому нетрудно понять, что он стремился удовлетворить свои научные потребности, изучая медицину, анатомию, физиологию и физику (испытывал при этом заметное влияние физика Р. Бойля). За профессиональную компетенцию его называли «доктором Локком».

В 1668 г. он стал членом престижного Лондонского королевского общества, но не вписался по причине разногласий, вызываемых его теорией. 1672 г. ознаменован важным событием: он становится врачом, домашним воспитателем, а затем секретарем видного политического деятеля, лидера оппозиции

лорда Эшли Купера, графа Шефтсбери, лорда-канцлера Англии, и активно включается в политические битвы.

С 1674 по 1689 г. Локк из-за своих политических взглядов вовлечен в череду головокружительных падений и взлетов, наложивших неизгладимый отпечаток на его мировоззрение. В 1675 г., после

444 Развитие эмпиризма

Джон Локк



отставки лорда Эшли, Локк отправился во Францию, где заинтересовался картезианством. С 1679 по 1682 г. он снова рядом с графом Шефтсбери, успешно вернувшем себе утраченное политическое положение. Однако в 1682 г. лорд Эшли втянут в заговор герцога Монмаута против Карла II и в результате гонений со стороны реакции был вынужден бежать в Нидерланды, где вскоре умер. Через год Локку также пришлось покинуть Англию и просить убежища в Нидерландах, где он принял активное участие в подготовке похода Вильгельма Оранского. На родину философ вернулся лишь после так называемой «славной революции». В 1689 г. Вильгельм Оранский вместе с женой Марией Стюарт приглашены парламентом занять английский трон. Таким образом, компромисс между английской буржуазией и феодальной аристократией привел к полной победе сторонников режима парламентарной монархии, за которую всегда боролся Локк. В Лондоне философа ждали заслуженные плоды деятельности — должности и почести, слава о нем разошлась по всей Европе. Тем не менее он отклонил даже самые заманчивые предложения, чтобы посвятить себя главным образом литературной деятельности.

С 1691 г. Локк перебрался в замок Отс (в графстве Эссекс) в качестве гостя сэра Фрэнсиса Мэшема и его супруги Дэмерис Кэдворт (дочери философа Ральфа Кэдворта). Там и умер в 1704 г.

Шедевром Локка стал знаменитый «Опыт о человеческом разуме» — его основное философское произведение, результат почти двадцатилетнего труда, опубликованный в 1690 г. Затем увидела свет его работа «Письма о веротерпимости», а в год выхода из печати «Опыта» были опубликованы «Два трактата о государственном

Джон Локк 445

правлении». В 1693 г. были напечатаны «Мысли о воспитании», а в 1695 г. — «Разумность христианства». Уже после смерти автора вышли из печати некоторые произведения, среди которых большой интерес представляют две работы: «Пересказ и примечания к Посланиям святого Павла к Галатам, Коринфянам, Римлянам, Ефессянам» и «Опыт для понимания Посланий святого Павла».

В зоне интересов Локка были три темы: а) гносеология (ставшая предметом «Опытов»); б) этико-политические вопросы, нашедшие свое выражение (помимо практического аспекта) в сочинениях на эту тему; в) религия, на которой философ сконцентрировал внимание главным образом в последние годы жизни. К ним можно добавить и четвертый предмет — педагогику; Локк выступил теоретиком новой науки о воспитании в нескольких работах, важнейшая из которых — «Мысли о воспитании».

Задача и программа «Опыта о человеческом разуме»

Бэкон писал, что безотлагательной необходимостью является «введение лучшего и более совершенного применения разума». Локк сделал эту задачу программной и реализовал ее. Однако для него важно было не проверить применение человеческого разума в определенных областях познания, а исследовать сам разум, его способности, функции и пределы. Поэтому речь идет об исследовании не объектов, а природы самого субъекта. Центр интересов современной философии намечается все более

отчетливо, и уже довольно ясно вырисовывается путь, который поведет к кантианскому критицизму как конечной цели: задачей становится установление генезиса, природы и значимости человеческого познания, особенно необходимость определить пределы, в которых человеческий разум может и должен действовать, а также границы, за которые нельзя выходить, т. е. именно области, закрытые для разума в силу его структуры.

Во вводном «Письме к читателю», предвещающем «Опыт о человеческом разуме», Локк рассказывает, как зародилась идея этого исследования: «Пять-шесть моих друзей, встретившись у меня в доме и рассуждая друг с другом о предметах, весьма далеких от настоящего, остановились перед затруднениями, вставшими со всех сто-

446 Развитие эмпиризма

рон. После того как некоторое время мы пробыли в замешательстве, ни на шаг не приблизившись к разрешению смутивших нас сомнений, пришло мне на ум, что мы пошли по ложному пути, и что, прежде чем предаться такого рода исследованиям, необходимо изучить свои собственные способности и посмотреть, какими предметами наш разум способен заниматься, а какими нет. Это я и предложил своим друзьям, которые охотно согласились со мной; затем было решено, что это и должно стать предметом нашего первого исследования. Несколько торопливых, необработанных мыслей о предмете, которого я раньше никогда не исследовал, изложенных мною перед нашим ближайшим собранием, стали первым введением к настоящему рассуждению, которое, начавшись, таким образом, случайно, было по просьбам продолжено: оно писалось несвязными отрывками, снова возобновлялось после долгих промежутков забвения, когда позволяли мое расположение духа или обстоятельства, и, наконец, в уединении, где заботы о моем здоровье дали мне досуг, было приведено в тот порядок, в каком ты его видишь теперь».

Общий замысел и цели «Опыта» и новой философии Локка, критически осмысленные, отражены во «Введении», являющемся ключом ко всей работе: «Знание своих познавательных способностей предохраняет нас от скептицизма и умственной бездеятельности. Когда мы будем знать свои силы, будем лучше знать, что можем предпринять с надеждой на успех. Когда мы хорошенько обследуем свои умственные силы и произведем оценку того, чего можно ждать от них, у нас, с одной стороны, не будет склонности оставаться в бездействии и вообще не давать работы своему мышлению, не имея надежды знать что-нибудь; с другой стороны, мы не будем ставить под сомнение все и отрицать всякое знание на том основании, что некоторые вещи непостижимы. Для моряка весьма полезно знать длину линия своего лота, хотя он не может измерить им всех глубин океана. Довольно с него и того знания, что линия достаточно длинен, чтобы достигнуть дна в таких местах, которые необходимы для определения направления и для предохранения от пагубных мелей. Наша задача здесь — знать не все, а то, что важно для нашего поведения. Если сможем найти мерил, по которым разумное существо в таком положении, в какое поставлен человек в этом мире, может и должно управлять своими мнениями и зависящими от них действиями, нам нет нужды смущаться тем, что некоторые вещи ускользают от нашего познания. Вот какие соображения послужили первым поводом к этому опыту о разумении. Ибо, на мой взгляд,

Джон Локк 447

первый шаг к разрешению различных вопросов, с которыми почти наверняка должна была столкнуться человеческая душа, состоит в исследовании нашего собственного разума, изучении своих собственных сил и того, к чему они применимы. На мой взгляд, до тех пор, пока этого не сделано, мы начинали не с того конца и напрасно искали удовлетворения в спокойном и надежном обладании наиболее важными для нас истинами, пуская свои мысли в обширный океан бытия, как будто бы все это бесконечное пространство является естественным и несомненным владением нашего разума, в котором ничто не избегает его определений, ничто не ускользает от его понимания.

Если, таким образом, люди, направляя свои исследования за пределы своих способностей, пускают свои мысли странствовать по таким глубинам, где они не достают твердой опоры, то не удивительно, что они поднимают вопросы и умножают споры, которые никогда не приводят ни к какому ясному решению, а только поддерживают и увеличивают сомнения и в конце концов утверждают их в абсолютном скептицизме. А между тем, если как следует изучить способности нашего разума, выявить пределы нашего познания и найти границы освещенной и темной части постижимого и непостижимого, люди примирились бы с открыто признанным неведением одной части и с большей пользой и удовлетворенностью обрели бы свои мысли и рассуждения на другую».

Принцип опыта и критика теории врожденных идей

Во «Вступлении» к итальянскому переводу «Опыта» Локка Никола Аббаньяно резюмирует: «Опыт о человеческом разуме» Локка это анализ пределов, условий и реальных возможностей человеческого познания. Подобный анализ, кажется проделан, давней эмпирической традицией английской философии, идущей от Роджера Бэкона, Оккама и философов меньшего масштаба к Бэкону и Гоббсу. Продолжая это направление исследований, Локк присоединил к нему несколько картезианских положений. Концепция Локка утверждает, что идеи происходят из опыта и поэтому опыт — неодолимый предел всякого возможного познания. Следовательно, английская эмпирическая традиция и Декартова «идея» являются компонентами, из синтеза которых берет свое начало новый эмпиризм Локка.

448 Развитие эмпиризма

Прежде чем перейти к сути проблемы, уместно сделать несколько замечаний по поводу термина, имеющего славную историю. Сегодня мы обычно используем слово *идея* в значении, которое ему

придали Декарт и Локк, и впадаем в заблуждение, полагая, что это самое очевидное и единственное значение. В действительности оно послужило отправной точкой метафизико-гносеологической дискуссии, начатой Платоном (по некоторым признакам, возможно, и еще раньше), продолженной Аристотелем и позднее платониками и неоплатониками, отцами Церкви, схоластами и некоторыми мыслителями эпохи Возрождения. *Идея* представляет собой транслитерацию греческого слова, *eidōs* как *форма*, и в частности (начиная с Платона) — онтологическая форма, следовательно, *субстанциальная сущность* и *бытие*, но не «мысль». На финальном этапе истории античного платонизма *идеи* становятся *мыслями высшего Разума*, высшими образцами, в которых бытие и мысль совпадают, иными словами, — метафизическими парадигмами. Дискуссии по проблеме универсалий и различные решения, предлагавшиеся участниками дебатов, нанесли сильный удар по старой платоновской концепции и открыли новый путь. Выбор Декартом слова *идея* для обозначения просто содержания мышления указывает на полное забвение античной метафизической проблематики в рамках совершенно новой ментальности, этому в немалой степени содействовал и Локк.

По этому вопросу он пишет во «Введении» к «Опыту»: «Я должен... попросить у читателя прощения за частое употребление слова *идея* в последующем изложении. Так как этот термин, на мой взгляд, лучше других обозначает все, что является объектом мышления человека, то я употребляю его для выражения того, что подразумевают под словами «фантом», понятие «вид», или всего, чем может быть занята душа, когда она мыслит».

Однако в тот момент, когда была сделана попытка установить, «каким образом идеи обнаружимы в духе», согласно с Декартом пришел конец. Декарт упорно стоял на позиции *врожденных идей*. Локк, наоборот, отрицает любую форму врожденности и стремится самым педантичным образом доказать, что *идеи* приходят всегда и только лишь из опыта.

Вследствие этого концепция Локка имеет следующие положения: 1) не существует ни врожденных идей, ни принципов; 2) ни один человеческий разум, каким бы сильным и мощным он ни был, не способен сформировать или изобрести идеи, равно как не может

Джон Локк 449

уничтожить уже существующие идеи; 3) по этой причине источником и одновременно пределом разума является опыт.

Поэтому критика *врожденных идей* рассматривается Локком как определяющий момент: он посвятил ей полностью первую книгу «Опыта».

I. Критикуемую Локком теорию *врожденных идей* разделяли не только картезианцы, но и Герберт Чербери (1583—1648), английские платоники из Кембриджской школы (Бенджамен Уиккот, 1609—1683; Джон Смит, 1616—1652; Генри Мур, 1614—1687; Ральф Кэдворт, 1617—1688) и вообще все те, кто придерживался мнения о присутствии в разуме предшествующего опыта с момента его существования.

Локк напоминает, что отправной точкой для сторонников концепций о *врожденных идеях* и врожденных принципах (теоретических или практических) служит так называемое *всеобщее согласие*. Чтобы опровергнуть этот довод, Локк ссылается на следующие основные аргументы.

Всеобщее согласие людей по определенным идеям и принципам (допустим на мгновение, что оно есть) можно объяснить и без помощи гипотезы о «врожденности», просто показать, что существует другой способ добиться этого. Но в действительности мнимого «всеобщего согласия» не существует. Это очевидно из того факта, что маленькие дети и умственно отсталые взрослые вовсе не осведомлены ни о принципе тождества и непротиворечивости, ни об основных нравственных принципах. Чтобы уклониться от такого возражения, абсурдно утверждать, что маленькие дети или умственно отсталые обладают этими принципами «врожденно», но о них не ведают; в самом деле, говорить, что существуют запечатленные в душе истины, которые не сознаются обладателями, абсурдно, поскольку присутствие в душе какого-либо содержания и осознание самого присутствия совпадают. Локк по этому поводу пишет: «Говорить, что какое-либо понятие запечатлено в сознании, в душе, и одновременно заявлять, что душа о нем не знает и до сих пор никогда об этом не догадывалась, означает превратить его в ничто. Ни об одном суждении нельзя сказать, что оно находится в душе, в то время как душа никогда не знала не только его содержания, но даже не подозревала о его существовании».

Утверждение о врожденных моральных принципах опровергается тем фактом, что некоторые народы ведут себя прямо противополож-

450 Развитие эмпиризма

но подобным принципам, т. е. совершают злодейские с нашей точки зрения поступки и не чувствуют при этом никаких угрызений совести. Это значит, что они считают свое поведение отнюдь не мерзким и вполне дозволенным. Комментируя это положение, Локк не скупится на красочные описания. «И если мы поглядим вокруг, чтобы увидеть, как ведут себя люди, то обнаружим, что в одном месте они терзаются угрызениями совести из-за того, что сделали или забыли сделать, в то время как в другом месте это же считается достойным поступком».

Даже о самой идее о Боге нельзя сказать, что она есть у всех, потому что существуют народы, «у которых нет даже имени для обозначения Бога, как нет ни религии, ни культа».

II. Можно предположить, что разум, хоть и не содержит врожденных идей, но мог бы создать *идеи* или, если угодно, мог бы их изобретать. Однако такое предположение Локком категорически исключается. Наш разум может разными способами комбинировать получаемые идеи, но никоим образом не может сам производить даже простые идеи, но если они есть, он не может их разрушить или

аннулировать, как уже сказано. Локк объясняет это положение: «...даже самый восторженный ум или самый разносторонний интеллект не обладают способностью изобретать или формировать в душе какие бы то ни было, даже самые простые, новые идеи: в этом им не поможет и самое живое и пылкое воображение. Равным образом сила разума не может разрушить идеи, если они имеются. Власть человека над маленьким миром собственного разума почти одинакова с той, которую он имеет в большом мире видимых вещей, где его сил и возможностей, даже при наличии ловкости и мастерства, хватает только на то, чтобы соединить или разъединить материалы, имеющиеся в его распоряжении, но он ничего не может предпринять, чтобы изготовить хотя бы мельчайшую частицу новой материи или разрушить атом уже существующей материи. Каждый, кто захочет приступить к формированию в своем разуме простых идей, неполученных посредством ощущений от внешних предметов или путем рефлексии о внутренней деятельности своей души, столкнется в себе с такой же неспособностью. Мне бы хотелось, чтобы кто-нибудь попытался представить вкус, которого никогда прежде не ощущало его нёбо, либо вообразить запах, которого раньше никогда не чувствовал; если ему это удастся, я готов прийти к выводу, что слепой может иметь представление о цвете, а глухой — ясное понятие о звуках».

Джон Локк 451

III. Значит, разум получает материал познания исключительно из опыта. Душа думает только после получения такого материала: «Следовательно, я не вижу повода считать, что душа начнет думать до того, как органы чувств принесут ей идеи; и по мере того, как возрастает их количество, они удерживаются в памяти, душа, путем упражнения во всех своих частях, улучшает свою способность думать. Затем, приводя в порядок эти идеи и рефлексировав, душа наращивает свое достояние, а вместе с ним совершенствует свои способности запоминать, воображать, рассуждать и использовать другие способы мышления».

Вот еще цитата из «Опыта», ставшая одной из самых знаменитых. «Давайте предположим, что душа представляет собой, так сказать, белый лист, без единой буквы, без всяких идей. Каким образом появится на ней что-нибудь? Откуда происходит это разностороннее содержимое, которое с почти бесконечной изобретательностью начертала трудолюбивая и неограниченная фантазия человека? Откуда добывается весь материал разума и познания? Отвечу одним словом: из ОПЫТА. Именно на нем основано все наше познание и из него же оно берет начало».

Таковы устои эмпиризма Локка. На них он полностью строит здание своей теории.

Учение Локка об идеях и его общая основа

Вышеупомянутый опыт бывает двух типов. Мы чувствуем внешние материальные предметы или же внутреннюю деятельность нашей души и движения наших мыслей. Из этого двойного источника опыта берут начало два разных типа простых идей. Из первого происходят ощущения, полученные как от одного органа чувств (например, идеи цвета, звука, вкуса), так и от нескольких чувств (например, идеи протяженности, фигуры, движения и состояния покоя). Из второго происходят простые рефлексивные идеи (например, идея мышления и хотения либо простые идеи, появляющиеся от рефлексии, соединенной с восприятием, как идея удовольствия, боли, силы и т. п.).

Идеи находятся в уме человека, однако вонне существует нечто, имеющее способность производить идеи в разуме. Такую способность вещей вырабатывать в нас идеи Локк называет не слишком Удачным словом (взятое из современной ему физики) «качество»:

452 Развитие эмпиризма

«Я называю *идеями* все то, что душа воспринимает в самой себе, или то, что является непосредственным объектом восприятия, мышления или интеллекта; способность вырабатывать идеи в нашей душе я, напротив, называю качеством субъекта, у которого имеется эта способность. Так, например, снежный ком имеет способность выработать у нас идеи белого цвета, холода и округлости; я называю их качествами, тогда как ощущения или восприятия я называю идеями».

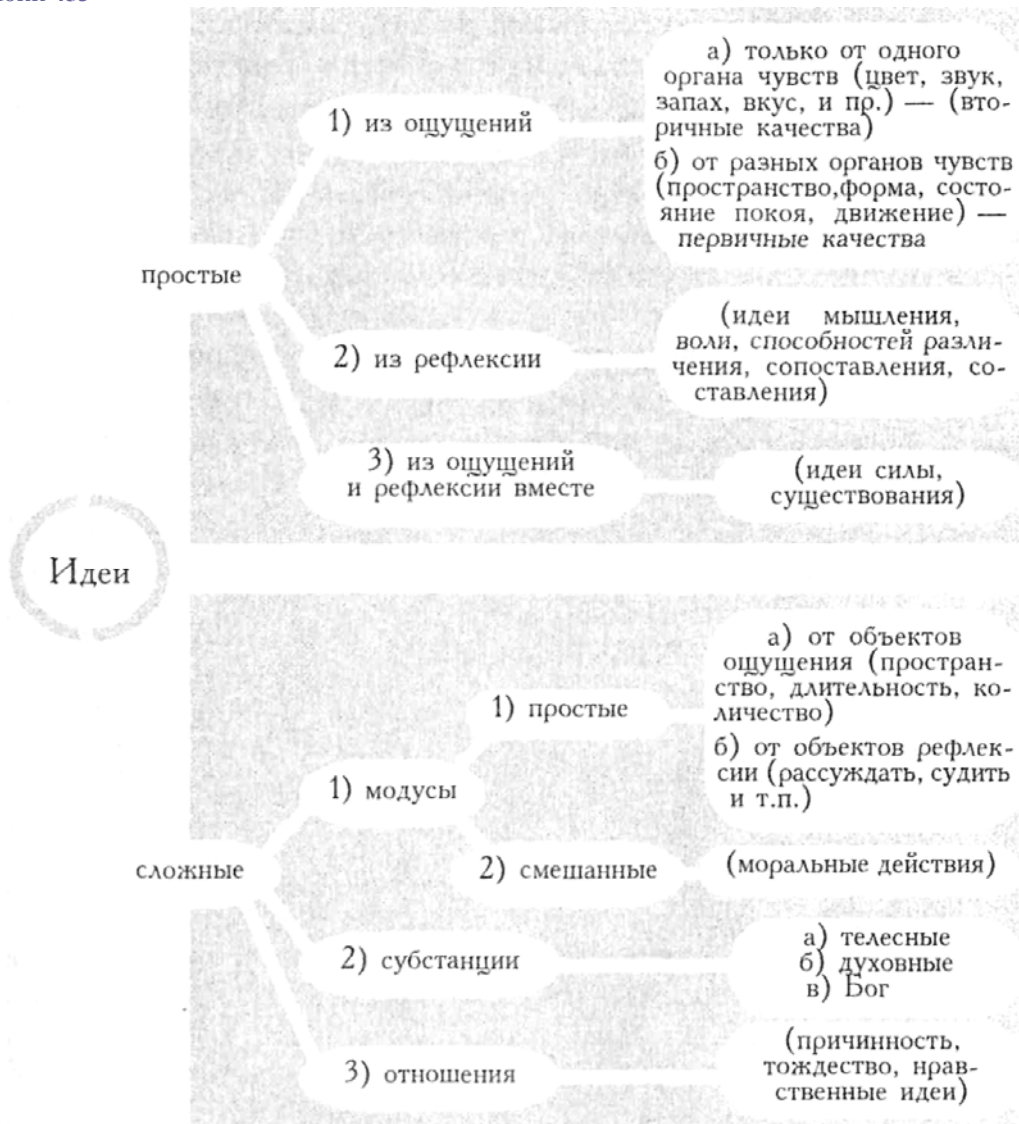
Такое различие Локк вводит для понимания теперь уже обычной теории первичных и вторичных качеств. Первые представляют собой «первичные и реальные качества тел, которые всегда находятся в них (т. е. плотность, протяженность, форма, количество, движение или состояние покоя...)». Другие — вторичные — «представляют собой комбинации первичных качеств», такие, например, как вкус, цвет, запах и т. п. Первичные качества являются объективными в том смысле, что соответствующие им идеи, вызываемые в нас, — суть точные копии, образы предметов, существующих вне нас. В противоположность им вторичные качества — цвет, запах, вкус — носят субъективный характер (по меньшей мере, частично) в том смысле, что не отражают объективных свойств самих вещей, хотя и вызываются ими: «...существуют качества, которые в действительности являются только способностью предметов вызывать у нас различные ощущения посредством своих первичных качеств, т. е. объема, формы и строения вместе с движением их незаметных частиц — цвета, звука, вкуса и т. п.» (Первичные качества представляют собой свойства самих тел, а вторичные возникают из встречи объекта с субъектом, хотя корни их происхождения находятся в объекте.)

Еще Демокрит предвосхитил эту теорию своей знаменитой сентенцией: «Мнимы чувства: боль, горький вкус, жара, холод, цвет; истинны лишь атомы и пустота». Галилей и Декарт снова выдвинули эту доктрину, но уже на новой основе. Локк, вероятно, почерпнул ее у Бойля.

Следует прочитать отрывок из Локка, малоизвестный, но очень важный, в котором философ предпринимает меры для того, чтобы гарантировать законность также и вторичных качеств: «Можно

представить себе, что идеи вторичных качеств вызываются в нас тем же самым способом, что и идеи первичных качеств, т. е. воздействием незаметных частиц на наши чувства. Ведь ясно, что есть тела, и их довольно много, которые так малы, что мы не можем ни одним

Джон Локк 453



своим чувством обнаружить их объем, форму или движение (таковы, очевидно, частицы воздуха, воды и другие гораздо меньшие частицы, которые, быть может, настолько же меньше частиц воздуха или воды, насколько последние меньше горошин или градин). Предположим теперь, что различные движения и формы, объемы и числа таких частиц, действуя на разные органы наших чувств, вызывают в нас различные ощущения, которые мы имеем от цветов и запахов тел, что, например, фиалка толчком таких незаметных частиц материи особой формы и объема, различной степенью и видоизменениями их движений вызывает в нашем уме идеи голубого цвета и приятного запаха этого цветка. Представлять себе, что Бог

454 Развитие эмпиризма

соединил такие идеи с непохожими на них движениями, возможно, так же, как и то, что Он соединил идею боли с движением режущего наше тело куска стали, совершенно непохожим на эту идею».

Получая простые идеи, наша душа пассивна; но уже получив такие идеи, она имеет возможность совершить с ними различные действия, в частности может комбинировать идеи друг с другом и таким образом формировать сложные идеи, кроме того, она способна отделять некоторые идеи от остальных, с которыми они связаны (следовательно, абстрагировать), и формировать общие идеи.

Займемся сначала «сложными идеями», которые Локк разделяет на три большие группы: модусы, субстанции и отношения.

Идеи *модусов* представляют собой такие сложные идеи, которые в любом случае оказываются составными: в них нет предположения о самостоятельном существовании отдельных элементов, которые рассматриваются в зависимости друг от друга как аффекты субстанций (например, благодарность, убийство и т. п.).

Идея *субстанций* берет начало из констатируемого нами факта, что некоторые простые идеи всегда соединены друг с другом и, вследствие этого, мы привыкаем к предположению о существовании некоего «субстрата», в котором существуют и из которого образуются эти идеи, хотя и не знаем, что это такое.

Идеи *отношений* возникают из сопоставления идей и последующего их мысленного сравнения.

Каждая идея может быть соотнесена с другими бесконечным количеством способов (например, мужчина по отношению к другим людям может быть отцом, братом, сыном, дедом, внуком, свекром или тестем и т. п.). Аналогичные соображения можно повторить для всех идей. Но существуют идеи отношений особой важности, например идея причины и следствия, или идея тождества, или же идеи этических отношений.

Мы уже упоминали об общих идеях, берущих начало в абстрагирующей способности разума. Изложим этот вопрос подробнее.

Джон Локк 455

Критика идеи субстанции, сущности и универсалий и язык науки

Мы уже касались локковского понимания субстанции. Следует вернуться к рассмотрению этого вопроса, так как он — главный и для последующего этапа эмпиризма, и для правильного понимания теории Локка.

В приводимой ниже цитате из «Опыта» изложена точка зрения Локка: «Тот, кто впервые пришел к понятию акциденции как класса реальных предметов, которые должны чему-то быть присущи, вынужден изобрести слово — «субстанция» для их поддержания. Если бы индийский философ (вообразивший, что Земля также нуждается в какой-нибудь опоре) придумал это слово «субстанция», ему не надо было бы утруждать себя поисками слона для поддержания Земли и черепахи — для поддержания слона: слово «субстанция» сделало бы это с успехом. И ответ индийского философа, что именно субстанции поддерживают Землю, хотя он и не знает, что она такое, могли бы считать хорошим точно так же, как мы считаем достаточным ответом и полезным учением наших европейских философов, что именно субстанция поддерживает акциденции, хотя они и не знают, что она такое. Так что у нас нет никакой идеи относительно того, что такое субстанция, но есть только смутная и неясная идея того, что она делает.

Что бы ни сделали в данном случае ученые мужи, умный житель Америки, изучающий природу вещей, едва ли счел бы объяснение удовлетворительным, если бы, желая изучить нашу архитектуру, он услышал, что колонна есть нечто, поддерживаемое основанием — нечто, поддерживающее колонну. Не подумает ли он при таком объяснении, что его высмеивают, вместо того чтобы научить? Незнакомец с книгами был бы весьма щедро осведомлен об их природе и содержании, если бы ему сказали, что все ученые книги состоят из бумаги и букв и что буквы есть вещи, находящиеся на бумаге, а бумага — вещь, содержащая на себе буквы. Замечательный способ приобрести ясные идеи букв и бумаги! Но если бы латинские слова *Inhaerentia* и *substantia* перевести соответствующими их понятиям словами: «то, что держится» и «то, что поддерживает», они бы лучше раскрыли нам великую ясность учения о субстанции и акциденциях и показали бы их пользу для решения философских вопросов».

456 Развитие эмпиризма

Следует отметить, что Локк не отрицает существования субстанций, а отрицает только тот факт, что мы имеем о них ясные и отчетливые идеи; он считает, что точное знание этих идей не имеет ничего общего с пониманием конечного разума. Впрочем, философ заметно колеблется при решении этого вопроса. Из полемики с епископом Стиллингфлитом выяснилось, что, упоминая о «сложных идеях», он специально говорил об «общей идее» субстанции, которую мы получаем путем абстрагирования. Однако понимание абстракции, которого придерживался Локк, не позволило ему добиться даже приблизительного определения.

В действительности обсуждаемая Локком концепция субстанции — всего лишь остаточный продукт худшего вида схоластики, потерявший силу и лишенный первоначальной, подлинно онтологической значимости. Совсем иной была концепция томистов, и еще менее похожей — Аристотеля. Поэтому то, с чем борется Локк, — пародия на подлинные теории субстанции классической метафизики.

Но и картезианская доктрина двух субстанций (*res cogitans* и *res extensa*) им подвергнута критике с поразительной аргументацией: «У нас есть представление о материи и мышлении, но, возможно, мы никогда не будем способны узнать, может ли мыслить чисто материальное существо; для нас невозможно, путем размышления над нашими идеями без выявления чего бы то ни было или без откровения, открыть, пожаловал ли Всемогущий какой-нибудь материальной системе способность воспринимать, понимать и мыслить, или же, наоборот, прочно соединил такую материальную систему с нематериальной мыслящей субстанцией. При наших знаниях трудно понять, что Бог мог, если угодно, добавить к материи способность мыслить, если не усвоить, что он добавляет к материи другую субстанцию, обладающую способностью мыслить; потому что мы не знаем, ни в чем состоит мышление, ни какого рода субстанции Всемогущему угодно даровать эту способность, которая не может находиться в сотворенном существе иначе, чем по Воле и Милости Творца».

Во всяком случае, необходимо подчеркнуть как основной тот момент, что сложные идеи построены нашим интеллектом из комбинации простых идей (которые, следовательно, представляют только самих себя в том смысле, что они являются образцами самих себя и не имеют соответствующих объектов вне себя). Локк ясно пишет, что это касается всех идей, «за исключением идеи субстанций». Одним словом, несмотря на свои критические выступления, Локк

Джон Локк 457

не доходит до отрицания существования субстанций вне разума, хотя этот пункт чувствительно рашатывает его доктрину. (Вспомним, что принципу причинности Локк также предоставляет подобную

привилегию: он настолько истинен, что пользуется им для доказательства существования Бога.) Позиция последующих английских эмпириков, особенно Юма, будет намного более радикальной.

С проблемой субстанции тесно связан вопрос о сущности. Для античных философов она совпадала с субстанцией. Локк придерживается иной точки зрения: «реальная сущность» должна бы являться самым бытием вещи, иначе говоря, «тем, благодаря чему она — то, что есть», т. е. структурой вещей, от которой зависят их материальные качества. Однако, согласно Локку, она остается неизвестной. «Номинальная сущность» заключается в той совокупности качеств, которую мы установили для каждой вещи, чтобы назвать ее определенным именем: к примеру, наличие определенного цвета, веса, плавкости и т. п. дает определенному металлу название золота; значит, номинальная сущность золота — в совокупности тех качеств, которые требуются для того, чтобы мы назвали золотом какую-то определенную вещь. Но нам не известно, какова «реальная сущность» золота. Иногда реальная и номинальная сущности совпадают, как, например, у геометрических фигур, построенных человеком, именно по этой причине номинальная сущность совпадает с реальной сущностью. Однако у остальных вещей разделение остается четким. В локковской концепции науки присутствует сильная доза номинализма, особенно заметного в вопросах, касающихся физики.

Отсюда становится ясным, почему Локк затруднялся в объяснении абстракции. В контексте классической метафизики абстракция была процессом постепенно нарастающего мысленного устранения материи из объекта. Но после отрицания реальной сущности, точнее, ее познаваемости, Локку не остается ничего другого, как рассматривать абстракцию в качестве процесса исключения некоторых частей сложных идеи. Например, есть сложная идея Петра и Якова: из этого комплекса идей я опускаю простые идеи, не являющиеся общими для обоих индивидуумов (толстый, белокурый, высокий, старый и т. п.), и оставляю комплекс идей, общих для обоих индивидов, который помечаю именем мужчина, и использую его для того, чтобы представить себе так же и других мужчин.

Следовательно, для Локка абстракция является расчленением других, более сложных идей. Применением этого способа Локк возобновляет номинализм английской традиции и вливает в него новые

458 Развитие эмпиризма

силы (свежий пример этого продемонстрировал Гоббс). Поэтому понятны выводы, к которым философ приходит в «Опыте»: «...ясно, что общее и всеобщее не входят в состав реального существования вещей, но являются изобретениями разума, выработанными им для собственного пользования; они касаются только обозначений, будь то слова либо идеи». Слова являются «общими, когда они применяются как обозначения общих идей и могут использоваться безразлично по отношению ко многим единичным вещам; идеи являются общими, чтобы представлять многие единичные вещи. Однако всеобщность не принадлежит самим вещам, которые по своему бытию все единичны, включая слова и идеи, являющиеся общими лишь по своему смыслу. Поэтому, когда мы отстраняемся от единичного, то, что остается от общего, — это создание нашего разума; природа его «общности» — только способность разума обозначать или представлять многие единичные вещи. Его значение состоит лишь в связи, которую человеческая душа добавляет в отношения между единичными вещами».

Познание, его значение и границы

Во всех вышеописанных разновидностях идеи являются материалом познания, но пока еще не собственно настоящим познанием, ибо сами по себе идеи находятся по ту сторону истинности и ложности. «Мне кажется, познание — это именно восприятие и понимание связи и согласованности либо несогласованности и контраста между нашими идеями. Лишь в этом заключается познание».

Упомянутый тип согласованности либо несогласованности бывает четырех родов: а) тождество и различие; б) отношение; в) существование необходимой связи; г) реальное существование.

Вообще согласованность между идеями можно понять двумя разными способами: с помощью *интуиции* и с помощью доказательства.

1. Понимаемая с помощью *интуиции* согласованность между идеями представляет собой явление непосредственной очевидности: «При ней душа не заботится о том, чтобы проверить или подтвердить идеи, а воспринимает истину непосредственно, таким же образом, как глаза воспринимают свет, — только обращаясь к нему. Так

Джон Локк 459

душа понимает, что белый цвет — не черный, что окружность не есть треугольник, что три — больше двух и равно единице плюс два. Душа понимает истины такого рода, как только видит вместе соответствующие идеи, чисто интуитивно, не нуждаясь в помощи еще каких-либо идей; этот род познания — самый ясный и достоверный из всех, на какие способен слабый человеческий ум. Эта часть познания является непременной и подобна сиянию солнечного света для души, направляющей на него свой взгляд; здесь нет места для колебаний, сомнений или проверок, так как сама душа наполняется непосредственно ясным светом понимания. От *интуиции* зависит достоверность и очевидность нашего познания...»

2. Когда душа воспринимает и понимает согласованность или несогласованность идей не непосредственно, имеет место второй способ — доказательство. Доказательство осуществляется с помощью промежуточных переходов, иначе говоря, участием других идей (одной или больше, в зависимости от обстоятельств), и именно этот образ действия или процесс называется разумом и

размышлением. Процесс доказательства вводит целый ряд очевидных, т. е. интуитивных связей, чтобы доказать связи, которые сами по себе очевидными не являются. Таким образом, убедительность этого доказательства также основана на достоверности интуиции. Например, в случае с доказательством геометрических теорем, связанных с некоторыми идеями, связь нельзя назвать непосредственно очевидной: составляется цепочка переходов, каждый из которых является непосредственно очевидным. Следовательно, доказательство разворачивается через ряд соответствующим образом соединенных друг с другом *интуиций*.

Все это не создает особых проблем, когда рассматриваются три первых типа согласованности или несогласованности между идеями, о которых говорилось в начале раздела: а) тождество-различие; б) отношение; в) необходимые сосуществование и связь — тем более что в этих случаях нет нужды выходить за пределы чистых идей; напротив, проблемы возникают в случае г) реального бытия, при котором рассматривается не простая согласованность идей, но согласованность между идеями и внешней действительностью. Здесь вновь всплывает старая концепция истины, выраженная как *adequatio intellectus ad rem* — адекватность понимания вещам, стоящая выше простой согласованности идей.

Локк пытается разрешить проблему, делая следующие допущения: мы знаем о нашем бытии посредством *интуиции*; о су-

460 Развитие эмпиризма

ществовании Бога с помощью доказательств; о существовании других вещей через ощущения.

1. Для обоснования утверждения о том, что мы познаем факт существования посредством *интуиции*, Локк возвращается к типично картезианским доводам, хотя и лишенным первоначальной остроты: «Ничто не может быть для нас более очевидным, чем наше собственное бытие. Я мыслю, я рассуждаю, я ощущаю удовольствие и боль: может ли хоть одна из этих вещей быть для меня более очевидной, чем мое собственное существование? Если я сомневаюсь во всех остальных вещах, именно это самое сомнение заставляет меня постигать мое собственное бытие и не позволяет в нем сомневаться. Ибо если я умею чувствовать боль, то очевидно, я обладаю несомненным восприятием моего собственного бытия как ощущаемой мною боли; если я умею сомневаться, то обладаю неоспоримым восприятием существования вещи, вызывающей неуверенность, а для меня означающей мысль, называемую «сомнением». Опыт убеждает, что мы обладаем *интуитивным* познанием нашего собственного бытия и безошибочным внутренним знанием того, что мы существуем. В любом другом случае ощущения, рассуждения или мышления мы осознаем свое бытие перед самими собой и не сомневаемся в самой высокой степени его достоверности».

2. Доказательство существования Бога Локк заимствует из прошлого, призвав на помощь старинный метафизический принцип *ex nihilo nihil* (из ничего ничто) и принцип причинности. Нить его рассуждений разворачивалась следующим образом: мы с абсолютной достоверностью знаем, что есть нечто, существующее в действительности. Помимо этого, «человек с интуитивной уверенностью знает, что чистое ничто не способно создать реальное существо, как не может быть один угол равным двум прямым углам. Если человеку не известно, что не-сущее не может быть равным двум прямым углам, невозможно заставить его понять хоть одно из доказательств Евклида. И если мы все-таки знаем, что существует некое реальное существо и что небытие не может породить нечто реальное, это является очевидным доказательством того, что испокон веков существовало нечто; потому что то, что не существовало от века, имело какое-то начало; а то, что имеет начало, должно быть порождением чего-нибудь другого». Локк доказывает, что это «другое», из которого произошло наше бытие, должно быть всемогущим, всезнающим, вечным.

Джон Локк 46 I

Заслуживает особого внимания тот факт, что «эмпирик» Локк полагает существование Бога безусловно более бесспорным и достоверным, чем те познания, которые нам открывают органы чувств. Вот его собственные слова: «Из всего сказанного мне ясно, что мы обладаем знанием о существовании Бога, более достоверным, чем то, что непосредственно показывают наши органы чувств. Осмелюсь сказать, мы знаем о существовании Бога с большей уверенностью, чем познаем существование каких-то других вещей вне нас. Когда я говорю «знаем», то понимаю под этим доступные нашему пониманию, находящиеся в нас знания, которыми мы не можем пренебречь и которые мы не должны упустить, если приложить к этому все силы души, как мы это делаем во многих других исследованиях».

3. Согласно Локку, мы меньше убеждены в существовании внешнего мира, чем в своем бытии или существовании Бога. Локк утверждает: «Наличие идеи в нашей душе подтверждает существование этой вещи не больше, чем портрет человека доказывает, что он существует в этом мире».

Тем не менее ясно, поскольку не мы производим свои идеи, они должны вырабатываться внешними объектами. Но мы можем быть уверенными в существовании объекта, вызывающего у нас идею, только до тех пор, пока ощущение является действительным. Мы уверены в наличии наблюдаемого объекта (например, листа бумаги), пока его видим, и до тех пор, пока его видим; но как только его убирают из поля нашего действительного ощущения, мы больше не можем чувствовать уверенности в его существовании (объект может оказаться разрушенным или уничтоженным, порванным, выдернутым с корнем). В любом случае, этот тип уверенности в существовании вещей вне нас является достаточным для целей человеческой жизни.

Что касается, наконец, не просто соответствия идей вещам, а сходства идей с вещами (т. е. до какой степени идеи точно воспроизводят архетипы вещей), то мы отсылаем читателей к тому, что говорилось о

проблемах природы, сущности, первичных и вторичных качествах.

462 Развитие эмпиризма

Вероятность и вера

За описанием трех видов уверенности следует суждение вероятности, где согласованность идей не воспринята и не понята (непосредственно либо опосредованно), но только «предполагается». Поэтому вероятность — только видимость согласованности или несогласованности, устанавливаемая путем проверок, при которых связь идей между собой носит непостоянный характер или, по крайней мере, не воспринимается таковой, «однако представляется именно такой, и тогда достаточно душевной открытости, чтобы рассудить, истинна либо ложна пропорция».

Естественно, существуют разные формы вероятности. Первая форма основана на сходстве предполагаемого вероятным с нашим прошлым опытом (если мы уже испытали на опыте, что некоторые вещи всегда происходят определенным способом, то мы можем считать вероятным, что и в дальнейшем эти вещи будут продолжаться таким же или очень похожим образом). Вторая основана на свидетельствах других людей; в этом случае большая степень вероятности существует тогда, когда согласуются все свидетельства.

Помимо указанных, существует еще одна форма вероятности, не связанная с фактическими данными, открытыми для наблюдения, как в предыдущих случаях, а подразумевающая вещи иного рода: например, существование, кроме нас, других разумных существ (ангелов) или трудные для понимания процессы природы (объяснение определенных физических явлений). В подобных случаях правило вероятности основано на аналогии.

И, наконец, существует вера, которой Локк обеспечивает максимум достоинства. «Помимо тех, о которых мы уже упоминали, существует еще и другой род суждений, требующий более высокой степени нашего согласия на основе простого свидетельства, независимо от того, согласуется ли предлагаемая вещь с обычным опытом людей и нормальным ходом вещей. Причина заключена в том, что свидетельство принадлежит Тому, Кто не может ни обмануть, ни быть обманутым, т. е. самому Богу. Его свидетельство включает в себя такую уверенность, что обеспечивает уничтожение всех сомнений, — доказательство, не терпящее критики. Такое явление называется особо — Откровением, а наше согласие принять его — верой. Она, безусловно, определяет наш духовный мир и совершенно исключает всякие колебания, что часто случается при познании; и как

Джон Локк 463

мы не можем сомневаться в нашем бытии, так не можем сомневаться в истинности Откровения, исходящего от Бога. Итак, вера — установленный принцип, обеспеченный согласием и надежностью и не дающий места сомнениям либо колебаниям (неуверенности). Единственно мы должны быть уверены, что речь идет о Божественном Откровении и что мы его понимаем точно». Локк убежден, что вера не что иное, как «согласие из самих высоких соображений».

Морально-политическая доктрина

Намного менее строги, хотя очень интересны, идеи Локка, связанные с моралью и политикой, в которых исследователи выявили множество противоречий и колебаний.

У нас нет врожденных принципов и практических законов, и это можно наблюдать повсеместно. То, что толкает человека на действия и определяет его волю и поступки, — это поиски благополучия и счастья, и, как говорит Локк, «ощущение нехватки чего-то или чувство неудобства, в котором постоянно находится человек». «Что определяет волю, когда речь идет о наших действиях? При зрелом размышлении я пришел к выводу, что не достижение большего блага побуждает человека действовать, как обычно предполагается, а некоторое чувство неудобства (в большинстве случаев это очень настоящее чувство), которое терзает человека. Именно оно время от времени определяет наши стремления и подвигает нас на действия. Мы можем назвать это чувство желанием или стремлением, ибо оно представляет собой беспокойство души, стремящейся к отсутствующему благу. Любая телесная боль (по разным причинам) и всякое душевное смятение вызывают чувство неудобства, а с ним всегда связано стремление, равное боли или переживаемым трудностям и едва от них отличимое. Потому что это стремление — не что иное, как потребность в отсутствующем благе из-за перенесенной боли: утешение и облегчение состоит в этом отсутствующем благе. И до тех пор, пока утешение не будет достигнуто, мы можем называть его стремлением, ибо нет человека, который, испытывая боль, не стремился бы получить утешение или облегчение; желание это равно боли и неотделимо от нее».

Свобода больше не рассматривается Локком в смысле «свободы выбора», противное привело бы к вовлечению чуждых эмпиризму

464 Развитие эмпиризма

Локка метафизических соображений. Вследствие этого для Локка свобода заключается не в «хотении», а в «возможности и способности действовать и воздерживаться от действий». Кроме того, человек обладает способностью «держаться в подвешенном состоянии» осуществление своих стремлений для того, чтобы внимательно изучить и взвесить все доводы, а значит, усилить конкретную способность.

Как и всякая этика, построенная на основах эмпиризма, этика Локка может быть только утилитаристской и эвдемонистической. Сам философ утверждает: «Добро и зло... представляют собой

удовольствие или страдание или же то, что их вызывает. Следовательно, нравственные добро и зло являются всего лишь соответствием либо расхождением наших добровольных поступков с неким законом, с помощью которого добро и зло навлекаются на нас волей и властью законодателя, а то добро или зло, то удовольствие или страдание, которые сопровождают соблюдение либо нарушение нами закона, установленного законодателем, представляют собой именно то, что мы называем наградой или наказанием».

Законы, с которыми люди обычно соотносят свои действия, бывают трех типов: Божественные, гражданские, и законы общепринятого мнения, или репутация. Если судить человеческие поступки по критериям первого типа законов, то их называют *грехами* либо *обязанностями, долгом*; судимые по критериям второго типа законов, человеческие поступки считаются *преступными* или *безвинными*; рассматриваемые через призму критериев третьего типа законов, человеческие поступки называются *добродетелями* или *пороками*.

Итак, на основе морали (нравственности) появляется закон-откровение, который, впрочем, Локк пытается совместить с другим законом природного света разума, иными словами, с таким законом, который может быть открыт самим человеческим разумом.

В своих политических произведениях Локк развивал теорию либерального конституционализма, за который боролся в годы эмиграции и который был установлен в Англии после революции 1688 г. Локк уверен, что монархия не основана на Божественном праве: этой концепции, тогда очень модной, нельзя найти ни в Писании, ни в патристике.

Общество и государство рождаются на основе естественного права, совпадающего со здравым смыслом, который гласит, что, поскольку все люди равны и независимы, «никто не должен причинять ущерб

Джон Локк 465

жизни, здоровью, свободе и имуществу других людей». Следовательно, «естественными правами» являются: право на жизнь, право на свободу, право на собственность и право на защиту этих прав. Здесь основой происхождения Государства является здравый смысл, а не дикий инстинкт, как у Гоббса.

Объединяясь в общество, граждане отказываются только от одного права — защищаться каждый по-своему (на свой страх и риск), но этим они не ослабляют, а упрочивают остальные права.

Государство обладает властью издавать законы (законодательная власть), заставлять их исполнять и следить за выполнением (исполнительная власть). Пределы власти государства устанавливаются теми самыми правами граждан, для защиты которых оно и было создано. Поэтому граждане сохраняют за собой право восставать против государственной власти, если оно будет действовать противно изначальным целям. Правители ответственны перед народом.

В отличие от Гоббса, Локк считает, что государство не должно вмешиваться в вопросы религии. А поскольку веру нельзя насаждать силой, необходимо культивировать уважение и терпимость к различным вероисповеданиям: «Терпимость по отношению к тем, кто расходится с вами в вопросе религии, созвучна Евангелию и соответствует здравому смыслу, поэтому чудовищно, когда люди нетерпимы».

Религия, разум и вера

Часто Локка представляют «деистом». Однако в «Письме Его Преосвященству епископу Эдуарду Стиллингорлиту» в 1697 г. Локк отрицает свою близость к деистам. В работе «Разумность христианства» (часто неверно интерпретируемой) вера и разум остаются в разных областях. Проблема понимания Откровения и установления его ядра ведет к необходимости выделить истины, в которые надо верить, чтобы быть христианином. Философ приходит к заключению, что подобные истины сводятся к основной: вере в то, что Иисус — Мессия, т. е. Божий сын. Действительно, Локк не считал, что все истины христианства сводятся только к этой истине, но она составляет минимальное ядро истинности, в которое необходимо и достаточно верить, чтобы называться христианином. Остальные истины к ней присоединяются или из нее следуют.

466 Развитие эмпиризма

Кроме того, Локк вовсе не отрицал в христианстве ни сверхъестественных составляющих, ни таинств, и радикализм деистов глубоко чужд философу. «Разумность христианства», так же как «Очерк о Посланиях святого Павла», в действительности являются экзегезами, т. е. толкованиями религиозных текстов, которыми Локк завершает свой духовный путь.

Локк не преминул — что было довольно обычным в трактатах теологов того времени — отметить сходство предписаний христианской этики с рациональной этикой. Он задался целью понять христианскую религию, а не защищать ее и тем более не пересказывать учение об Откровении в выражениях совершенного рационального соответствия. Он только пытался понять настоящее неподдельное учение Евангелия во всей его чистоте и в полном соответствии с требованиями разума (имеется в виду работа «Разумность христианства»): «Христианские философы и превзошли [языческих философов], тем не менее можно отметить, что первое познание истины, достигнутое ими, произошло благодаря Откровению; хотя ими были найдены и другие пути, соответствующие разуму. Его цель не определение соответствия и согласованности основных догм христианства с этическими теориями разума, а желание услышать Слово Божие в тех аргументах, где философия встретила самые трудные препятствия».

Постскрипtum к письму Эдуарду Стиллингфлиту, написанный Локком в замке Отс в январе 1697 г., завершается такими словами: «Священное Писание есть и всегда будет моим постоянным поводом, и я всегда буду к нему прислушиваться, потому что оно содержит безошибочную истину о вещах самой большой важности. Мне хотелось сказать, что в нем нет тайн, но не могу; я должен признать, что для меня они есть и, боюсь, будут всегда. А когда мне недостает очевидности вещей, я нахожу достаточное основание верить тому, что сказал Бог. И как только мне покажут, что мое учение противоречит хоть одному положению Писания, я немедленно откажусь от любой своей теории».

Такая позиция вполне сочетается с гносеологическими посылками «Опыта».

Джон Локк 467

Заключение

Известный английский историк философии Ф. Коплстон дал убедительную, взвешенную и исчерпывающую научную характеристику личности и научного значения Локка: «Судя по содержанию сочинений, Локк был умеренным человеком. Он — эмпирик, поскольку утверждает, что весь материал нашего познания поставляется ощущениями из внешнего мира либо внутренней рефлексией, но он — уже не эмпирик, вернее, не крайний эмпирик, поскольку не считает, что мы познаем посредством только ощущений объекты внешнего мира. В области исследования простейших форм он — рационалист, потому что уверен в примате рационального суждения над всеми и всяческими мнениями и не одобряет пренебрежение духовной реальностью, явлениями сверхъестественного порядка, или возможностью Божественного откровения истин, хотя и не противостоящих разуму, но тем не менее находящихся вне сферы рационального и не могущих быть открытыми только с помощью интеллекта, равно как понятными полностью даже после того, как их откроют. Он критиковал принцип авторитарности как в области политики, так и в области мышления. Он был одним из первых, кто защитил принцип терпимости; однако, чуждый анархии, он признавал также, что область применения этого принципа должна быть четко ограниченной. Он был близок к религиозной духовности, но далек от фанатизма и чрезмерного рвения. И в заключение хочется добавить, что мы не найдем в нем проявлений гениальности или блеска, но всегда встретим чувство меры и здравый смысл».

Именно «чувство меры» и «здравый смысл» отразились в сочинениях, написанных доступным для всех стилем, без техницизмов, что и обеспечило философу широчайшую известность и славу. Последующий эмпиризм будет более суровым по сравнению с локковским и устранил многие моменты, оставшиеся в «Опыте» по инерции. Без такого важного предшественника, как Локк с его «Опытом», был бы немислим (и непонятен) Кант с его «Критикой чистого разума». Локк стал связующим звеном между Декартом и эпохой Просвещения.

468 Развитие эмпиризма

До/сон Локк (тексты)

Ошибочно полагать, что в душе наличествуют врожденные принципы

Распространено мнение, что в интеллекте есть некие врожденные принципы, первичные понятия, запечатленные в человеческом духе очертания, с которыми душа рождается и несет с собой в мир. Непредубежденных читателей можно избавить от этого ложного предположения путем демонстрации того, что люди только при помощи своих природных способностей могут прийти к достоверным знаниям без каких бы то ни было врожденных понятий или принципов. Ведь согласимся, глупо предполагать, что идеи цветов врождены тому, кто наделен зрением и способностью зримо наблюдать и различать цвета. Еще безрассуднее считать некоторые истины врожденными знаками, ибо мы и так, без врожденных знаков, способны познать истины. Поскольку человек не может, не подвергаясь гонениям, следовать в поисках истины вне колеи общепринятых мнений, то я должен изложить мои доводы и сомнения, возможно, извиняющие меня. Пусть судят меня те, кто готов принять истину там, где ее найдут.

Недостаточность аргумента всеобщего согласия

Считаются общепризнанными умозрительные и практические принципы, с которыми согласны решительно все. Отсюда заключают, что эти принципы должны быть постоянными отпечатками, получаемыми душами при рождении, они необходимы и реальны, как и другие присущие нам способности. Ссылка на всеобщее согласие не проходит, ибо всегда есть способ доказать, что люди и без врожденных идей способны прийти к общему согласию.

Следовательно, тот, кто говорит о врожденных разуму идеях, не может сказать, что могли бы находиться в разуме, не будучи воспринимаемы, т.е. совсем ему неизвестны. Значит, быть в разуме и не быть понятными им — это все равно, что сказать, что нечто есть и не есть в душе и в интеллекте. Если бы два положения — «Все существующее есть» и «Невозможно, что нечто есть и не есть в одно и то же время» — были врождены природой, то и дети в пеленках и все одушевленные существа имели бы их в своем разуме, следуя им.

Джон Локк (тексты) 469

Идея — объект мысли

Поскольку каждый человек осознанно мыслит, поскольку разум применяет в размышлениях идеи, несомненно, что есть множество идей, например, белизна, плотность, нежность, мышление, движение, человек, слон, опьянение и т.д. Первый вопрос: как приходят эти идеи?

Общепринято считать, что эти первоначальные идеи есть в человеческом разуме с момента рождения. Я уже показал, как разум сам может добыть эти идеи, теперь я обращусь к наблюдению и опыту каждого из нас.

Два источника человеческого познания

Предположим, что разум — чистый лист без единого знака и идеи. Каким образом он оснащает себя? Откуда берется этот багаж, который наполняется неумной фантазией бесконечным разнообразием идей? Откуда разум и познание берут свой материал? Отвечу коротко: из опыта. На нем базируется все наше познание и к нему сводится. Наши наблюдения всех внешних предметов и внутренних операций есть то, что дает материал мышлению. Таковы два источника наших знаний, откуда мы можем естественным образом получить идеи.

Так называемые спекулятивные принципы не суть предмет всеобщего согласия

Из всеобщего согласия нельзя доказать наличие врожденных идей, тем более, что нет ни одной идеи, с которой согласилось бы все человечество. Начнем с известных принципов «Все существующее есть» и «Невозможно, что нечто есть и не есть». Среди прочих у этих принципов есть репутация общепризнанных максим. Однако позволю себе сказать, что эти положения не только далеки от универсальных, но и просто неизвестны большей части человечества.

Три вида телесных качеств

Во-первых, тело есть объем, форма, число, расположение и движение или покой частиц. Качества принадлежат телам, мы получаем через них идею вещи... Эти качества я называю первичными. Во-вторых, чувственные качества — способность воздействовать на наши чувства, благодаря первичным телесным каче-

470 Развитие эмпиризма

ствам, при этом они вызывают в нас идеи различных цветов, звуков, запахов, вкусов и т.п. В-третьих, способность тела, благодаря особому строению первичных качеств, производит изменения в объеме, форме, сцеплении частиц и движении другого тела, вызывает новые изменения в чувствах.

Врожденных практических принципов не существует

Есть ли практические принципы, с которыми все согласны?.. Справедливость и соблюдение договоров суть принципы, с которыми, как кажется, все согласны. Полагаем, они простираются на воровские притоны и мошенников, ибо даже потерявшие человеческий облик убийцы соблюдают эти принципы не потому, что считают их врожденными законами природы, а ради целесообразности... Справедливость и постоянство суть повсеместные связующие отношения, даже воры и убийцы вынуждены соблюдать эти правила, иначе не смогут грабить сообщца. Но кто при этом станет утверждать, что у мошенников есть врожденные принципы справедливости и верности, с которыми они согласны?..

Практические принципы, данные природой, существуют, чтобы их применяли деятельно, а не ради чисто умозрительного согласия, иначе невозможно отличить их от спекулятивных принципов. Природа вложила в человека стремление к счастью и отвращение к несчастью... Это склонности, вытекающие из стремления к добру, а не из того, что они впечатаны в разум... Если спросить, почему человек должен держать данное слово, христианин ответит: «Потому что этого требует от нас Бог, властвующий над вечной жизнью и смертью». Последователь Гоббса скажет: «Потому что этого требует общественное мнение, и Левиафан накажет, если ты не соблюдешь договор». Древний философ ответил бы так: «Нарушить договор нечестно, ниже человеческого достоинства, противно добродетели». Добродетель чаще одобряют не потому, что она врождена, а в силу ее полезности.

(Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. 1, гл. 2, 3)

Собственность

Бог, подаривший людям мир, наделил их рассудком, чтобы они с наибольшим удобством пользовались своей жизнью... Никто не

Джон Локк (тексты) .471

имел изначально частной собственности, все-таки блага даны для использования, и должно быть средство присваивать их так или иначе прежде, чем они станут полезными... Хотя земля и животные принадлежат всем людям, все же у каждого есть собственность, которая есть его собственная личность, никто, кроме него, не имеет на нее прав. Труд тела и рук по природе принадлежат человеку. Если человек извлек нечто из природных объектов своим трудом, он сделал этот продукт своей

собственностью. Благодаря своему труду человек присоединяет нечто к предмету, и это исключает право других людей. Поскольку труд является несомненной собственностью труженика, никто не имеет права на продукт, к которому труд этот приложен.

(Локк, О гражданском правлении, кн. 2)

Целью правительства является благо человечества. Лучшие ли для человечества то, что народ находится во власти ничем не ограниченной воли тирана, либо возможность сопротивляться правителям, когда они, перейдя границу использования власти, направляют ее на уничтожение, а не сохранение народной собственности?.. Если кто-то применяет силу без права — так поступает каждый, кто поступает незаконно — то он вступает в состояние войны со всеми, против кого он применяет силу. Все прежние узлы разрываются, все права недействительны, каждый имеет право защищать себя и сопротивляться агрессору.

Что можно оказать сопротивление должностным лицам, действующим незаконно, это до недавнего времени отрицалось. Так разве те, кто по закону наделен огромными привилегиями и преимуществами, имеют власть нарушать законы, на основании которых эти люди получили наилучшие места? Их преступление тем больше, что они оказались неблагодарными за большую долю, полученную по закону, и попрали доверие, оказанное согражданами.

(Локк, О гражданском правлении, кн. 2, п. 229-232)

472 Развитие эмпиризма

Глава 13. ДЖОРЖ БЕРКЛИ: ГНОСЕОЛОГИЯ НОМИНАЛИЗМА В РОЛИ ОБНОВЛЕННОЙ АПОЛОГЕТИКИ

Жизнь и научное наследие Беркли

Джорж Беркли — наиболее значительный английский мыслитель первой половины XVIII в. Он посвятил себя защите религии и идеалистической философии от материализма, атеизма и свободомыслия. Беркли разрабатывает теорию познания на основе номинализма и феноменализма, богатую остроумной аргументацией и предчувствиями тех открытий, которые и после его смерти долгое время будут волновать и интересовать многих философов.

Англичанин по национальности, Джорж Беркли родился в марте 1685 г. в Ирландии в Килкенни и был в семье старшим из шестерых детей. Он воспитывался в Дайзерт Кэстле в окрестностях Томастауна: в одиннадцатилетнем возрасте поступил в колледж в Килкенни, а в пятнадцатилетнем — в Тринити-колледж в Дублине. Там он изучал математику, философию, логику и классиков. В 1707 г. он становится преподавателем колледжа; между 1707 и 1708 гг. пишет ряд заметок критического характера («Философские заметки»), которые содержат в основных чертах его философские замыслы. В 1709 г. Беркли опубликовал в Дублине «Опыт новой теории зрения», а через год, в 1710 г. (будучи всего 25 лет от роду), издал «Трактат о принципах человеческого знания». Учитывая важность как первого, так и второго произведения, мы подробно проанализируем оба в ходе изложения философских взглядов Беркли. Хотелось бы отметить, что, несмотря на торжественное название, «Трактат» имеет небольшой объем: 16 страниц вводной части, 14 страниц теоретических положений, 23 страницы ответов на предполагаемые возражения и, наконец, 37 страниц приложений «нового принципа современной науки».

В 1710 г. Беркли в сане англиканского священника занимает должность внештатного профессора греческого языка в Тринити-колледже в Дублине. В 1713 г. он переезжает в Лондон, где публи-

Джорж Беркли 473

кует «Три беседы Гиласа и Филонуса». Это произведение, представляющее собой настоящий литературный шедевр, написанный на английском языке, возвращает к тезисам «Трактата»: Филонус защищает идеалистическую теорию в споре с Гиласом, сторонником учения о реальности материи. «Я, — говорит Филонус, — не придерживаюсь мнения, что вещи изменяются в идеях, скорее, идеи меняются в вещах; и если эти непосредственные объекты восприятия, с вашей точки зрения, являются лишь видимостями вещей, то я их считаю и принимаю за сами реальные вещи».

В Лондоне Беркли познакомился еще с одним выдающимся ирландцем — Джонатаном Свифтом, который представил его ко двору и порекомендовал графу Питерборо. В 1714 г., сопровождая графа в качестве капеллана, Беркли совершил большое путешествие, во время которого побывал в Париже и Лионе, а затем проехал по Италии до Ливорно. В 1716 г. Беркли предпринял второе длительное путешествие, завершившееся только в 1720 г. В этот раз он сопровождал Джорджа Эша (физически недоразвитого сына епископа Клогерского) сначала в Париж; затем он отправился в Турин, пробыл там некоторое время и переехал в Неаполь, где задержался надолго. Тщательно объездив всю Пулью, на четыре месяца поселился на острове Иския, а зиму провел на Сицилии. В 1718 г. Беркли отправился в Рим.

В этот период он пишет на латинском языке трактат «О движении» («*De Motu*»), направленный против субстанциалистской интерпретации теории Ньютона. Поводом для написания упоминаемой работы явилось участие в конкурсе, объявленном Французской академией наук. Осенью 1720 г. Беркли вернулся в Лондон; уже в 1721 г. он защитил диссертацию и получил докторскую степень, а после нескольких лет преподавания теологии, греческого и древнееврейского языков в Тринити-колледже был назначен на должность попечителя Собора в Дерри.

Именно в это время у него возник проект — основать колледж на Бермудских островах в целях евангелизации «дикарей» Америки. Беркли был убежден, что Европа обречена на неизбежную моральную деградацию и нравственный упадок. По его мнению, цивилизацию, культуру и религию можно спасти только путем их перенесения на новую почву, а именно, привив их молодым народам. Возлюбленная Свифта Эстер Ваномри (по прозвищу «Ванесса») пообещала Беркли на благотворительные цели половину своего имущества, и уверенный, что убедил всех в благородстве своего

474 Развитие эмпиризма

проекта, он в 1728 г. отплыл из Англии в Америку. Три года он провел на Род-Айленде, ожидая обещанной ему денежной помощи, но, не дождавшись, в 1731 г. вернулся в Англию.

Беркли — автор знаменитого «Империя берет курс на Запад». Его имя было присвоено университетскому городу Беркли в Калифорнии. За три года, проведенных на Род-Айленде, Беркли купил там поместье, построил дом и написал работу «Алсифрон», которая была опубликована в Лондоне в 1732 г.

«Алсифрон» — самое

объемное и, пожалуй, самое прекрасное из всех произведений Беркли. В семи диалогах, воссоздающих условия жизни Америки (где книга была написана), Беркли возвращается к изложению, без каких-либо изменений (невзирая на дистанцию в 20 лет), философских взглядов, которых придерживался в молодости. «Алсифрон» документально подтверждает установки Беркли в области этики и философии религии. Речь идет о произведении, специально направленном против «свободомыслящих» (а конкретно — против Мандевилли). Все действительные исторические лица обозначены прозвищами: Коллинз назван Диагорой, Шефтсбери — Кратилом, Алсифроном именуется свободомыслящий, Эвфранор излагает идеи самого Беркли и полагает, что действительно сам Бог «ежедневно и повсюду говорит в глаза всем людям».

С точки зрения Беркли, «свободомыслящие» «искажают человеческую природу и роняют достоинство человека до уровня убогой и ничтожной жизни, потому что пытаются отвести для жизни маленький отрезок времени вместо бессмертия».

Джорж Беркли 475

В 1734 г. Беркли назначен епископом небольшой епархии в Клойне, в Ирландии. Здесь, в Клойне, полностью посвятив себя филантропической деятельности и проповеди религиозной морали, он прожил почти до самой смерти.

Эпидемия 1739—1740 гг. заставила Беркли написать (и опубликовать в 1744 г.) свое последнее произведение «Сирус» — цепь философских размышлений и исследований, касающихся достоинств дегтярной настойки и разных других предметов, связанных друг с другом и возникающих один из другого. Работа начинается изложением соображений по поводу полезных свойств дегтярной настойки, благотворное влияние которой автор испытал на себе: «Что касается меня, то сидячий образ жизни уже давно и надолго обрек меня на плохое состояние здоровья, сопровождавшееся разными недомоганиями, и особенно нервными коликами, превратившими мою жизнь в тяжкое бремя; положение усугублялось тем, что мои страдания обострялись, когда я работал. Но с тех пор как я стал пользоваться дегтярной настойкой, я чувствую хотя и не полное исцеление от моей старой болезни, но тем не менее постепенное возвращение здоровья и спокойного сна, и считаю это лекарство самой большой из всех мирских благодатей и глубоко убежден, что обязан жизнью, кроме, разумеется, Провидения, этому лекарству». Согласно указаниям Беркли, дегтярная настойка рекомендуется при лихорадках, воспалении легких, при оспе, подагре, одышке, нервном расстройстве и других заболеваниях.

В своей книге он думает не только о теле, но и о разуме. «Си-рис», помимо разных рассуждений гносеологического характера, предлагает тесно переплетенные с ними размышления о вселенной неоплатонического типа: «Порядок и ход вещей, опыты, которые мы ежедневно проводим, показывают нам, что существует Разум, управляющий и приводящий в действие эту систему. Этот мировой разум — действительный уполномоченный и истинная причина; низшая причина, служащая средством или орудием разума, есть чистый эфир, огонь или субстанция света, которая применяется и направляется бесконечным Разумом в макрокосме, или Вселенной, с безграничной силой и способностями в соответствии с установленными правилами, подобно тому, как в микрокосме это применяется человеческим разумом с ограниченной силой и умением...» И далее: «...мы можем сказать, что все (Бог и вселенная в пространстве и во времени) составляет единую вселенную, или единое. Но если бы мы сказали, что все вещи составляют единого Бога, такое понятие о Боге

Джорж Беркли



476 Развитие эмпиризма

было бы ошибочным; однако это не будет и атеизмом, до тех пор пока Дух, или Интеллект, признается *to hegemonikon*, господствующим элементом».

Летом 1752 г. Беркли переехал в Оксфорд, где спустя несколько месяцев, 14 января 1753 г., скончался. Уже после смерти, в 1871 г., были опубликованы его дневниковые записки в виде отчета о путешествии по Италии.

«Философские заметки» и «программа исследований» Беркли

«Философские заметки» (*Commonplace Book*) состоят из двух Тетрадей, «А» и «В», написанных молодым Беркли между 1707 — 1708 гг. Уже в этих записях мы встречаем четко указанные полемические цели, т. е. центральные узлы, вокруг того, что философы называют материей или телесной субстанцией, вокруг атеизма и критики свободомыслия. Центральное ядро, на основе которого разворачиваются позитивные положения философского мировоззрения Беркли, — принцип *esse est percipi* («существовать значит быть воспринимаемым»).

В заметке 290 из «Тетради В» Беркли пишет: «Большая опасность заключается в предположении, что протяженность может существовать вне разума. Если признать материю бесконечной, неизменной, вечной и т. п., это будет означать, что Бог тоже протяжен (что кажется рискованным), либо предполагать наличие несотворенного, вечного, неизменного, бесконечного существа помимо Бога». И хотя верно, что Ньютон вовсе не связывал свою механистическую концепцию мира с материализмом, зато Джон Толанд в противоположность Ньютону категорически отвергал необходимость обращения к Богу для выяснения причин тяготения и понимал материю как нечто внутреннее, активное. Таким образом, Толанд исключил необходимость Божественного вмешательства. Беркли считал, что подобные выводы вытекают из общего смысла посылки, по которой материя существует вне разума.

Согласно учению Беркли, «существовать (*esse*) значит быть воспринимаемым (*percipi*)» и «все вещи суть *entia rationis, id est solum habent esse in Intellectu* (т. е. все имеет существование только в Со-

Джорж Беркли 477

знании)». Принцип *esse est percipi* одновременно служит главным аргументом для подтверждения того факта, что протяженность не может быть немыслящей субстанцией, поскольку она не воспринимаема без каких-либо осязаемых или видимых качеств. По мнению Беркли, пресловутый принцип подтверждается большим количеством аргументов *ad absurdum* (приведение к нелепости как способ доказательства), например, в том смысле, что невозможно воспринять какой-нибудь запах, если прежде его никто не ощущал (и не знает), «если существование (*esse*) стоит раньше восприятия, восприятия, то мы никогда не сможем узнать, что это такое».

Отрицание существования материи, утверждение, что существуют только души людей и Бог, — вот к чему с самого начала стремилась новая апологетика Беркли, действительно опровергающего некоторые из основных философских идей своего времени. Беркли, однако, анализирует изнутри, а не отрицает априорно. Он подкреплял свое отрицание материи огромным количеством хитроумных и талантливых аргументов. И, как выяснится в дальнейшем, талантливо разработанные аргументы окажут весьма заметное влияние на последующее развитие научных и философских теорий.

Беркли окончательно и бесповоротно решил неукоснительно придерживаться следующего правила: не применять ни одного слова по напрасу. К нему добавил: «Не следует дискутировать о вещах, о которых у нас нет никакого представления». Но что же такое идеи, откуда они появляются, как сочетаются? На эти центральные вопросы Беркли отвечает в заметке 378 «Тетради В», предлагая целую

сеть понятий, образующих предварительный набросок «Трактата о принципах человеческого знания».

1. Все осмысленные слова служат для обозначения идей.
2. Всякое познание осуществляется вокруг наших идей.
3. Все идеи появляются либо из внешнего мира, либо изнутри.
4. Если они происходят извне, значит, из органов чувств, и тогда они называются ощущениями.
5. Если они появляются изнутри, то представляют собой действия разума и называются мыслями,
6. У лишнего чувства не может быть никаких ощущений.
7. Не может быть никаких мыслей у того, кто лишен мышления.
8. Все наши идеи представляют собой либо ощущения, либо мысли, в соответствии с пп. 3—5.

478 Развитие эмпиризма

9. Ни одна из наших идей не может находиться в том, что одновременно лишено и мышления, и чувств (пп. 6—8).
10. Простое пассивное получение или возникновение идеи называется восприятием.
11. Любой получающий идею или имеющий ее, независимо от того, пассивна ли идея в оказанном воздействии, в любом случае должен воспринимать (п. 10).
12. Все идеи являются либо простыми идеями, либо составленными из простых идей.
13. Вещь, подобная какой-либо другой вещи, должна согласовываться с ней с помощью одной или нескольких простых идей.
14. Каждая вещь, подобная простой идее, должна либо быть другой простой идеей такого же рода, либо содержать в себе простую идею такого же рода.
15. В неспособной воспринимать вещи не может быть ничего, что походило бы на идею (пп. 11—14).
16. Две вещи не могут быть названными сходными или несхожими до тех пор, пока не будет проведено их сравнение.
17. Сравнить означает видеть вместе две вещи и отмечать, в чем они согласуются, а в чем — различаются.
18. Разум не может сравнивать ничего другого, кроме собственных идей.
19. Ничего похожего на идею не может существовать в какой-либо вещи, неспособной к восприятию (пп. 11—18).

Итак: если требуется придать какой-либо смысл словам, они должны служить идеям. А все наши идеи являются ощущениями либо воздействиями разума на ощущения: «Все идеи являются либо простыми идеями, либо созданными из простых идей». Следовательно: необходимо полагаться на ощущения. Это — основной императив гносеологии Беркли. Однако если придерживаться пресловутого императива, то два его первых непосредственных следствия окажутся действительно важными: а) «Время это ощущение, значит, оно есть только в уме»; действительно: «Почему время страданий всегда тягостнее и дольше времени удовольствий?»; б) «Протяженность есть ощущение, значит, она не находится вне разума»; «Доказано, что первичные идеи не существуют в материи, точно так же, как доказано, что в материи не существуют и вторичные идеи»; «Утверждение, что протяженность может существовать в чем-то немысля-

Джорж Беркли 479

щем, есть противоречие» в том смысле, что, чтобы иметь возможность говорить о протяженности, следует испытать, простирается ли какая-либо вещь самостоятельно или же растянута кем-либо; в) то же самое можно сказать относительно движения: «Движение, взятое отдельно от движущейся вещи, немыслимо».

Идеи — вторичные и первичные — являются ощущениями. А ощущений нет вне разума. Таким образом, вне сознания нет ничего: «Ничего не существует по-настоящему, кроме людей, т. е. сознательных существ; все остальное представляет собой не что иное, как модусы существования индивидуумов», а также: «Мир без мышления — это пес *quid nec quantum nec quale* (ничто, нисколько, никак)». В действительности мы не видим «вещей»; а то, что есть на самом деле, — скорее всего, «идеи», внутри которых мы видим «вещи»: «Видел ли кто-нибудь, помимо своих идей, нечто другое, чтобы иметь возможность сравнить их друг с другом и сделать первые подобными вторым?» Этот вопрос Беркли задает самому себе. Ведь мы не понимаем «вещей в самих себе» до такой степени, чтобы уметь сравнить их с нашими «идеями»: то, что мы понимаем и чем обладаем, — всегда и только идеи. «Нет ничего доступного пониманию, кроме идей». Беркли изумляется, что люди не видят столь очевидную истину: «протяженности нет без мыслящей субстанции». Существуют только умы; в умах находятся идеи, а идеи сводятся к ощущениям. Мы не воспринимаем ни субстанций, ни причин: «Чем слово *causa* (причина) отличается от *occasio* (случай, причина, повод)?» Но, с другой стороны, Беркли утверждает: «Я не отбрасываю субстанции. Меня не должны обвинять в исключении субстанции из рационального мира. Я отвергаю только философский смысл слова «субстанция». Спросите у какого-нибудь человека, который пока еще не испорчен этим жаргоном, что он понимает под телесной субстанцией или субстанцией какого-либо тела. В ответ он перечислит объем, массу, твердость и тому подобные осязаемые качества. Это я поддерживаю и хочу сохранить. Я отбрасываю философское *nec quid nec quantum nec quale*, о чистом бытии у меня нет ни малейшего представления». И еще: «...простой народ никогда не думает об абстрактной идее бытия или существования. И никогда не пользуется словами, служащими для обозначения абстрактных идей».

При всем этом Беркли, исключив идею существования материи, совсем не считает, что обеднил мир.

Все остается, как было прежде, Меняется только интерпретация мира и действительности: «Я предлагаю любому человеку вообразить восприятие без идей, либо ка-

480 Развитие эмпиризма

кую-нибудь идею без восприятия». В нашем разуме присутствуют идеи. Несомненно, существует разум со своими идеями, поэтому «существовать — означает воспринимать или быть воспринимаемым», значит, «лошадь находится в конюшне, а книги — в университете, как и прежде». Впрочем, Беркли заверяет: «Я стою за реальность больше любого другого из тех философов, которые, вызывая массу сомнений, сами наверняка знали лишь то, что мы можем заблуждаться. Я утверждаю диаметрально противоположное. Короче говоря, не огорчайтесь, вы ничего не теряете. Любую вещь, реальную или химерическую, вы можете понять либо представить себе каким-нибудь, пусть диким, странным и нелепым способом, но вы сумеете это сделать. По-моему, вы можете наслаждаться реальностью: я отнюдь не собираюсь отнимать ее у вас».

Теория зрения и мысленное конструирование «предметов»

В «Тетради В» «Философских записок» есть запись: «Неосведомленность о существовании линз и очков заставляла людей думать, что протяженность — в телах». Речь идет о незнании, ибо, «допуская, что вне разума могут существовать протяженные, твердые и т. п. субстанции, мы делаем невозможным их восприятие: разуму открыты, даже по утверждениям материалистов, только впечатления, воспринимаемые мозгом, или, скорее, идеи, сопутствующие этим впечатлениям». Больше всего Беркли волнуется необходимостью устранения идеи первичных качеств, не зависящих от нашего сознания, якобы подтверждающих реальность материи, а именно материи вне разума. А первичное качество, особенно после трудов Декарта, завоевавших всеобщее признание, и есть протяженность тел.

И все-таки в 1709 г. Беркли публикует свой «Опыт новой теории зрения» специально с целью опровергнуть всеобщее предвзятое (по его убеждению) мнение. «Мой замысел заключается в том, чтобы показать, как посредством зрения мы воспринимаем расстояние, величины и положение предметов». Он сосредоточил внимание именно на этом, потому что «расстояние, величина и положение предметов представляют собой наиболее наглядные, а поэтому важные отличительные признаки внешнего мира; они являются некоторыми из наиболее значительных и достойных внимания аспектов предпола-

Джорж Беркли 481

емой внешней, не зависимой от нас реальности с существующими в ней предметами».

Беркли доказал, что расстояние, величина и положение предметов вовсе являются не первичными, объективными (т. е. независимыми от субъекта) качествами предметов, а скорее, нашими истолкованиями. В самом деле: «Когда мы смотрим на близко расположенный предмет обоими глазами, то, по мере его приближения или отдаления от нас, мы изменяем направление взгляда, уменьшая или же увеличивая промежуток между зрачками; это изменение направления взгляда или движение глаз сопровождается ощущением, и именно оно дает разуму представление (идею) о большем или меньшем расстоянии». Следует обратить внимание и на тот факт, что «предмет, расположенный на определенном расстоянии от глаз, при котором зрачки заметно расширены, если постепенно приближается к глазам, то становится менее различимым; чем больше он приближается, тем более смутно, расплывчато его изображение; а поскольку, по наблюдениям, это происходит регулярно, в разуме возникает привычная связь между расстоянием и разной степенью нечеткости изображения, причем зависимость устанавливается таким образом, что большая неясность изображения всегда связана с меньшим расстоянием, а более четкие очертания наблюдаются с большего расстояния от предмета». К тому же, «когда предмет находится на каком-то расстоянии, а затем придвигается поближе к глазам, мы не можем избежать, хотя бы на короткое время, чтобы изображение не стало более расплывчатым, и напрягаем глаза. В таком случае ощущение замещает видение, помогая разуму оценить расстояние от предмета; он считается тем ближе, чем больше напряжение зрения с целью получения более отчетливого видения».

Итак, чувство дистанции не отражает реального расстояния; подобное восприятие не передает образ внешнего мира, поскольку расстояние зависит от формы деятельности субъекта. Против этой теории зрения мы могли бы эффективно использовать правила геометрической оптики, для которой пространство, измеряемое с дистанции, должно было бы считаться чем-то объективным. Однако Беркли напоминает, что если бы правила геометрической оптики имели силу, из нее следовало бы, что восприятие расстояния у всех должно быть одинаковым. Но очевидно, дело обстоит иначе, если поразмышлять над фактом, что восприятие расстояния различно у разных индивидуумов, а у одного и того же индивида оно изменяется по мере накопления опыта. Желание объяснить зрение через геометрию, по

482 Развитие эмпиризма

мнению Беркли, — всего лишь фантазия, каприз. Так же большой ошибкой было бы полагать, что связь, объединяющая зрительные впечатления с осязательными ощущениями, относится к внешним телам. Действительно, в обычном отображении вещей реального мира зрительные идеи и осязательные ощущения кажутся сплавленными друг с другом «естественным» и «нерасторжимым» образом.

Тем не менее гносеологический анализ показывает нам, что пресловутая связь не является ни естественной, ни нерасторжимой, ни причинной. Беркли приводит пример Молине, обсуждавшийся еще Локком — история одного слепого от рождения, который, благодаря проведенной операции, обрел способность видеть, стал зрячим. Итак, будет ли этот человек, до операции создавший себе

представление об окружающем мире с помощью осязательных ощущений, после операции соотносить и связывать зрительный образ предмета со своими предшествующими осязательными ощущениями, создавшими у него определенный образ этого предмета? Ответ на такой вопрос однозначен: НЕТ.

В самом деле, какое сходство и какая связь существует между ощущениями света и цвета, с одной стороны, и ощущениями сопротивления или сжатия — с другой? Не существует никакой естественной объективной, очевидной связи, которая помогла бы связать ощущения одного типа с ощущениями другого типа. Только опыт, т. е. упражнение, практика и привычка, могут нам показать постоянное сосуществование одних ощущений с другими. Связь между разными типами ощущений не относится к области логики или объективности: это только вопрос опыта. Только человеческая душа устанавливает связь между «подсказками» многообразного содержания разных типов ощущений. Таким образом, душа создает «вещи» и придает форму «предметам». Совпадение осязательных ощущений со зрительными представлениями (образами) не имеет иного объяснения, кроме практики и опыта. Как одни, так и другие представляют собой знаки языка природы, который Бог посылает органам чувств и рассудку для того, чтобы человек научился регулировать свои действия, необходимые для поддержания жизни, и соотносить их с обстоятельствами, дабы не подвергать свою жизнь опасности. *Значит, зрение — это инструмент сохранения жизни, но ни в коем случае не средство доказательства реальности внешнего мира.* Согласно Беркли, «объективная реальность возникает перед нами только на основании интерпретации, толкования «знаков», единственно известными ощущениями. И лишь когда мы ус-

Джорж Беркли 483

тановим определенную связь между разными классами ощущаемых образов и рассмотрим их соответственно сложившейся между ними взаимной зависимости, только тогда можно считать, что сделан первый шаг в построении реальности».

Беркли хотел противопоставить свою «Теорию зрения» «Диоптрике» Декарта, «Лекциям по оптике» Барроу, «Оптике» Ньютона и «Диоптрике» Молине. Тема была в высшей степени актуальной и оказалась в центре внимания ученых, несмотря на осложнения метафизического и гносеологического плана. Но Беркли по-настоящему интересовали именно нестыковки специфического характера. В одном из писем к сэру Джону Персивалю в марте 1710 г. он сообщает, что «Опыт новой теории зрения», вероятнее всего, окажется бесполезным, однако добавляет, что надеется показать в следующем трактате, что «Опыт», «показывая пустоту и ложность многих проблем спекулятивной науки, послужит побуждением к глубокому изучению религии и других полезных вещей». Работа, о которой Беркли упоминает в письме сэру Персивалю, — это «Трактат о принципах человеческого знания».

Объектами нашего знания являются идеи, а они суть ощущения

В 1710 г. выходит из печати «Трактат о началах человеческого знания», самая известная работа Беркли, первая часть которой (к тому же единственная, оказавшаяся изданной) озаглавлена следующим образом: «Часть первая, в которой исследуются основные причины заблуждений и затруднений в науках, а также основания скептицизма, атеизма и безверия». И все-таки главным заблуждением, которое Беркли хочет искоренить, является субстанциально-материалистический образ вселенной. По мнению Беркли, главная причина этой ошибки — в уверенности относительно значения и ценности абстрактных идей и связанной с нею последующей убежденности в том, что наряду с вторичными качествами существуют также первичные. Главными мишенями Беркли и его «Трактата о началах человеческого знания» были Ньютон и Локк, а именно: ньютоновская теория материальной субстанции, независимой от сознания, и психология Локка, допускающая, например, что большая часть нашего знания состоит из абстрактных идей.

484 Развитие эмпиризма

Как и Локк, Беркли поддерживает точку зрения, что наше познание — это познание идей, а не фактов. «При любом рассмотрении объектов человеческого познания становится очевидным, что это либо идеи, запечатленные органами чувств в настоящий момент, либо идеи, полученные, когда внимание обращено на эмоции и деятельность разума; либо, наконец, идеи, сформированные с помощью воображения и памяти путем соединения, разделения или только представления идей, первоначально полученных двумя предыдущими способами».

Следовательно, объектами нашего познания являются идеи. Откуда берутся эти идеи? Беркли отвечает на вопрос без колебаний: «С помощью зрения я обретаю идеи света и цветовой гаммы со всеми оттенками и интенсивностью. С помощью осязания я ощущаю твердость и мягкость, тепло и холод, движение и сопротивление и так далее, причем все это может быть в большем или меньшем количестве и в большей или меньшей степени. Обоняние приносит мне запахи, вкус — ощущения вкуса; слух передает в разум звуки во всем многообразии тона и сочетаний». Итак, идеи суть ощущения. А последние происходят от органов чувств.

Именно по причине первичного сосуществования или постоянного устойчивого сочетания идей появляется то, что мы называем вещами, или предметами: «Поэтому видно, что некоторые из этих ощущений появляются вместе, их отмечают одним общим названием и, вследствие этого, считают одной вещью. Так, например, наблюдая какое-то время, что определенный цвет всегда сопровождается определенным вкусом, а им сопутствуют определенные запахи, форма и плотность, люди рассматривают все эти ощущения как одну вещь, отличающуюся от других, обозначенную именем «яблоко», в то время как другие коллекции идей образуют камень, дерево, книгу и другие ощутимые вещи, которые, будучи

приятными или неприятными, возбуждают в нас чувства любви, ненависти, радости, гнева и т. п.».

Почему абстрактные идеи являются иллюзией

Идеи являются ощущениями, а предметы (или тела) суть комплексы или устойчивые комбинации ощущений. Кроме того, по мнению Беркли, не существует абстрактных идей, как, например: человек, Джорж Беркли 485

протяженность, цвет и т. п. Одним словом, Беркли отвергает теорию, согласно которой человеческий разум обладает способностью к абстракции. Мы воспринимаем единственно идеи, а всякая идея является только единичным ощущением. Мы воспринимаем не человека вообще, а этого *человека*; у нас есть ощущение не цвета, а *этого цвета*, имеющего *этот оттенок*; в такой же мере мы слышим не звук вообще, а этот *звук*. «Что такое свет и цвет, тепло и холод, протяженность и формы, — одним словом, все то, что мы видим и трогаем, если не множество ощущений, понятий, идей или впечатлений органов чувств? И разве можно отделить, хотя бы только в уме, любое из них от восприятия? <...> Следовательно, если у меня нет возможности увидеть или потрогать какую-нибудь вещь, я не могу ее действительно ощутить, равно как не смогу понять, чем вещь или осязаемый предмет отличаются от ощущения или восприятия этой вещи или этого предмета». Ведь всякое ощущение является именно единственным, а не абстракцией. Я не могу иметь идею треугольника, если в это время не думаю о равносоставленном, равнобедренном либо равносоставленном треугольнике. «Человек» — это только слово: наши ощущения, воспоминания или впечатления, т. е. наши идеи касаются обычно одного конкретного человека. Абстрактные идеи суть иллюзии, к тому же опасные иллюзии, ибо побуждают заниматься онтологизацией, «создавать» субстанции или субстраты, находящиеся за пределами наших ощущений. Они толкают на измышление фантастических миров сущностей («человек», «цвет», «материальные тела» и т. п.), заставляя предполагать, что они реально существуют.

Отсюда берет начало номинализм Беркли. Из этой концепции он, кроме всего прочего, сделает интересные выводы, «сыгравшие» против философии науки того времени. Вкратце: мы познаем только идеи; они совпадают с впечатлениями, получаемыми посредством органов чувств; эти чувственные впечатления всегда единичны, т. е. индивидуальны и конкретны; вследствие этого локковская теория абстракции ошибочна. Когда мы берем частную идею и используем ее для того, чтобы дать представление обо всех подобных ей идеях, только тогда частную идею можно назвать общей. Однако общая идея — отнюдь не абстрактная идея, оставляющая в стороне все отличительные признаки, воспринимаемые нашими органами чувств. Мы не знакомы с человеком вообще, но всегда знакомы с тем или этим (конкретным, частным) человеком; нам не известно, что такое протяженность, но всегда известны те или иные протяженные вещи;

486 Развитие эмпиризма

мы не знаем дома вообще, но всегда знаем этот или другой дом и т. д.

В действительности дело обстоит таким образом: время от времени мы получаем индивидуальные, конкретные и отчетливые ощущения, которые, постоянно появляясь вместе, способствуют возникновению идеи дома, человека, реки или протяженности. Значит, следует отбросить тезис Локка об абстрактных идеях, веру в субстанцию, независимую от наших ощущений. Именно теория Локка повинна в том странном образом распространенном мнении, согласно которому дома, горы, реки — одним словом, все осязаемые предметы обладают реальным или естественным бытием, отличным от представлений, воспринимаемых разумом. Однако Беркли напоминает: «Как бы велики ни были уверенность и одобрение, с которыми до сих пор принимался этот принцип, тем не менее любой, кто будет в состоянии подвергнуть его сомнению, обнаружит (если я не ошибаюсь), что эта теория включает в себе очевидное противоречие. В самом деле, скажите, что представляют собою вышеперечисленные предметы, если не то что мы воспринимаем органами чувств? А что мы можем воспринимать, кроме наших собственных идей или ощущений? Бесполезно рассуждать о невоспринимаемых субстанциях, выраженных идеями, образующих *substratum* наших ощущений. Наше познание состоит из ощущений, разум воспринимает ощущения и комбинирует их». Дальше и больше них ничего нет.

Различие между первичными и вторичными качествами ложно

Если ошибочны и опасны абстрактные идеи, то не менее ошибочным и опасным является различие между первичными и вторичными качествами. Под «первичными [некоторые философы] подразумевают протяженность, форму, движение, покой, вещественность или непроницаемость и количество; вторичными обозначают все остальные осязаемые качества, как-то: цвета, звуки, вкусы и т. п.». Говорят, что вторичные качества цвета, звука не отражают в сознании внешних вещей: «Они не являются подобиями вещей, существующих вне разума, в то время как первичные качества представляют собой копии вещей, существующих вне разума, а субстанцию, лишённую мышления, и называют «материей»». Вслед-

Джорж Беркли 487

ствие этого, комментирует Беркли, «под «материей» мы должны понимать инертную, лишённую разума субстанцию, в которой якобы действительно наличествуют протяженность, форма, движение и т. п.».

Итак, ясно, что различению первичных и вторичных качеств мы обязаны идеей особой материи, существующей независимо от воспринимающего ее сознания. Существование независимой от разума материи служит основанием для материализма и атеизма, поскольку, единожды допустив существование материи, совсем не трудно признать ее в противоположность тому, что предполагали Декарт, Ньютон и все те, кто на них ссылался, бесконечной, неизменной и вечной. Так что новая апологетика, закаленная в спорах с противниками и приспособившаяся к требованиям времени, проявила настойчивость и опыт именно, в отрицании существования материи, независимой от сознания.

Этим путем и следует Беркли. «Те, кто утверждает, что форма, движение и все остальные первичные и подлинные качества существуют вне разума в немыслящих субстанциях, вместе с тем признают, что не существуют цвета, звуки, тепло, холод и т. п., ибо они являются ощущениями, существующими только в сознании, и зависят от производящих ощущения различий в размерах, строении, движении и мельчайших частиц материи». Итак, им кажется несомненным тот факт, что ощущения, относящиеся к вторичным качествам, находятся только в сознании, тогда как идеи протяженности, формы и движения являются представлениями о материальных вещах, существующих вне сознания. «Но если бесспорен факт, что первичные качества неразрывно связаны со всеми остальными ощущаемыми свойствами и не могут отделяться от них даже мысленно, из него очевидным образом следовало бы, что они (первичные качества) существуют лишь в сознании. А сейчас мне бы хотелось, чтобы каждый поразмышлял и проверил, может ли он... представить протяженность и движение какого-либо тела безо всех остальных ощущаемых качеств. Что касается меня, то я не способен создать себе представление о протяженном и движущемся теле, не присвоив ему также какой-нибудь цвет или другое ощущаемое качество, которое признано существующим только в сознании. Короче говоря, протяженность, форма и движение немислимы как отвлеченные от остальных ощущаемых качеств. Первичные качества надо искать там же, где и остальные, а именно в разуме».

488 Развитие эмпиризма

Критика идеи материальной субстанции

После того как устранено различие между первичными и вторичными качествами, дело за идеей материальной субстанции. Беркли разрушал концепцию противников «по кирпичику», планомерно. Говорят, что протяженность есть модус, или акциденция материи, и что материя — *substratum*, который его поддерживает. Но что может означать тезис «материя поддерживает свои акциденции»? Очевидно, слово «опора» здесь нельзя понимать в его обычном или буквальном смысле, как, например, когда мы говорим: колонны подпирают здание. Тогда в каком смысле его следует понимать? Что касается меня, то я не рискну искать значение, которое сюда могло бы подойти. Если мы рассмотрим, что заявляют самые добросовестные философы о своем понимании термина «материальная субстанция», то обнаружим, что они признаются в своей неспособности связывать с этими звуками что-либо другое, кроме идеи сущего с акциденциями. Беркли продолжает свою контратаку: «Общая идея сущего мне кажется наиболее абстрактной и непонятной из всех. Ее следует понимать в каком-нибудь другом смысле, но в каком именно — нам не объяснили. Таким образом, если я внимательно рассмотрю обе части, составляющие понятие, т. е. значение слов «материальная субстанция», то (я убежден в этом) не найду там никакого ясного смысла». «Почему мы должны беспокоиться из-за понятия *substratum*, или материальной опоры формы и движения? Может быть, этот *substratum* содержит в себе объяснение, какие формы и движения существуют вне сознания? И разве это не прямое противоречие, заключающееся в любой немислимой вещи?»

Между первичными и вторичными качествами нет различия. И те и другие находятся в разуме. Выражение «материальная субстанция» просто лишено смысла. Допустив возможность существования вне разума субстанций, каким образом мы можем узнать об их существовании? Очевидно, если мы познаём посредством органов чувств, то через них мы можем познать только наши ощущения, либо идеи. Но органы чувств не осведомляют нас о существовании вещей за пределами разума, иными словами, невоспринятых. Это признают даже материалисты». Значит, говоря о познании внешних вещей, надобно приписывать его разуму, который выводит существование внешних вещей из знаний, получаемых непосредственно от органов чувств. Однако сны или формы безумия говорят нам, что нет никакой необходимости в получении ощущений только от вне-

Джорж Беркли 489

сних вещей. Дискуссии, развернувшиеся вокруг проблемы снов и различных случаев сумасшествия, показывают, что «даже если бы не существовало внешних тел, которым уподобляются наши представления, мы все равно получили все идеи (восприятия), которые имеем. Следовательно, гипотеза существования внешних тел не нужна для создания идей, поскольку признано, что их появление было бы возможно и в том порядке, в каком мы их видим в настоящее время». Но для Беркли это неприемлемо, «ибо даже если предоставить материалистам их внешние тела, они не приблизятся к познанию того, как вырабатываются наши идеи».

Вот как Беркли представляет окончательный результат своего семантического анализа: «Если бы люди перестали играть словами, мы бы очень скоро пришли к согласию. Довольно самого беглого исследования наших мыслей для того, чтобы убедиться в неосмысленности выражения *абсолютное существование предметов самих в себе, т. е. вне сознания*. Мне ясно, что в этих словах прямое противоречие или же они просто ничего не означают».

Великий принцип: *esse est percipi*

Объектами нашего познания являются идеи, они сводятся к ощущениям; постоянные комбинации идей суть вещи; однако представления и их постоянные комбинации находятся только в разуме; ощущения всегда конкретны и индивидуальны, поэтому абстрактные идеи всего лишь — иллюзии; различие между первичными и вторичными качествами — опасное заблуждение; выражение *материальная субстанция* или противоречиво, или же ничего не означает.

Но Беркли этим не довольствуется и продолжает: «Помимо бесконечного многообразия идей или объектов познания существует еще нечто, познающее или воспринимающее эти идеи и оказывающее на них различные воздействия, — это желание, воображение, воспоминание и т. п. Воспринимающее и оказывающее воздействие существо является тем, что я называю разумом, сознанием, душой, Я. Этими словами я обозначаю не какую-либо из моих идей, а нечто, полностью отличающееся от всех моих идей, в чем существуют все идеи».

490 Развитие эмпиризма

Теперь мы вплотную подошли к великому принципу, согласно которому *esse* (существовать) для вещей значит *percipi* (быть воспринимаемым). Беркли хочет сказать, что представления или ощущения могут существовать только в разуме, который их воспринимает. Доказательство в пользу столь важного для него тезиса он ищет в семантическом анализе слова *существовать*. Я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, т. е. я вижу его и могу потрогать; а если бы он находился за пределами моего кабинета, я бы сказал, что он существует, подразумевая, что смогу его воспринять, если он окажется в моем кабинете, или же что есть какое-то другое сознание, которое в настоящее время его воспринимает. Например, существовал запах — т. е. его обоняли; существовал звук — т. е. был слышим: существовали цвет или форма — т. е. они были воспринимаемы зрением либо осязанием — вот все то, что я могу подразумевать под выражением такого рода. Потому мне совершенно непонятно, что говорится об абсолютном существовании вещей безо всякого упоминания факта восприятия.

Существование (*esse*) вещей означает, что они воспринимаются (*percipi*): «...это прямая и очевидная истина; весь порядок небес и все вещи, заполняющие землю, — одним словом, все тела вселенной, их существование состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми или познанными. Пока вещи не будут действительно восприняты мной, т. е. не будут в моем разуме либо в сознании какого-нибудь другого создания, они не существуют реально или, в противном случае, существуют в разуме Вечного Духа».

Позднее Шопенгауэр скажет, что мир — это мое представление: «истина новой философии времен Декарта и Беркли стара, ведь еще в ведической философии понятия существования и воспринимаемости были конвертируемыми».

Бог и законы природы

После устранения материи и нового подтверждения существования духа осуществление проекта защиты религии основательно продвинулось, но не завершилось. В мире, создаваемом Беркли, пока не хватает присутствия Бога. И вот каким образом Беркли дополняет и доводит до конца свой проект. Существует человеческий дух — это простое существо, невидимое, действующее. Поскольку он вос-

Джорж Беркли 491

принимает идеи, он называется *интеллектом*. Поскольку вырабатывает идеи и воздействует на мир, он называется *волей*. Тем не менее Беркли отмечает: «Насколько я понимаю, слова воля, интеллект, разум, душа, дух не обозначают идей; они означают нечто, разительно отличающееся от идей и не могущее ни быть подобным какой-либо идее, ни быть представленным какой-либо идеей, потому что это — действующая сила». Итак, существует дух, сознание, т. е. разум. А объекты познания, иначе говоря, идеи находятся в разуме.

Если внешний мир (мир, на котором можно было бы проверить действительную ценность идей) всего лишь — иллюзия, то каким образом можно различать идеи, зависящие от нашего воображения, от тех, которые, наоборот, не могут появиться по желанию? Беркли выходит из положения, находчиво превращая, по своему обыкновению, камень преткновения в движущую силу рассуждения. Он разъясняет, что «какой бы ни была моя власть над собственными мыслями, я считаю, что идеи, воспринятые непосредственно от органов чувств, не зависят никоим образом от моей воли. Когда я при ярком свете открываю глаза, у меня нет возможности выбора — видеть или не видеть, определять, какие именно предметы должны попасть в поле моего зрения; то же самое происходит со слухом и другими органами чувств: все идеи, запечатленные ими, не являются созданиями моей воли. Значит, имеется какая-то другая воля или же другое сознание, дух, который их порождает».

Идеи, рожденные чувствами, сильнее, живее, ярче, отчетливее, чем те, которые создаются воображением. Кроме того, они обладают устойчивостью, упорядоченностью и связанностью. Они появляются не случайно, как это часто происходит с представлениями, вызванными человеческой волей, но регулярным образом, т. е. в упорядоченной последовательности. И все же, откуда происходят эти стабильность, упорядоченность неслучайно вызванных идей? Какова их причина и основание? На этот вопрос, решающий для его философской системы, Беркли отвечает следующим образом: «...изумительная связность доказывает мудрость и доброжелательность ее *Автора*. А постоянные, неизменные правила, соответственно которым *Разум*, от коего мы зависим, возбуждает в нас восприятия через органы чувств, называют *природными законами*. Мы изучим эти законы через опыт, указывающий,

как те или иные восприятия в обычном ходе вещей сопровождаются теми или иными идеями».

492 Развитие эмпиризма

Итак, причина устойчивости, упорядоченности и связности восприятия — Бог; по неизменным, постоянным правилам Он вызывает в нас идеи. Он дает нам определенную способность предвидения, благодаря которой мы в состоянии направлять свои действия в зависимости от потребностей, диктуемых жизнью. Без такой способности мы постоянно будем попадать в безвыходные ситуации, наша жизнь превратится в ад: мы не сможем пользоваться ни одной вещью без того, чтобы не пораниться или причинить себе боль. Мы не будем знать, что пища питает, что сон восстанавливает силы, что огонь согревает, что единственным способом собрать урожай зерна является необходимость посеять его в нужное время; мы вообще не будем знать, что те или иные дела ведут к тем или иным результатам. Все это мы знаем не потому, что открыли какую-либо необходимую связь между нашими идеями, а только благодаря соблюдению законов, установленных природой, без которых мы бы стали неуверенными и растерянными, и взрослый человек в повседневной жизни так же не умел бы себя вести, как новорожденный младенец».

Значит, наши идеи не накапливаются случайно нашим разумом. Они демонстрируют «последовательное и равномерное функционирование», направленное на сохранение жизни. Наше познание является инструментом сохранения жизни. А последовательное и равномерное функционирование восприятий, по мнению Беркли, с очевидностью доказывают доброту и мудрость Творца, воля Которого заключается в законах природы. Тем не менее, вместо того, чтобы руководствоваться Его наставлениями, мы бродим в поисках второстепенных причин.

Несмотря на подобное критическое толкование, Беркли не намерен отбирать у природы ее богатство и яркость красок: «Все, что мы видим, слышим, осязаем или каким-либо образом понимаем и задумываем, остается таким же устойчивым и постоянным, как прежде; существует некая *rerum natura* (природа вещей), благодаря которой различие между реальностью и химерами сохраняет всю свою силу». Мир Беркли стремится быть постоянным, миром, который мы проверяем на опыте. «Все, что говорится в Священном Писании против мнения ученых фарисеев, поддерживаю и я». Беркли ничего не отнимает от мира. Единственное, что он отрицает, — это то, что философы называют материей или телесной субстанцией. Отбросив материю или телесную субстанцию, человечество не терпит ущерба и не преумножает своих страданий. Отрицание материи не обедняет жизни, а люди даже не заметят и не догадаются, от чего отказались.

Джорж Беркли 493

Цель отрицания материи заключается в том, что атеистам больше нечем оправдывать и обосновывать свое «неверие». Для Беркли существуют реальные столы, дома, площади, сады с растениями, реки и горы. С его точки зрения, не существует только материи.

Если мир есть совокупность идей человека, как же быть с непрерывностью существования мира? Не перестают ли вещи существовать всякий раз, когда человек перестает их воспринимать? Для ответа на эти вопросы Беркли вновь прибегает к помощи Бога. Мир, когда его не воспринимают данный человек или другие люди, продолжает существовать в восприятии Бога; Вечный Дух своим воздействием на души людей вызывает появление в них восприятий и их чередование, в противном случае то, что называется природными объектами, существовало бы проблесками, скачками.

Рассел цитирует Рональда Нокса, шутливо излагающего теорию Беркли:

*Жил да был молодой человек, который сказал:
«Богу должно показаться чрезвычайно забавным,
Если он обнаружит, что это дерево
Продолжает существовать
Даже тогда, когда нет никого во дворе».*

Ответ:

*«Дорогой сэр,
ваше удивление странно:
Я всегда во дворе,
И вот почему дерево
Будет существовать,
Наблюдаемое Богом
Вашим покорным слугой».*

Беркли — предшественник Маха

Номинализм (согласно которому в объективной действительности общим понятиям ничего не соответствует, и они — лишь имена единичных предметов; а наше познание соткано из конкретных индивидуальных ощущений и идей) и феноменализм (согласно которому человеческому познанию доступны лишь явления, например цвет, вкус, звук и т. п., а сущность непознаваема) — это два гносеоло-

494 Развитие эмпиризма

гических устоя, на которых держится и развивается проект Беркли. И все-таки, несмотря на то, что номинализм и феноменализм у Беркли исполняют откровенно апологетическую роль, в его философской системе они приводят к очень важным следствиям в плане философии физики. Упомянутые следствия имеют удивительно современный характер. Речь идет, прежде всего, о заново открытых и вновь

введенных в обиход понятиях, применявшихся во время дискуссии по современной физике Эрнстом Махом, Генрихом Герцем и, позднее, некоторыми философами и физиками, в разное время испытывавшими влияние Маха (Бертран Рассел, Филипп Франк, Рихард фон Мизес, Мориц Шлик, Вернер Гейзенберг и др.).

Карл Р. Поппер в «Заметке о Беркли как предшественнике Маха и Эйнштейна» (1953) восхищается работами Беркли, хотя в принципе с ним не согласен. Поппер не соглашается с инструментализмом Беркли. Как реалист Поппер видит в научных теориях не только гипотезы, но и правдивые описания реальности, даже если и недостоверные).

В «Аналитике», или рассуждении, адресованном «неверующему математику», и в «Философских заметках» Беркли пишет: «Исчисление флюксий Ньютона бесполезно», «нельзя дискутировать о вещах, о которых мы не имеем ни малейшего представления. Следовательно, нельзя дискутировать о дифференциальном исчислении и об исчислении бесконечно малых величин». Заметки о математике, разбросанные по разным сочинениям Беркли, появляются постоянно. Исключительно философии физики Беркли посвятил свой трактат «О движении». «Это недостойно философа — произносить слова, которые ничего не означают». *Абсолютное пространство* и *абсолютное время* Ньютона не обладают смыслом, и поэтому им не место в серьезной физической теории. «Что касается *абсолютного пространства*, этого призрака, преследующего философов-механистов и геометров, то достаточно отметить, что его существование не было доказано ни с помощью рассуждений, ни с помощью органов чувств». Для целей механистической философии довольно заменить *абсолютное пространство* на *относительное*, определенное участками неба с постоянными звездами; то же и об *абсолютном движении*.

Тело можно считать движущимся при определенном условии: «Требуется... чтобы оно изменило свое положение или расстояние относительно какого-либо другого тела, поскольку невозможно раз-

Джорж Беркли 495

личать или измерить какое-либо движение без помощи осязаемых предметов». Все, что до сих пор было сказано об *абсолютном пространстве* и *абсолютном движении*, имеет силу также по отношению к понятиям *тяготения* и *силы*. Если мы говорим, *тяготение* является *существенным качеством*, неотделимым от природы тел, то мы всего лишь произносим лишенное смысла слово. То, что мы видим, совсем не *тяготение* как составная часть сущности тел, а тела, движущиеся относительно других тел. Не можем мы говорить и о *силе* как действующей причине движения: кто видел когда-нибудь эту действующую причину? И зачем заново вводить в физическую теорию *скрытые качества*? «Реальные действующие причины движения... тел никоим образом не относятся к области механики или экспериментальной науки. И даже не могут пролить хоть немного света на эти явления...»

Размышления Беркли и его концепцию комментирует Поппер: «Не могут пролить свет, потому что говорить об *истинной и реальной природе*, о *внутренних качествах* или *реальной сущности* тел означает пустопорожнюю болтовню. Нет ничего физического, что было бы помещено над физическими телами, никакой скрытой физической реальности. Все представляет собой поверхность; физические тела сводятся к их свойствам. Их реальностью является способ, каким тела связаны между собой».

Разумеется, Беркли отнюдь не отрицал факт, что механика Ньютона приводит к корректным результатам, и что она в состоянии делать точные предположения. Он отрицает факт, что теория Ньютона годится для исследований природы или сущности тел.

В действительности, объясняет Беркли, необходимо различать между собой математические гипотезы, задуманные как средство объяснения и предположения, и теории, предусматривающие исследование природы тел. По мнению Беркли, теория Ньютона представляет собой просто совокупность математических гипотез как путь исследования: «Все, что утверждается относительно присущих телам сил — как сил притяжения, так и отталкивания, — должно рассматриваться только как математическая гипотеза, а не как нечто реально существующее в природе». Вывести из предпосылок заключения, которые бы могли «спасти» или хотя бы принять во внимание феномены, — утверждает Беркли — этого вполне достаточно, даже если теория Ньютона не в состоянии описать истинную картину мира.

496 Развитие эмпиризма

Действительно, в Предисловии ко второму изданию (1703) «Начал» Ньютона Р. Котс интерпретирует ньютоновскую теорию с точки зрения сущности. Всякая частица материи обладает силой тяжести, которая предположительно является сущностной внутренней силой или способностью притягивать другие частицы материи. Равным образом, инерция, вероятно, состоит в естественной внутренней и сущностной предрасположенности тел продолжать движение. Интересна аргументация той же теории Поппера: Как сила тяжести, так и инерция присущи всякой частице материи, то как одна, так и другая пропорциональны весу, количеству материи тела, а поэтому пропорциональны друг другу. Отсюда — закон пропорциональности инерционной и гравитационной массы. А поскольку тяготение исходит от каждой частицы, мы получаем закон, согласно которому притяжение обратно пропорционально квадрату расстояния.

Иными словами, ньютоновские законы движения просто описывают на математическом языке состояние вещей, обусловленное внутренними, сущностными свойствами материи. И все же именно против подобных сущностных интерпретаций теории Ньютона (для которого эта теория оказалась последней и окончательной, не нуждающейся в последующих объяснениях, исправлениях и исключениях) Беркли приберет свои лучшие доводы и самые эффективные возражения. «Большая

историческая заслуга Беркли состоит в том, что он осудил применение в науке объяснений с точки зрения сущности» (К. Р. Поппер). Критические доводы Беркли против Ньютона «удивительно близки философии физики Эрнста Маха, убежденного в ее новизне и революционном характере. <...> Самое поразительное заключается в том, что Беркли и Мах — оба большие почитатели Ньютона — критикуют понятия *абсолютного времени, абсолютного пространства и абсолютного движения*, пользуясь очень сходными критериями. Критические аргументы как Маха, так и Беркли завершаются призывом не принимать во внимание аргументов в поддержку *абсолютного пространства* Ньютона. Маятник Фуко, круговращение ведра с водой, воздействие центробежных сил на форму Земли — эти виды движения относительно в системе неподвижных звезд (К. Р. Поппер). Теоретическую близость Беркли и Маха заметил Ленин, как видно из текста его книги «Материализм и эмпириокритицизм» (1908). Вот его синтез философского учения Беркли: «Будем считать внешний мир, природу — «комбинацией ощущений», вызываемых в нашем

Джорж Беркли (тексты) 497

уме божеством. Признайте это, откажитесь искать вне сознания, вне человека «основы» этих ощущений — и я признаю в рамках своей идеалистической теории познания все естествознание, все значение и достоверность его выводов. Мне нужна именно эта рамка и только эта рамка для моих выводов в пользу мира и религии». Говоря об отношении махистов к естественным наукам, он замечает, что учение Беркли хорошо выражает «сущность идеалистической философии и ее общественное значение». В конечном итоге, по мнению Ленина, новейшие махисты не привели против материалистов ни одного, буквально ни единого довода, которого бы не было у епископа Беркли».

Джорж Беркли (тексты)

Идеи суть предметы нашего познания

Всякому, кто обзирает предметы человеческого познания, очевидно, что они суть либо идеи, реально воспринимаемые чувствами, либо эмоции или действия ума, либо, наконец, идеи, образуемые при помощи памяти и воображения, идеи, возникающие путем соединения, разделения или представлением того, что было уже воспринято одним из указанных способов. С помощью зрения я образую идеи света, цвета, различных степеней их интенсивности. С помощью осязания я воспринимаю твердое и мягкое, теплое и холодное, движение и сопротивление в отношении как количества, так и степени. Обоняние дает мне запахи, вкус — ощущение вкуса, слух — звуки во всем разнообразии по тону и составу. Поскольку различные идеи часто наблюдают вместе, их обозначают одним именем и считают одной вещью. Например, видим соединенными цвет, вкус, запах, форму, консистенцию, опознаем их отдельной вещью и называем словом яблоко. Другие наборы идей называем словами камень, дерево, книга и другими именами, которые, судя по обстоятельствам, вызывают чувства ненависти, радости, горя и т.п.

Esse est percipi — существовать значит воспринимать

Рядом с этим разнообразием идей есть нечто познающее или воспринимающее, производящее различные действия, например, желание, воображение, воспоминание. Это деятельное и познающее существо я называю разумом, духом, душой или неким Я.

498 Развитие эмпиризма

Этими словами обозначаю не идею, а нечто совершенно отличное от идей и того, как они воспринимаются. Это то же самое, поскольку существование идеи состоит в том, чтобы быть данной в ощущении. Все признают, что мысли, страсти, идеи как продукты воображения не существуют помимо нашей души. Но для меня не менее очевидно, что различные ощущения, т.е. идеи, воспринятые чувствами, какими бы смешанными они ни были, не могут существовать иначе как в разуме, который их воспринимает. Полагаю, каждый может проверить это с помощью интуиции, подумав, что значит слово «существовать» в применении к чувственно воспринимаемым предметам. Если говорю, что стол, на котором я пишу, то это значит, я его вижу и осязаю. Выйдя из комнаты, я бы сказал, что стол существует, имея в виду, что, будь я в комнате, смог бы увидеть его, что есть другая душа, которая его актуальным образом воспринимает. Если запах, значит есть кто-то, кто его почувствовал; звук предполагает того, кто его слышит; цвет или форма предполагают того, кто их осязает или видит; это все разумеется под выражениями такого рода. Именно поэтому мне совершенно непонятны слова об абсолютном существовании того, о чем никто не думает и что никто не воспринимает. Esse (существование) вещей означает percipi (их восприимчивость), т.е. невозможно, чтобы у них было бы какое-то существование помимо обдумывающих их свойства умов или того, что мыслит и воспринимает. Среди людей странным образом распространилось мнение, что дома, горы, реки и все прочие предметы обладают реальным существованием отдельно от факта восприимчивости их интеллектом. Однако как бы ни велики были уверенность и общее согласие принять этот принцип, всякий, кто усомнится в нем, обнаружит (если не ошибаюсь) неустранимое противоречие. В самом деле, скажите-ка, чем еще могут быть перечисленные выше предметы, как не тем, что мы воспринимаем чувствами? И что другое нам дано, если не наши собственные идеи и ощущения? Разве не противоречиво полагать, что идеи или их комбинации могут существовать без того, чтобы быть воспринятыми?

Джорж Беркли (тексты) 499

Абстрактные идеи иллюзорны

Если мы внимательно проверим этот принцип, возможно, увидим, что в основе он ведет к абстрактным идеям. В самом деле, есть ли более элегантная попытка абстрагирования чем та, которая отделяет существование чувственных предметов от факта их воспринимаемости, чтобы мыслить то, что вне ощущений? Что такое свет и цвет, тепло и холод, протяженность и формы, все видимое и воспринимаемое, как не ощущения, идеи или чувственные впечатления? Можно ли хотя бы мысленно отделить любую вещь от восприятия? Что до меня, то я затрудняюсь выделить выделить вещь саму по себе. Могу, конечно, представить мысленно разделенными вещи, которые никогда не воспринимал разделенными. Например, воображаю бюст человека отдельно от ног, так вдыхаю аромат роз, не думая о розах вообще. Не отрицаю, что можно отвлекаться до этой степени, хотя корректнее называть абстракцией действие, которое отделяет в понимании предметы, в реальности разделенные, или же то, что можно разделять воспринимать. Однако сила понимания или воображения не выходит за пределы реальной возможности существования или восприятия. Следовательно, поскольку невозможно видеть или осязать нечто, что я в настоящее время не осязаю, то и в мыслях не могу осознать нечто, что отделено ощущения или восприятия. В реальности предмет и ощущение являются одним и тем же, т.е. не могут быть отделены одно от другого.

Для разума некоторые вещи настолько очевидны, что достаточно открыть глаза, чтобы увидеть их. Полагаю, среди таких важных истин есть та, что весь порядок небес и вещей, наполняющих землю, все громады универсума не существуют без некоторого разума, а их бытие состоит в том, чтобы быть кем-то воспринятым. Следовательно, пока все это не воспринято актуальным образом моим разумом или иным сотворенным духом, ничего этого реально нет. В противном случае они существуют в разуме Вечного Духа, что совершенно непостижимо...

Из сказанного следует, что нет другой субстанции помимо духа или того, что воспринимает. Чтобы лучше доказать это, следует понять, что цвет, форма, движение, запах, вкус и другие качества суть идеи, воспринятые чувством... значит, не может

500 Развитие эмпиризма

быть субстанции, которая не мыслит, в качестве субстрата этих идей. Вы скажете, что, даже если идей нет помимо разума, возможно нечто подобное на них, существующее вне ума в некоей немыслящей субстанции, а наши идеи суть их копии или подобия. Отвечаю: идея не может походить ни на что, что не есть идея; цвет — на другой цвет; форма — другую форму и т.д. Достаточно посмотреть на наше мышление изнутри, чтобы увидеть, что нет другого сходства, как похожесть наших идей... так есть ли смысл говорить, что цвет похож на нечто невидимое, твердое и мягкое на то, что нельзя осязать и т.д.

Критика разведения первичных и вторичных качеств

Некоторые усиленно наводят различия между первичными и вторичными качествами. Протяжение, форму, движение, покой, прочность, непроницаемость, число называют первичными. Цвета, звуки, вкусы и прочие качества называют вторичными. Идеи, обретаемые о последних, полагают, не похожи на те, которые образуют невоспринимаемые вещи. Считают, что идеи первичных качеств являются моделью того, что существует вне разума, эту лишнюю мышления субстанцию они называют материей. Следовательно, под материей мы должны понимать инертную, лишнюю понимания субстанцию, в которой даны протяженность, форма, движение и т.п. Однако из того, что доказано выше, следует, что протяжение и движение суть существующие лишь в разуме идеи, что идея ни на что другое не может походить, как на идею. Следовательно, первичные качества и их архетипы не могут существовать в субстанции, лишённой свойства воспринимать. Ясно отсюда, что само понятие материи или телесной субстанции влечет за собой противоречие. Не стоило бы трудов и времени, если б эта очевидная нелепость — утверждение существования материи — не пустила такие глубокие корни в умы философов со всеми последствиями. Посему не побоюсь упреков в многословии, чтобы искоренить этот предрассудок. Утверждающие, что форма, движение и другие первичные качества существуют вне разума в виде немыслящих субстанций, признают, что это не относится ко вторичным качествам: цветам, звукам, теплу и т.п... Ну а если первичные качества неразрывно связаны со всеми прочими, что даже мысленно их нельзя отде-

Джорж Беркли (тексты) 501

лить, то значит, они существуют только в уме. Теперь мне хотелось бы, чтобы кто-то попытался попытался описать движение тела без помощи чувственно осязаемых качеств. Я, например, не в состоянии дать идею движущегося тела в отсутствие цвета или другого чувственного качества, которые есть в разуме. Короче говоря, протяженность, форма и движение, отделенные от чувственно данных качеств, непостижимы. Там, где вторичные качества, там и первичные — в разуме и нигде более.

Критика идеи моральной субстанции

Проверим, каково общее мнение. Говорят, протяженность есть модус или акциденция материи, а материя есть все поддерживающий субстрат. Если бы кто-то объяснил мне смысл выражения «материя поддерживает протяженность». Вы ответите, что не можете объяснить, не имея идеи

материи. Отвечаю, что даже в отсутствие позитивной идеи материи, если в ваших словах есть какой-то смысл, у вас должно быть относительное понятие материи. Следовало бы знать, что каково соотношение акциденций, что подразумевается под словом «опора». Ясно, что смысл здесь не буквальный, как в случае, когда мы говорим, что колонны поддерживают здание. Так в каком смысле надо понимать? Что касается меня, я не нахожу смысла, который надлежит здесь использовать.

Самые вдумчивые философы, говоря о материальной субстанции, признают, что эти звуки нельзя связать иначе как с относительным понятием бытия, общего всем акциденциям. Общая идея бытия мне представляется самой абстрактной и непонятной.

502 Развитие эмпиризма

Глава 14. ДЭВИД ЮМ И ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ЭПИЛОГ ЭМПИРИЗМА

Жизнь и сочинения Юма

Дэвид Юм поднял эмпиризм до уровня, как говорится, геркулесовых столбов, исчерпав все возможности его развития. Он отказался от онтологических предпосылок, занимавших важное место у Гоббса, от заметного влияния картезианства и рационализма — у Локка, от поглощавших мысли Беркли религиозно-апологетических интересов и почти всех остаточных принципов метафизической традиции. Философия теряет специфическое содержание. От скептического способа рассуждения теперь может спасти только неодолимая первобытная сила природы. Юм откровенно говорил, что природа сильнее разума; человек-философ должен уступить человеку-природе: «Ты — философ, но по ту сторону философии ты всегда — человек». Доведенный до логического предела, эмпиризм, в конце концов, придет к отрицанию философии.

Дэвид Юм родился в Эдинбурге в семье небогатого шотландского дворянина-землевладельца в 1711 г. Еще в юности он пристрастился к изучению философии, причем это увлечение было настолько глубоким, что он решительно воспротивился желанию родителей сделать его адвокатом (как отец). Учился будущий ученый в Эдинбургском университете.

Уже в 1729 г. в восемнадцатилетнем возрасте Юм обладая мощной интуицией, которая, по его собственному признанию, открыла ему «новое поприще мысли» (*a new scene of thought*), замыслил новую «науку о человеческой природе». Молодой человек с таким рвением предался наукам, его занятия были настолько интенсивными, что вызвали серьезное расстройство здоровья. От депрессии удалось избавиться только после длительного лечения.

Вместе с «новым поприщем мысли» зародилась идея «Трактата о человеческой природе» — первого сочинения Юма; после многочис-

Дэвид Юм 503

ленных доработок, исправлений и дополнений трактат стал шедевром его творческого наследия. Над этой книгой ученый до 1734 г. работал в Англии, затем, с 1734 по 1736 г. — во Франции, в коллегии Ла Флеш, признанном центре изучения картезианства.

В 1739 г. в Лондоне, наконец, были опубликованы два первых тома «Трактата о человеческой природе», а в 1740 г. — третий том, но особого интереса эти книги не вызвали.

Однако литературный успех пришел довольно скоро, благодаря очеркам под заглавием «Опыты моральные и политические (эссе)» (2 тома, 1741—1742 гг.), а также изданию в сокращенном и отлично отредактированном виде первого тома «Трактата», прежде не оцененного по достоинству.

Юму не удалось войти в академическую среду из-за демонстративно атеистических и скептических воззрений. В 1744—1745 гг. он безуспешно пытался занять кафедру в Эдинбургском университете, а в 1751 г. его кандидатура на должность профессора кафедры логики университета Глазго была отвергнута.

Зато в других областях деятельности Юму сопутствовал успех. В 1745 г. он был наставником-компаньоном маркиза Анэндала. В 1746 г., став секретарем генерала Сен-Клера, Юм участвовал в дипломатической миссии в Вене и Турине. С 1763 по 1766 г. будучи секретарем английского посла в Париже он близко познакомился с Д'Аламбером, Гельвециейем, Дидро и др. деятелями французского Просвещения.

В 1766 г. Юм, вернувшись в Англию, пригласил к себе Руссо и предложил ему помощь и покровительство, но вскоре больной Руссо обвинил Юма в организации заговора с целью погубить его. Этот казус вызвал множество пересудов и вынудил Юма обнародовать собственные доводы и соображения по этому поводу. С 1767 г. Юм занимал должность помощника государственного секретаря. Выйдя в отставку с солидной пенсией в 1769 г., он поселился у себя на родине, в Эдинбурге, где и провел в умиротворении последние годы жизни, посвятив себя исключительно занятиям любимыми предметами. Умер Юм в 1776 году.

Следует вспомнить, что подвергшийся переработке и сокращению первый том «Трактата» был назван вначале «Опыт о человеческом разуме» (опубликован в 1748 г.), а затем, в 1758 г., после очередной переработки, придавшей произведению изящный литературный стиль, был переименован в «Исследования о человечес-

504 Развитие эмпиризма

ком разуме»; это название стало окончательным. В 1751 г. издается сокращенный третий том трактата

под названием «Исследования о принципах нравственности»; сам автор считал эту книгу своим лучшим произведением. В 1752 г. были опубликованы «Политические речи»; в 1757 — «Четыре исследования» (одно из этих исследований — знаменитая «Естественная история религии»). Уже после смерти ученого вышли его «Диалоги о естественной религии» (написанные в 1751 г., а изданные — в 1779).

Служа в Эдинбургской библиотеке, Юм изучал английскую историю и с 1752 по 1762 г. писал «Историю Великобритании». В 1754 г. была издана часть по истории Стюартов; остальные части этого произведения (от вторжения Юлия Цезаря и до революции 1688 г., вышли во второй половине 1750-х гг.) составив восемь увесистых томов. Этот капитальный труд вызвал множество бурных споров и одновременно прославил имя писателя. Видный историк английской литературы А. К. Бох оценивает произведение следующим образом: «Книга Юма — первая по-настоящему удовлетворительная «История Англии». Ее недостатки сейчас ясно видны: она не базируется на глубоком и внимательном изучении; средние века представлены в неверном свете; необъективность при изложении последующих периодов. Объяснить, как опасны для государства мятежные секты и воинствующие группировки, тогда было не менее важно, чем теперь. Однако работа восполнила вакуум и хорошо читалась. Еще в течение целого столетия она оставалась самой читаемой из «Историй Англии». Крупный государственный деятель Уинстон Черчилль говорил, что «История» Юма была настольной книгой его юности».

Хотя для современников Юма «Трактат» оставался практически неизвестным, как уже отмечалось, оригинальность «нового поприща мысли» очевидна.

«Новое поприще философии», или «наука о человеческой природе»

Заглавие «Трактат о человеческой природе» и определение в подзаголовке — «Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам» — подчеркивают существенные черты «нового поприща философии». Юм констатирует тот факт,

Дэвид Юм 505

Дэвид Юм



что на основе наблюдений и экспериментального метода, предсказанного еще Бэконом, Ньютон создал образ физической природы; теперь остается применить готовый метод также и к человеческой природе, иными словами, не только к объекту, но и к субъекту.

Английские философы-моралисты — среди которых Юм приводит (помимо Локка) Шефтсбери, Мандевиля, Батлера, Хатчесона (о которых мы расскажем позднее) — за промежуток времени, примерно равный тому, который разделял Фалеса и Сократа, стали «переносить науку о человеке на новую экспериментальную почву». Юм теперь уже видит себя Галилеем или, лучше, Ньютоном науки о «человеческой природе».

Итак, наш философ вполне убежден, что «наука о человеческой природе» будет еще более важной, чем физика и остальные науки, потому что все эти науки «в различной мере зависят от природы человека». Действительно, если бы мы смогли полностью объяснить «величие и силу человеческого разума», а не только «природу представлений, которыми мы пользуемся, и действий, которые мы выполняем в ходе наших рассуждений», то мы бы сумели добиться огромного прогресса и во всех других областях знания.

Вот что пишет по этому вопросу Юм в одном из программных предложений: «Единственный способ, с помощью которого мы можем надеяться достичь успеха в наших философских исследованиях, состоит в следующем: оставим тот тягостный, утомительный метод, которому мы до сих пор следовали, и, вместо того чтобы время от времени занимать пограничные замки или деревни, будем прямо брать приступом столицу, или центр этих наук, — саму человеческую природу; став, наконец, господами

последней, мы сможем надеяться на легкую победу и над всем остальным. С этой позиции мы сможем распространить свои завоевания на все те науки, которые наи-

506 Развитие эмпиризма

более близко касаются человеческой жизни, а затем приступить на досуге к более полному ознакомлению и с теми науками, которые являются предметом простой любознательности. Нет сколько-нибудь значительного вопроса, решение которого не входило бы в состав науки о человеке, и ни один такой вопрос не может быть решен с какой-либо достоверностью, пока мы не познакомимся с этой наукой. Итак, задаваясь целью объяснить принципы человеческой природы, мы в действительности предлагаем полную систему наук, построенную на почти совершенно новом основании, причем это основание единственное, опираясь на которое науки могут стоять достаточно устойчиво.

Честолюбивый проект. «Новое поприще философии» приготовило, как мы в этом убедимся, и настоящий сценический эффект. «Человеческая природа», стиснутая рамками экспериментального метода, постепенно утратит большую часть своей рациональной и духовной специфичности, по мере того как преимущественные права приобретут инстинкты, эмоции и чувства. В конце концов, «человеческая природа» будет низведена почти до уровня «животной». Так что «завоевание столицы» (т. е. «человеческой природы», как ее понимает Юм) роковым образом приведет не к приобретениям, а к проигрышу — утрате обширных территорий. Это как докажет скепτικο-иррационалистический исход проекта.

Однако посмотрим, как Юм, пользуясь новым экспериментальным методом, осуществляет реконструкцию «человеческой природы».

Впечатления и идеи. Принцип ассоциации

Содержимое человеческого разума представляет собой перцепции, «восприятия», которые разделяются на два больших класса, называемых Юмом «впечатлениями» (*impressions*) и «идеями». Между первыми и вторыми он устанавливает два различия: а) первое различие относится к силе и яркости, с которыми «впечатления» и «идеи» появляются в нашем разуме; б) второе различие, в противоположность первому, касается порядка и временной последовательности, с которыми они появляются.

«Различие между впечатлениями и идеями состоит в степени силы и живости, с которой они поражают наш ум и прокладывают путь

Дэвид Юм 507

в сознание. Те восприятия (перцепции), которые входят в сознание с наибольшей силой, мы назовем впечатлениями, причем я буду подразумевать под этим именем все наши ощущения, аффекты и эмоции при первом их появлении в душе. Под идеями же я буду подразумевать слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении». Последствием стало резкое сокращение разницы между чувствованием и мышлением, просто сведенной к степени интенсивности: чувствовать значит иметь более яркие (живые) восприятия (ощущения), тогда как думать означает иметь слабые восприятия (идеи). Получается, что всякое восприятие носит двойственный характер: оно ощущается (живым, ярким образом) как впечатление и обдумывается (в более слабой форме) как идея.

Относительно второго пункта Юм подчеркивает, что он представляет собой вопрос максимального значения, поскольку связан с проблемой приоритета одного из двух типов восприятия: зависит ли идея от впечатления или наоборот? Ответ Юма однозначен: первоначальным является впечатление, а зависимой от него — идея. Вот цитата, разъясняющая эту концепцию: «Чтобы узнать, что от чего зависит, я рассматриваю порядок их первого появления», нахожу при помощи постоянного опыта, что простые впечатления всегда предшествуют соответствующим идеям, но никогда не появляются в обратном порядке. Чтобы наделить ребенка идеей красного или оранжевого цвета, сладкого или горького вкуса, я предлагаю ему объекты или, другими словами, доставляю ему эти впечатления, а не прибегаю к абсурдной попытке вызвать в нем впечатления, возбуждая идеи. Наши идеи при своем появлении не производят соответствующих им впечатлений, мы не можем ни воспринять какой-нибудь цвет, ни испытать какое-либо ощущение, просто думая о них. С другой стороны, мы находим, что всякое духовное или телесное впечатление постоянно сопровождается сходной идеей, отличающейся от него только по степени силы и живости. Постоянное соединение наших сходных восприятий — убедительный довод в пользу того, что одни из них являются причинами других, а первичность впечатлений — столь же убедительный довод в пользу того, что причинами наших идей являются наши впечатления, а не наоборот».

Значит, отсюда берет начало первый принцип науки о «человеческой природе», который в синтезированном виде звучит следующим образом: «Все простые идеи происходят, прямо или косвенно, от соответствующих им впечатлений». Этот принцип, по мнению Юма, снимает в корне вопрос о врожденных идеях, который вызвал

508 Развитие эмпиризма

столько споров в прошлом; идеи могут появиться у нас только после получения впечатлений, поэтому именно последние — и только они — являются первоисточником.

Однако необходимо вспомнить еще об одном важном различии: существуют простые впечатления (например, красный цвет, тепло и т. п.) и сложные впечатления (например, впечатления от яблока). Простые впечатления поступают к нам непосредственно как таковые; сложные идеи, напротив, могут

быть копиями простых впечатлений, но также могут быть и результатом многочисленных комбинаций, различными способами складывающихся в нашем интеллекте. В самом деле, помимо способности памяти, воспроизводящей идеи, мы также обладаем еще и способностью воображения, обладающей свойством разными способами представлять и компоновать представления. По утверждению Юма, «это очевидное последствие разделения идей на простые и сложные: как только воображение воспримет различие между идеями, оно легко сможет произвести их разделение», а потом создать целый ряд последующих комбинаций.

Но простые представления имеют тенденцию к объединению друг с другом и накапливанию в нашем разуме не только и не столько сообразно свободной игре фантазии, а, скорее, в соответствии с более сложной игрой, основанной на некоторых принципах, во все времена и повсеместно оказывающихся сходными по своему смыслу. В отношениях между идеями существует некая «сила» (несколько напоминающая ньютоновскую силу тяготения, которая притягивает друг к другу физические тела, даже если они разного характера), выражаемая принципом ассоциации, описанным Юмом в цитируемом отрывке, ставшем поистине классическим: «Если бы идеи были совершенно разрозненными, только случай соединял бы их, одни и те же простые идеи не могли бы регулярно соединяться в общие (как это обычно бывает), если бы между ними не существовало некоего связующего начала, некоего ассоциирующего качества, с помощью которого одна идея естественно вызывает другую. Этот соединяющий идеи принцип не следует рассматривать как нерасторжимую связь, ибо таковой, как уже было сказано, для воображения не существует. Мы не должны также заключать, что без помощи данного принципа ум не может соединить двух идей, ибо нет ничего свободнее указанной способности. Нам следует рассматривать этот принцип только как мягко действующую силу, которая обычно преобладает и является, между прочим, причиной того, что различные языки так сильно соответствуют друг другу: природа как бы указы-

Дэвид Юм 509

вает каждому языку те простые идеи, которым больше подобает объединяться в сложные. Таких качеств, из которых возникает эта ассоциация и с помощью которых ум переходит указанным образом от одной идеи к другой, три, а именно: сходство, смежность во времени или пространстве, причина и действие».

Мы с легкостью переходим от одной идеи к другой, похожей на нее (например, портрет заставляет меня вспомнить об изображенном на нем человеке), или же от одного представления к другому, обычно представляющемуся нам связанным с первым во времени или пространстве (например, представление о школьном классе немедленно вызывает у меня представления о соседних классных комнатах, школьном коридоре или же всего здания школы; представление о подъеме якоря порождает представление об отплытии корабля; число примеров может быть бесконечным); представление о причине немедленно вызывает мысль о следствии, и наоборот (как, например, думая об огне, я неизбежно подумаю о выделяющемся дыме или тепле, и наоборот). Поэтому Юм заключает: «Таковы, следовательно, принципы соединения и сцепления наших простых идей, принципы, заменяющие в воображении ту нерасторжимую связь, которая соединяет эти идеи в памяти. Мы имеем здесь дело с родом притяжения, действия которого окажутся в умственном мире столь же необычными, как в мире природы, и проявятся в первом в столь же многочисленных и разнообразных формах, как и во втором. Действия этого притяжения всегда явны, что же касается его причин, то они по большей части неизвестны и должны быть сведены к первоначальным качествам человеческой природы».

Поэтому понятно, насколько ценен второй принцип Юма, являющийся непосредственным следствием первого: чтобы проверить и доказать убедительность всякой обсуждаемой идеи, необходимо указать соответствующее ей впечатление. С простыми идеями это не вызывает трудностей, поскольку ни одна простая идея не может у нас появиться, если мы прежде не получили соответствующего впечатления. В противоположность простым сложные идеи порождают трудности в силу многообразия и разнородности их возникновения. Именно на происхождение этих идей нацелено внимание философа.

Юм использует общее различение идей, данное Локком, согласно которому они разделяются на идеи субстанций, отношений и общие идеи (обобщения). Однако в анализе и критике этих групп представлений Юм идет гораздо дальше Локка.

510

Отрицание общих понятий и номинализм Юма

Чтобы полностью понять точку зрения Юма, следует вспомнить его учение об абстрактных или общих понятиях. Он принимает тезис Беркли: «Все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому термину, который придает им более широкое значение и вызывает при случае в памяти другие индивидуальные [идеи], сходные с ними».

Среди нескольких доводов, приводимых Юмом в поддержку тезиса Беркли, следует выделить два, имеющих особое значение.

1. Человеческий интеллект, как считают сторонники существования общих понятий, способен мысленно различить даже то, что в реальности не является раздельным. Юм с горячностью это опровергает: для него различимым является только то, что разделимо для чувств.

2. Кроме того, поскольку всякое представление есть копия впечатления, а впечатление может быть только частным, следовательно, определяемым как количественным, так и качественным способом,

представления тоже (так как могут быть лишь копиями впечатлений) должны определяться тем же способом.

Юмовский принцип, согласно которому идея отличается от впечатления только по степени интенсивности и яркости, по необходимости влечет за собой утверждение, что всякая идея является всего лишь «образом», «отражением» и в качестве такового — индивидуальным и частным. Как же тогда можно использовать «частную» идею в качестве «общей» и каким образом простое объединение с помощью одного слова делает это возможным?

Смысл ответа Юма таков: среди постепенно появляющихся идей о вещах мы начинаем замечать определенное сходство (например, между людьми разных рас и различных типов), которое позволяет дать этим понятиям одно и то же название, оставляя в стороне возможные качественные и количественные различия, а также разницу в степени понятий. Таким образом мы приобретаем «привычку», благодаря которой, услышав данное название, имя или слово, мы оживляем в памяти одно из частных понятий, обозначенных нами этим названием или данным словом (например, услышав слово «мужчина», я представляю себе одного отдельного мужчину), «но так как то же самое слово, по нашему предположению, часто применяется и к другим единичным объектам, во многих отношениях от-

Дэвид Юм 511

личным от той идеи, которая непосредственно дана нашему уму, и так как слово это не может оживить идеи всех этих единичных объектов, то оно лишь затрагивает душу... и оживляет ту привычку, которую мы приобрели путем рассмотрения этих идей. Последние не реально, не фактически, а лишь в возможности даны разуму. Мы не рисуем их отчетливо в воображении, а держим наготове, чтобы обозреть любые из них».

Что нового содержит эта номиналистическая концепция по сравнению с традиционными взглядами, и в особенности, по сравнению с концепцией Беркли? Как подчеркивали многие ученые, это осуждение принципа привычки, уже упоминавшегося Юмом в связи с принципом ассоциации представлений, который в дальнейшем превратится в один из пилястров нового эмпиризма. В этом факте Юм признает «одну из самых удивительных особенностей», так же как Гоббс признавал «самым удивительным» тот факт, что какое-нибудь тело может нести в себе идею о других телах. В действительности затруднение хорошо заметно: как «необычное» характеризуется то, что жесткие рамки эмпиризма не позволяют объяснить полностью.

Номинализм той эпохи достигает высшей точки, но, одновременно с этим, и пределов своих возможностей: совершенство абстракции сводится к законченности, достигаемой «привычкой». Сам Юм излагает эту проблему следующим образом: «Слово пробуждает единичную идею наряду с определенной привычкой, а эта привычка вызывает любую другую единичную идею, которая может нам понадобиться. Но так как воспроизведение всех идей, к которым может быть приложено имя, в большинстве случаев невозможно, мы сокращаем эту работу с помощью частичного обзора, причем сокращение это вносит лишь незначительные неудобства в наши рассуждения.

Одной из наиболее удивительных особенностей рассматриваемого факта является то обстоятельство, что, как только ум производит единичную идею, служащую предметом нашего суждения, сопутствующая ей привычка, пробужденная общим, или абстрактным, именем, легко подсказывает нам другую единичную идею, в случае если наше суждение не согласуется с последней. Так, если мы, упомянув слово треугольник, образуем при этом отвечающую ему идею отдельного равностороннего треугольника и станем затем утверждать, что три угла треугольника равны друг другу, то другие единичные идеи равнобедренного и разностороннего треугольника,

512 Развитие эмпиризма

которые мы сперва оставили без внимания, немедленно предстанут пред нами и заставят нас заметить ложность этого положения, хотя оно и верно по отношению к идее, которую мы создали. Если ум не всегда, когда нужно, подсказывает подобные идеи, то это происходит от некоторого несовершенства его способностей, несовершенства, которое часто бывает источником ложных суждений и софистики. Но это случается главным образом с такими идеями, которые неясны и сложны. В других же случаях привычка более совершенна и нам редко приходится впадать в подобные ошибки».

Отношения между идеями и «факты»

Юм разделяет присутствующие в человеческом сознании объекты (впечатления и идеи) на два рода, которые философ называет идеальными соотношениями и «фактами».

Простые идеальные соотношения фиксируют суждения, ограничивающиеся идеями и не принимающие во внимание факты реального или потенциального существования. Речь идет о суждениях, которые Кант назовет априорными аналитическими суждениями.

Из чистых идеальных отношений состоят арифметика, алгебра и геометрия. После установления значений чисел, например, путем простого рационального анализа (а следовательно, на основе чистых отношений идей) мы выводим, что трижды пять равно половине от тридцати; таким же образом мы выводим заключение из всех других суждений этого рода. Если поставлена задача определения треугольника, мы аналогично, с помощью простого рационального анализа устанавливаем связи и находим, что «квадрат гипотенузы равен сумме квадратов обоих катетов».

В «Исследованиях о человеческом разуме» Юм пишет: «Такого рода суждения могут быть открыты только работой мысли, где бы то ни было во вселенной. Хотя бы в природе никогда не существовало ни

одного круга или треугольника, истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность». В данном случае речь идет о суждениях, которые мы выводим главным образом на основе принципа непротиворечия. Нелогично, например, заявлять, что трижды пять не равняется половине от тридцати, поскольку современное значение чисел уже установлено; равным образом было бы противоречием опровергать действительность

Дэвид Юм 513

теоремы о треугольнике, поскольку определение треугольника уже было дано Евклидом.

«Факты, составляющие второй вид объектов человеческого разума, удостоверяются иным способом... Противоположность всякого факта всегда возможна, потому что она никогда не может заключать в себе противоречия и всегда представляется нашим духом так же легко и ясно, как будто бы она вполне соответствовала действительности». Прочитируем особенно красноречивые разъяснения Юма с приведением живописных примеров: «Суждение — солнце завтра не взойдет — так же ясно и так же мало заключает в себе противоречия, как утверждение, что солнце взойдет, поэтому мы напрасно старались бы демонстративно доказать его ложность; иначе отрицательное суждение заключало бы в себе противоречие и не могло быть ясно представлено нашим духом». Одним словом, суждения типа «солнце взойдет завтра» не влекут за собой логической необходимости, т. е. не несут в себе невозможности своего отрицания, как это происходит в суждениях, выражающих отношения между идеями (как вышеприведенный пример). Именно эти типы суждений Кант назовет апостериорными синтетическими суждениями.

Значит, возникает проблема исследования природы очевидности, свойственной рассуждениям, относящимся к «фактам», когда они недоступны непосредственному восприятию органами чувств (например, как когда я предвижу, что солнце взойдет завтра, или как когда, увидев дым, я делаю вывод, что поблизости горит костер или пожар). Ответ Юма выглядит следующим образом: «Все заключения о фактах основаны, по-видимому, на отношении причины и следствия. Лишь с помощью этого отношения мы выходим за пределы свидетельства нашей памяти и чувств». Все устанавливаемые опытом отношения сводятся к причинности.

Эту проблему следует хорошо запомнить не только потому, что она является основополагающей для понимания Юма, но и с целью уяснить себе формирование философии Канта, хотя по вопросу значения и ценности причинно следственных отношений философы пришли к разным решениям.

514

Критика понятия причинности

Причина и следствие отличаются друг от друга как понятия в том смысле, что ни один, даже самый скрупулезный анализ понятия причины не может помочь априорно определить следствие: «Разум не может обнаружить действие предполагаемой причины даже при внимательном рассмотрении и самом тщательном анализе, поскольку действие полностью отлично от причины, вследствие этого никак не может быть из нее выведено». Если я ударяю одним бильярдным шаром по другому, то говорю, что первый стал причиной движения второго; однако движение второго бильярдного шара — это совершенно отличный от движения первого факт, не включенный априори в первый. Давайте предположим, что мы явились неожиданно: в таком случае, увидев бильярдный шар, мы не можем априори знать, что, если его подтолкнуть, он вызовет своим действием движение другого шара. То же самое можно сказать обо всех подобных случаях. Юм приводит пример Адама, который не смог бы, впервые увидев воду, заключить априори, что в ней можно и утонуть. Отношение между причиной и действием не может быть выведено ни интуитивно, ни путем логического доказательства. В том, что в единичном случае одно явление предшествует другому, нет оснований для необходимого заключения, будто предшествующее явление — причина, а последующее — ее действие. Если дело обстоит таким образом, то следует сказать, что основанием всех наших заключений, касающихся отношений причины и следствия, является опыт.

Но этот ответ незамедлительно влечет за собой новый вопрос, еще более трудный: что является основанием для самих заключений, которые я вывожу из опыта? По опыту я знаю, что хлеб, который я ем, всегда меня насыщал; но на каком основании я делаю вывод, что он будет меня насыщать также и в будущем? Из того факта, что я испытал на опыте частое повторение одних вещей, неизменно связанных с определенными другими как «действие», я заключаю, что и другие такие же вещи должны сопровождаться аналогичными действиями. Даже самое частое повторение этого следования явлений друг за другом не дает знания той скрытой силы, с помощью которой один объект вызывает другой.

Почему я делаю эти заключения и, сверх того, считаю их необходимыми?

Дэвид Юм 515

Чтобы решить проблему, пересмотрим термины. В причинно-следственной связи присутствуют два существенных элемента: смежность и последовательность; и необходимая связь. Смежность и последовательность известны по опыту; в противоположность им необходимая связь не проверяется опытом (в том смысле, что она не есть впечатление), но именно выводится как заключение.

Юм объясняет, что мы выводим заключение, поскольку проверили на опыте постоянную связь, а у людей существует склонность делать заключение на основании наблюдавшихся в прошлом действий известных объектов и экстраполировать выводы на подобные же действия этих объектов в будущем. Это — привычка устанавливать регулярный характер смежности и последовательности, так что кажется

естественным, зная «причину», ожидать «действие».

Принцип, на основе которого из простой последовательности *hoc post hoc* (то после этого) мы выводим необходимую связь *hoc propter hoc* (то вследствие этого) — это навык или привычка. Юм писал: «Принцип этот есть привычка или навык, ибо каждый раз, когда повторение какого-либо поступка или действия порождает склонность к возобновлению этого самого поступка или действия без влияния какого-либо рассуждения, или мыслительного процесса, — мы всегда говорим, что эта склонность есть действие привычки. Употребляя это слово, мы не претендуем на указание последней причины такой склонности; мы только отмечаем известный принцип человеческой природы, всеми признаваемый и хорошо всем знакомый по своим действиям. Быть может, мы не в состоянии вести свои исследования еще дальше или же претендовать на указание причины этой причины, но должны удовлетворяться привычкой — самым последним принципом всех наших заключений из опыта, какой мы только можем указать».

Юм в заключение добавляет, что именно привычка позволяет нам исходить из опыта, ибо в ней — последнее основание всех наших заключений, касающихся будущего.

Еще один важный момент. Как ни могущественна сила привычки, она не может превратить наше субъективное ожидание известного порядка или последовательности событий в непререкаемую достоверность подлинного знания. Источником уверенности является не теоретическое знание, а «вера» (*belief*, а не *faith* — вера в религиозном смысле), которая одна только и отличает наши суждения от вымыслов и воображения. Именно вера помогает установить «необходимую связь» и вселяет в нас убеждение в том, что за яв-

516 Развитие эмпиризма

лением, называемым нами «причиной», должно следовать то, что называется «следствием» (и наоборот).

Значит, по Юму, ключ к разрешению проблемы находится в «вере», являющейся чувством. Поэтому основание причинности из рационально-онтологического становится эмоционально-иррациональным, т. е. из сферы объективного переносится в область субъективного.

Цитата из «Исследования о человеческом уме», одна из самых известных, объясняет это решение: «Какое же заключение можем мы вывести из всего этого? Очень простое, хотя, признаться, весьма отличное от обычных философских теорий. Всякая вера в факты или реальное существование основана исключительно на каком-нибудь воспоминании или восприятии, и на привычном соединении его с каким-нибудь другим объектом. Или, другими словами, если мы заметили, что во многих случаях два ряда объектов — огонь и тепло, снег и холод — всегда были соединены друг с другом, и если огонь или снег снова воспринимаются чувствами, дух наш в силу привычки ожидает тепла или холода и верит, что то или другое из этих качеств действительно существует и проявится, если мы приблизимся к объекту. Подобная вера есть необходимый результат, возникающий, как только дух поставлен в указанные условия. При таких обстоятельствах эта операция нашего духа так же неизбежна, как испытание аффекта — любви, когда нам делают добро, или ненависти, когда нам наносят оскорбление. Все эти операции [духа] — род природных инстинктов, которые не могут быть ни вызваны, ни предотвращены рассуждением или [вообще] каким-либо процессом мышления или рассудка».

Именно этот «природный, естественный инстинкт» окажется последним берегом юмовского эмпиризма.

Критика материальной и духовной субстанций

Аналогичной критике Юм подвергает классическую концепцию субстанции как относительно телесных объектов, так и относительно духовного субъекта.

1. Согласно Юму, все, что мы воспринимаем в реальности, воплощено в ряде впечатлений и идей. По причине постоянства, с ко-

Дэвид Юм 517

торым эти пучки восприятий нам представляются, мы придумываем принцип, составляющий основание связи между восприятиями. Например, мы считаем, что пучок восприятий, который мы называем яблоком, опирается на принцип связи, обеспечивающий сплоченность впечатлений и их постоянное пребывание вместе. Но это принцип есть не впечатление, а только наш способ придумывать вещи, которые мы считаем существующими вне нас. А то, что нельзя снова привести к впечатлению, как известно, лишено объективной убедительности.

Вот как Юм в «Трактате» критикует традиционное различие между субстанциями и явлениями, а также приспособливает психологический механизм к целям самого различения, искусно пользуясь схемой, с помощью которой пытается объяснить принцип причинности: «Мы не можем не рассматривать цвета, звуки, вкусы, фигуру и другие качества тел как нечто, не обладающее отдельным бытием, но требующее субстрата, которому бы они принадлежали и который бы служил их поддержкой и опорой. И действительно, так как мы никогда не замечаем ни одного осязаемого качества, к которому в силу вышеуказанных причин мы не прибавляли бы субстанции, то та же привычка заставляет нас заключать о зависимости каждого качества от некоей субстанции. Привычка воображать эту зависимость производит то же действие, какое произвела бы привычка ее наблюдать».

2. Аналогичную критику Юм направляет против существования духовной субстанции, в особенности против понятия «Я» в смысле реальности, обладающей непрерывным существованием и самосознанием,

а также являющейся простой и тождественной самой себе.

По этому поводу Юм пишет: «К несчастью, все эти положительные утверждения противоположны тому самому опыту, который приводится в качестве их доказательства, и у нас нет идеи нашего я, которая получалась бы выше объясненным путем. Ибо от какого впечатления могла бы получиться эта идея? Невозможно ответить на указанный вопрос, не впадая в явные противоречия и нелепости, а между тем это вопрос, который необходимо должен быть решен, если мы хотим, чтобы идея «Я» считалась ясной и понятной. Какое-нибудь единичное впечатление должно давать начало каждой реальной идее. Но «Я», или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего «Я» порождается

518 Развитие эмпиризма

некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше «Я» таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным. Страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно. Итак, идея нашего «Я» не может происходить ни от этих, ни от каких-либо других впечатлений, а следовательно, такой идеи совсем нет».

Резкие выводы делает Юм и относительно духовных субстанций, и по поводу объектов. Поскольку предметы представляют собой коллекции впечатлений, аналогичным образом и мы являемся не чем иным, как сплетениями впечатлений и идей. Вот знаменитый отрывок из «Трактата», в котором Юм выражает свою точку зрения на эту проблему: «Но, оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок (*bundle or collection*) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение. Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты, как бы ни велика была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество. Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение: дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр сделан».

К какому заключению мы теперь должны прийти? Если предмет есть лишь пучок впечатлений и даже «Я» — тоже пучок впечатлений, то как их различить между собой? Как тогда можно говорить об «объектах» и «субъектах»?

Дэвид Юм 519

Теперь уже ответ Юма очевиден: 1) существование вещей вне нас является объектом не знания, а веры, **и, аналогичным образом,**

2) тождество «Я» также объект «веры».

1. Философия учит тому, что любое впечатление — восприятие, а следовательно, оно субъективно. Действительно, из впечатления нельзя сделать вывод о существовании предмета, являющегося причиной самого впечатления, потому что принцип причинности не имеет теоретической убедительности, как уже говорилось выше. Наша вера в непрерывное и независимое существование предметов есть плод воображения, которое, привыкнув к определенному порядку идей, стихийно продолжает привычный порядок.

В частности, поскольку в наших впечатлениях заметна определенная однородность и связанность, воображение склонно считать подобную связанность и единообразие всеобщими и полными, предполагая, что именно существование тел может быть тому «причиной». К примеру, я выхожу из своей комнаты и из-за этого перестаю получать все те впечатления, которые образуют мою комнату; через некоторое время я возвращаюсь и получаю прежние впечатления или, во всяком случае, частично это — восприятия, подобные прежним, а частично — отличные от них, но связанные с ними (например, я вижу, что стало темнее, так как наступил вечер; замечаю, что огонь в камине почти погас, так как полностью выгорели дрова). И все-таки воображение восполняет пробел, пустоту, образовавшуюся вследствие моего отсутствия, предполагая, что с этими последовательными восприятиями сообразуется действительное и отдельное существование предметов, составляющих мою комнату. Но не только это: к работе воображения присоединяется также деятельность памяти, которая придает разрозненным прерывистым впечатлениям (из-за моего ухода и последующего возвращения в комнату) живость и яркость, а живость и яркость, в свою очередь, порождают веру в существование соответствующих впечатлениям внешних предметов. Значит, от скептического сомнения нас спасает эта инстинктивная вера алогичного и почти биологического происхождения.

2. Таким же аналогичным образом воссозданию внешних предметов, с помощью воображения и памяти строится заново «Я» во всей своей целостности и сущности. Вследствие этого существование «Я», понимаемого как субстанция, к которой относятся все восприятия, также оказывается ни чем иным, как объектом веры.

520 Развитие эмпиризма

Следует подчеркнуть, что для Юма «Я» становится объектом непосредственного осознания «нетеоретического и иррационального» плана.

Теория аффектов и отрицание свободы и практического разума

Аффекты (страсти) представляют собой нечто изначально присущее «человеческой природе»; они независимы от рассудка и неподвластны его попыткам их обуздать. Они суть «впечатления», происходящие от других восприятий. Юм разделяет их на прямые и косвенные. Прямыми являются такие, которые непосредственно зависят от удовольствия и боли, как, например, желание, неприязнь, печаль, радость, надежда, страх, отчаяние, спокойствие. К косвенным относятся, например, гордость, покорность, честолюбие, тщеславие, любовь, ненависть, сострадание, злонамеренность, щедрость (великодушные) и другие страсти, берущие начало от перечисленных в первом пункте.

Юм долго распространялся по поводу вышеуказанных аффектов, но в его многословном изложении важным кажется следующее: он утверждает, что аффекты отсылают к «Я», «и личности, в действиях которой каждый из нас неявно уверен»; а по поводу гордости Юм сразу отмечает, что «этой эмоции природа придала определенную идею — понятие «Я» (!), которое постоянно проявляется». Юм стремится восстановить осознанность и понятие «я» на эмоциональной основе.

Сама воля, при ближайшем рассмотрении, снова сводится к аффектам или, во всяком случае, представляет собой нечто очень близкое к впечатлению, берущему начало из удовольствия и из боли, точно так же, как и аффекты. Однако кажется, что философ не вполне уверен в этом пункте, что доказывает следующая цитата: «Из всех непосредственных действий страдания и удовольствия наиболее замечательным является воля; и хотя она, собственно говоря, не входит в число аффектов, но так как полное понимание ее природы и свойств необходимо для их объяснения, то мы сделаем ее здесь предметом исследования. Прошу заметить, что под волей я разумею не что иное, как то внутреннее впечатление, которое мы переживаем»

Дэвид Юм 521

и сознаем, когда сознательно даем начало какому-нибудь новому движению нашего тела или новой перцепции нашего духа. Впечатление это, так же как и предыдущие — гордость и униженность, любовь и ненависть, невозможно определить». Вполне очевидно, что такая двусмысленная позиция (воля является аффектом и одновременно не является им) немедленно отразилась на концепции свободы, к отрицанию которой в конце концов пришел Юм.

Для него «свобода выбора» — антитезис необходимости, иными словами, случайность. То, что обычно называется «свободой», по Юму, может быть всего лишь простой спонтанностью, иначе говоря, отсутствием принуждения извне. Выполняя свои действия, мы детерминированы как внутренними, так и внешними побудительными причинами: мы детерминированы всегда.

Но самым характерным моментом этической философии Юма является тезис, согласно которому «разум никогда не может противостоять страсти в управлении волей».

Это означает, побеждает игра страстей, а следовательно, отрицание практичности разума, ибо разум не может управлять волей и детерминировать ее.

По этому вопросу исчерпывающие разъяснения приводятся в следующей цитате: «Так как разум сам по себе никогда не может вызвать какого-либо поступка или же дать начало хотению, то я заключаю отсюда, что эта наша способность столь же бессильна препятствовать хотению или же оспаривать господство какого-нибудь аффекта, какой-нибудь эмоции. Указанное следствие является необходимым. Разум мог бы оказать это последнее действие, т. е. воспрепятствовать хотению, только сообщив нам импульс в направлении, противоположном нашему аффекту; но такой импульс был бы в состоянии вызвать хотение и действуя сам по себе. Ничто не может оказать противодействия импульсу аффекта или же ослабить его, кроме противоположного импульса. Если же такой противоположный импульс всегда происходит от разума, то эта последняя способность должна оказывать изначальное влияние на волю и быть в силах как вызвать любой акт воли, так и воспрепятствовать ему. Но если разум не имеет такого изначальное влияние, то он не может ни на минуту удержать наш дух в нерешительности. Таким образом, оказывается, что принцип, противодействующий нашему аффекту, не может быть разумом и его лишь неправильно называют так. Мы выражаемся неточно и не философски, когда говорим о борьбе»

522 Развитие эмпиризма

аффектов с разумом; разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им».

Эта точка зрения диаметрально противоположна той, которую выдвигает Кант в своей «Критике практического разума».

Внерациональная основа нравственности

Мораль была проблемой, которая больше всего интересовала Юма с самого начала его духовного формирования. Этот аспект настолько важен, что многие исследователи считают, что точный смысл всей философской системы Юма нельзя полностью выявить без его рассмотрения и интерпретации в свете интереса к вопросам морали. В самом начале третьей книги «Трактата» Юм пишет: «Нравственность —

такой предмет, который интересует нас больше всех остальных. Мы воображаем, что каждое наше решение по этому вопросу оказывает влияние на судьбы общества, и очевидно, что этот интерес должен придавать нашим умозрениям большую реальность и значительность, чем это бывает, когда предмет в высшей степени безразличен для нас. Мы считаем, что все затрагивающее нас не может быть химерой, а так как наши аффекты при обсуждении нравственности склоняются в ту либо иную сторону, то мы, естественно, думаем, что данный вопрос находится в пределах человеческого понимания, в чем мы склонны несколько сомневаться по отношению к другим однородным вопросам. Не будь этого преимущества, я ни за что не решился бы выпустить третий том столь отвлеченного философского сочинения, притом в такой век, когда большинство людей как бы согласились превратить чтение в развлечение и отказаться от всего, для понимания чего требуется сколько-нибудь значительная степень внимания». Так какова основа морали?

Как мы уже убедились, Юм отрицает способность разума как такового воздействовать на волю, иначе говоря, он отрицает, что разум может быть основой нравственной жизни. Отсюда следует, что мораль порождается не разумом, а чем-то иным. Действительно, по Юму, мораль возбуждает аффекты и стимулирует действия либо препятствует совершению действий и поступков, т. е. обладает такими возможностями, каких (по вышеизложенным причинам) нет у разума. Следовательно, заключает Юм, «не может быть, чтобы разли-

Дэвид Юм 523

чие между добром и злом устанавливал разум, поскольку это различие оказывает на наши поступки заметное влияние, на которое абсолютно не способен разум». Самое большое, что может сделать разум, — это поставить себя на службу аффектам и сотрудничать с ними, побуждая и ориентируя их.

Теперь уже ясно, каким образом Юм решит вышеизложенную проблему: основой морали является чувство. Вот утверждение, иллюстрирующее ход мыслей философа: «Мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней, хотя такое ощущение или чувство обычно столь слабо и неуловимо, что мы склонны смешивать его с идеей в соответствии со своей постоянной привычкой считать одинаковыми все те [вещи], которые очень сходны».

Так какое же чувство лежит в основе морали?

Это особое чувство удовольствия и страдания.

Добродетель вызывает удовольствие особого типа, так же как порок вызывает боль особого типа, так что если мы сумеем понять удовольствие и боль, то сможем объяснить порок и добродетель. «...Сознавать добродетель не что иное, как чувствовать особое удовольствие при рассмотрении любого характера. В самом чувстве и заключается наша похвала или восхищение. Дальше мы не идем и о причине удовлетворения не спрашиваем.

Мы не делаем заключения, что по характеру кто-то добродетелен из того, что он нравится нам, но, чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности, чувствуем и то, что он добродетелен. Дело обстоит здесь так же, как и во всех наших суждениях относительно различных видов красоты, вкусов и ощущений. Наше одобрение уже заключается в том непосредственном удовольствии, которое они нам доставляют».

Мы уже упоминали, что моральное удовольствие (или страдание) своеобразно. Оно развивается действительно совершенно отличным от других типов удовольствия образом. Ведь под словом «удовольствие» мы понимаем множество совсем непохожих друг на друга ощущений: например, выпить бокал доброго вина — удовольствие чисто гедонистического характера, а другой, совершенно противоположный тип — наслаждение, испытываемое при прослушивании хорошей музыкальной композиции, — является эстетическим удовольствием. Разницу между этими типами удовольствия мы понимаем немедленно, нет риска, что мы сочтем вино гармоничным, а музыкальное произведение — вкусным. Аналогичным образом,

524 Развитие эмпиризма

встречаясь с добродетелью какого-либо человека, мы ощущаем особое удовольствие, побуждающее нас хвалить этого человека (так же, как, наталкиваясь на порок, мы испытываем неприятное чувство, неудовольствие, заставляющее нас порицать его носителя). Юм объясняет, что в таких случаях речь идет о бескорыстном типе удовольствия (или боли). Именно в этом заключается особый отличительный признак, своеобразие нравственного чувства: условие быть «бескорыстным».

Цитируем собственное изложение этого понятия Юмом: «Наличие хороших качеств у нашего врага вредно для нас, но все же они могут вызывать у нас уважение или почтение. Только в том случае, когда какой-нибудь характер рассматривается вообще без отношения к нашему частному интересу, он вызывает в нас такое ощущение или чувство, на основании которого мы называем его морально хорошим или дурным. Правда, эти два чувствования — чувство нашего личного интереса и нравственное чувство — могут быть легко смешаны и естественно переходят друг в друга. Редко бывает, чтобы мы не признавали своего врага дурным и могли проводить различие между теми его действиями, которые противоречат нашим интересам, и действительной порочностью или низостью.

Но это не мешает чувствованиям самим по себе оставаться различными, и человек с характером, человек рассудительный может предохранить себя от подобных иллюзий. Музыкальный голос естественно вызывает у нас особый вид удовольствия, часто бывает трудно допустить, что голос врага приятен или признать его музыкальным. Но человек, обладающий слухом и к тому же умеющий владеть собой, способен различать эти чувствования и хвалить то, что заслуживает похвалы».

Кроме того, для Юма большой нравственной значимостью обладает чувство симпатии. Оценивая это чувство, философ не согласен с пессимистической точкой зрения Гоббса: «Самое замечательное из всех качеств человеческой природы как само по себе, так и по всем следствиям — это присущая нам склонность симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства, как бы они ни отличались от наших, хотя бы они были даже противоположны последним. Это замечается не только у детей, которые невольно воспринимают всякое мнение, предложенное им, но также у людей величайшей рассудительности и ума; и им бывает очень трудно следовать собственному разуму и собственным

Дэвид Юм 525

наклонностям вопреки мнениям их друзей и ежедневных собеседников. Данному принципу мы должны приписать то большое единообразие, которое можно заметить в темпераменте и образе мыслей людей, принадлежащих к одной и той же нации; и гораздо более вероятно, что сходство это основано на симпатии, чем на влиянии почвы и климата: ведь последние всегда остаются неизменными, а между тем они не могут сохранить без изменения характер нации хотя бы в течение одного столетия. Добродушный человек мгновенно подпадает под настроение окружающего общества, и даже самые гордые и самые мрачные люди несколько поддаются влиянию своих соотечественников и знакомых. Веселое выражение лица заражает своей ощутимой приветливостью и безмятежностью и мою душу; сердитое или печальное — тотчас наводит на меня уныние. Все такие аффекты, как ненависть, злоба, уважение, любовь, храбрость, веселость и меланхолия, я испытываю больше благодаря сочувствию, чем вследствие моего собственного темперамента и настроения».

В работе «Исследование о началах нравственности» Юм с целью объяснить проблемы этики прибегает даже к принципам утилитаризма, он разъясняет: «польза» вызывает наше одобрение. Однако польза, о которой идет речь в сфере этики, не является нашей частной пользой или выгодой, а представляет собой полезное явление, простирающееся за пределы наших частных интересов, «также и для других», т. е. воплощает общественную пользу, которая «полезна для счастья всех». Поэтому Юм выводит принцип: «Значит, если полезность есть источник нравственного чувства и если эта полезность не рассматривается всегда по отношению к отдельному «Я», то из этого следует, что, поскольку она способствует счастью общества, она рекомендуется нашему непосредственному одобрению и нашей доброй доле. Вот принцип, играющий самую большую роль в происхождении нравственности».

Религия и ее иррациональная основа

С молодых лет Юм отдалился от всех религиозных обрядов, а его отношение к религии было безразличным, временами переходившим в неприязненное. Однако в качестве факта «человеческой природы» религия не могла не стать объектом его исследований.

526 Развитие эмпиризма

Несмотря на некоторые точки соприкосновения с определенными идеями деизма, позиция Юма не была деистической, а в некоторых аспектах даже решительно направлена против деизма.

Прежде всего, религия не имеет рациональной основы. Доказательства, приводимые теологами в пользу существования Бога, Юмом отвергаются. Согласно Юму, самое большее, что можно допустить, — это некоторая аналогия со всемирным разумом (поскольку деизм признает Бога первопричиной и творцом мира), — если речь идет об устройстве вселенной. Но из этой аналогии нельзя извлечь ничего полезного.

Религия также не имеет и моральной основы. По мнению Юма, между религией и этикой нет истинной связи. Действительной основой этики, как указывалось выше, является чувство, а не религия. В «Естественной истории религии» Юм пишет: «Послушайте, как люди провозглашают, что нет ничего более твердого и заслуживающего доверия, чем их религиозные догмы. А потом проверьте, как они живут: вам трудно будет предположить, что у них была хоть малейшая вера в религию».

Религия держится на инстинктах. Представление о Божественном зародилось на почве страха перед смертью, из озабоченности и стремления обеспечить себе будущую жизнь. В общих чертах Юм считает, что «первые религиозные представления зародились не из созерцания творений природы, но из озабоченности по поводу надежд и опасений, беспрестанно терзающих человеческий ум» (здесь очевидно влияние идей Эпикура и Лукреция).

Юма нельзя считать атеистом с точки зрения приверженности догмам, однако его позиция крайне двусмысленна. Он дает отрицательную оценку религии, но вслед за этим заявляет, что народ без религии немногим отличается от животных. Весьма наглядно такую двусмысленность позиции Юма демонстрирует следующая цитата: «Нет таких явных богословских нелепостей, которые не были бы порой принимаемы людьми величайшего ума и развития. Нет таких строгих религиозных правил, которые не соблюдались бы зачастую самыми сластолюбивыми и самыми распущенными людьми».

Невежество есть мать благочестия — это изречение стало пословицей и подтверждается всеобщим опытом. [Но] отыщите народ, у которого совершенно нет религии, если вы вообще найдете таковой, — будьте уверены, что он стоит лишь на несколько ступеней выше животных».

Дэвид Юм 527

Вырождение эмпиризма в скептический разум

Юм считал себя умеренным скептиком. С его точки зрения, умеренный скептицизм «может принести пользу человеческому роду», поскольку он состоит в том, что «ограничивает наши исследования только такими вопросами, которые больше подходят к ограниченным возможностям человеческого разума».

При ближайшем рассмотрении эти возможности ограничиваются (в области абстрактных наук) познанием отношений между идеями, а следовательно, по рассмотренным выше причинам, довольствуются математическими знаниями. Все остальные исследования касаются фактических данных, поддающихся констатации, но не доказательству. И действительно, во всех этих областях хозяином является опыт, а не рассуждение. Значит, эмпирические науки основаны на опыте, нравственность зиждется на чувствах, эстетика — на вкусах, религия — на вере и откровении.

Поэтому в «Исследованиях о человеческом разуме» Юм заключает: «Если, удостоверившись в этих принципах, мы приступим к просмотру библиотек, какое опустошение должны мы будем произвести в них! 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 нет ничего, кроме софистики и заблуждений».

Все эти скептические заключения можно свести к единому основанию, а именно — к отрицанию онтологического статуса принципа причинности. Было бы очень легко показать, как в тот же момент, когда Юм исключает этот принцип, он, даже не заметив, вновь вводит его, чтобы иметь возможность продолжить свое изложение. «Причинами» впечатлений являются объекты, представления «вызываются причиной» впечатлений, ассоциация представлений имеет «причиной» привычку, которая в свою очередь, «вызвана причиной» — одним словом, примеров можно привести множество! Если бы нам пришлось устранить принцип причинности на самом деле, развалилась бы не только метафизика, но и вся теоретическая и этическая философия Юма.

Но мы хотим обратить внимание не на этот аспект (поскольку это увело бы нас в область критики юмовской системы), а, скорее,

528 Развитие эмпиризма

на общий подход, характеризующий мышление философа: проблематичному скептическому разуму Юм противопоставляет инстинкт и элемент алогичности, связанный со страстями и чувствами. Даже сам философский разум, потребность исследования которого является первостепенной задачей, в определенные моменты представляется чем-то вроде инстинкта, т. е. тоже становится бессодержательным. В итоге у Юма последнее слово остается за инстинктом, т. е. феноменом иррациональным (как упоминалось вначале).

Насколько далеко ушел юмовский эмпиризм от локковского, прекрасно иллюстрируют два следующих, поистине символических утверждения. Если, по мнению Локка, «разум должен быть нашим последним судьей и поводырем в любых вещах», то Юм утверждает диаметрально противоположное: «Разум есть и должен быть рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им».

Итак, доведенный до логической крайности, эмпиризм наталкивается на непреодолимые трудности (в силу своей внутренней логики): великая задача поисков новых путей и решений, способных предотвратить как иррационалистические и скептические крайности, так и крайности прямо противоположного рода, связанные с рационалистическими философскими системами, выпала на долю Канта.

Но, прежде чем начать изучение Канта, мы рассмотрим двух философов противоположного направления, не вписывающихся в типичные схемы нового времени и расходящихся с тенденциями, ведущими к Канту. Обгоняя свое время, они выдвигали теории, превосходившие «новизну» их эпохи; кроме того, мы должны показать общую картину культуры и философии эпохи Просвещения, которая была подготовлена, в разной степени, трудами философов, бывших до сих пор предметом нашего рассмотрения. Они были основоположниками и выдающимися представителями философского направления, выразителем которого в большей мере стал Кант.

529

Часть 7. ПАСКАЛЬ И ВИКО: ДВА МЫСЛИТЕЛЯ ПРОТИВ ТЕЧЕНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Естественная, но все же болезнь — верить, что истиной можно непосредственно завладеть — толкает человека к отрицанию всего непонятого.

Блез Паскаль

*Из непроглядной тьмы столетий,
дальней дали, струится этот вечный Свет
немеркнувшей истины о том, что
гражданский мир сотворен не кем-нибудь, а
людьми, что они могут и должны
отыскать начала его начал внутри
меняющегося человеческого разума.*

Джамбаттиста Вико

530

Глава 15. ЛИБЕРТИНИЗМ. ГАССЕНДИ: СКЕПТИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ И ЗАЩИТА РЕЛИГИИ. ЯНСЕНИЗМ И ПОР-РОЯЛЬ

Либертинизм

В первые десятилетия XVI столетия в ученой среде возникло течение либертинцев, бросивших вызов проповедникам моральной и религиозной реставрации. Интеллектуальной опорой либертинизма стали поздний Монтень и Шаррон, скептицизм которых допускал широкую гамму колебаний: от дерзкого нигилизма до почти фидеизма, открытого отрицания до двойной морали, от лицемерия до компромисса.

Понятие *либертин* и сегодня ассоциируется с образом безбожного развратника. Впрочем, его негативный смысл — заслуга идейных противников, а что касается исходного значения, то это, скорее, *вольнодумец, свободомыслящий*. Французские вольнодумцы (во Францию эта мода пришла из Италии) часто видели себя наследниками Эпикура, философов-натуралистов, скептиков. Борцы со «схоластикой», они возносили науку с ее критическим духом, потому прекрасно вписывались в картезианскую эпоху. Однако разрыв с традицией становился острее, когда вместе со схоластикой избавлялись от морали и религии. В отличие от просветителей *либертины* держали про себя свое вольнодумство, а либертинизм оставался, по сути, элитарным феноменом для избранных и потому часто с привкусом лицемерия. Религия и мораль — не более чем условности, но не для всех, уж они-то, аристократы, не забывали о социальной функции этих *предрассудков* в качестве мотивов послушания монарху.

Трудно говорить о новой философской концепции, но либертины заменили теизм деизмом — доктриной, допускавшей Высшее Существо, доступное человеческому разуму, но совершенно равнодушное к человеческим деяниям. По поводу деизма Паскаль позже

Либертинизм 531

выскажется, что из двух зол лучше уж меньшее — атеизм, по крайней мере, он не лишен определенности.

Либертинизм эрудитов и светский либертинизм

У истоков этого течения стоит Савиньен Сирано, более известный как Сирано де Бержерак (1619—1655). За свою недолгую жизнь он написал комедию «Наказанный педант» (1645), трагедию «Смерть Агриппины» (1654), философские романы «Иной свет, или Государства и империи Луны» (1657), «Государства и империи Солнца» (1662). Вселенная, по Сирано, — гигантское животное, части которого — более мелкие животные, самые незаметные из них — атомы. Читая его работы, мы вспоминаем Кардано и Кампанеллу, Эпикура и Лукреция. Вечные атомы скомпонованы по рисункам Провидения, душа — из атомов, и она смертна.

Франсуа Ла Мот ле Вайе (1588—1672) — автор «Диалогов в подражание Горацию Тиберию», преисполненных невозмутимостью эпикуреизма и силой стоицизма. В годы службы у Ришелье Вайе показал себя конформистом, зато на склоне лет вновь почувствовал тягу к вольномыслию: «Прогулки» и «Скептические монологи» стали апологией пирронизма и критикой фальшивой морали.

Принципы исторической методологии были сформулированы Габриэлем Нодэ (1600—1653), практиковавшим в Париже и Падуе. Будучи врачом Мазарини, он собрал библиотеку из 40 тысяч томов. Нодэ обрушился на магов, ведьм, дьяволов, чародеев и на простаков верящих во все это. Критичность,

пишет он, по отношению к таким фантазмам, к сожалению, не всем доступна, требуется много времени, привычки к рефлексии, способности добиваться ясности и понимания скрытых намерений действующего лица, умения удерживать прожектор мысли, пока не проявится истина, к чему никогда не готовы умы слабые и вялые, упрямые и поверхностные, наконец, нужна самооцензура, к которой приходят лишь в зрелом возрасте закаленные и отнюдь не заурядные умы.

Либертизм Сирано, Вайе, Нодэ, женева Эли Диодати, Бардена, кавалера де Мере (Антуан Гомбо, 1607—1684) — «светский либертизм». Вслед за итальянцами Кастильоне и Стефано Гуаццо, они сосредоточились на проблемах декора, манер, по которым джентльмена можно выделить из толпы. Искусство наслаждений, по Мере, должно научить светского человека утонченному вкусу, который не подвластен точному анализу, но лишь в нем (а не у

532 Пьер Гассенди

Аристотеля) талантливый ум найдет меру изысканности, недостижимую для техники анализа. Именно с *esprit de finesse* (утонченный дух) возьмет старт беспокойная мысль Паскаля.

Пьер Гассенди: эмпирик-скептик в защиту религии

Полемика против аристотелевско-схоластической традиции

Гассенди — типичная фигура для культуры первой половины XVII в.: ренессансная критика Аристотеля, интерес к истории, природе в ее феноменальной конкретности, опыт как унифицирующий принцип знания, внутренне историчный и, значит, прогрессивный и прогнозируемый. Система знания, освобожденная от всего постороннего, наконец, может быть артикулирована в логике эмпирического номинализма, механистической физике и этике *voluptas* (удовольствия).

Пьер Гассенди (1592—1655) был каноником, а затем настоятелем в Дижоне, с 1616 по 1622 г. — доцентом философии в университете Экса. Он взялся за написание семи книг «Парадоксальных упражнений против аристотеликов» (*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*), но лишь первая из них была опубликована в Гренобле в 1624 г. Гассенди атакует аристотелизм как в качестве опоры церкви и теологов, мягкой подушки для ленивых голов, зубрилок и любителей интеллектуального карнавала.

Заинтересовавшись астрономией и механикой, Гассенди написал в защиту Галилея несколько трактатов *De motu impresso a motore translate* (1640—1643), *De proportione qua gravia deadentia accelerantur* (1642 и 1645) и др. Он выразил уверенность, что форма знания ценна не «метафизическими эссенциями», а описаниями явлений на основе фактов. Куда полезнее, пишет он, изучать историю камней, металлов, растений, животных — невероятное многообразие этого мира сулит столько приятных открытий! Философия, удаляясь от всего этого, встает на путь ошибок, неизбежных в стерильной практике вербальных манипуляций. Не ведая истинного метода, схоласты плутают во тьме, они похожи на несчастных, выросших в лесу, перед лицом природы они почувствовали себя словно в огромном незнакомом городе.

Пьер Гассенди: эмпирик-скептик в защиту религии 533

Почему мы не знаем сущностей и почему схоластическая философия вредит вере

Аристотелизм, с точки зрения Гассенди, базируется на априорных сущностях и метафизических причинах. И здесь главная ошибка: на самом деле любое познание — исходит из наших ощущений.

Без их свидетельства нельзя произнести никакого суждения. Если меня спросят, пишет Гассенди, сладок ли мед, и, попробовав, я отвечу, что знаю его вкус, тогда можно говорить и о науке. Но вопрос, сладок ли мед по своей природе, не может иметь никакого ответа, ибо, признаюсь, мне неведомы его необходимые причины, и я не знаю доказательств, почему они вообще должны быть.

Аристотелевская традиция под пером Гассенди выступает как псевдонаука, вербальная оболочка, и только. Нельзя наращивать знание без постоянной сверки его с опытом, но фундамент традиционной философии — авторитет Аристотеля — давно стал рудиментом, препятствующим проникновению нового опыта. Слепо доверяясь авторитету, философы разучились доверять самим себе и новым реалиям. Конечно, каждый волен философствовать, как ему сподручнее, но разве нескончаемые диспуты между номиналистами, томистами и скотистами несут в себе хоть зернышко подлинной свободы разума? Скотисты, томисты и схоласты вообще, подобно каторжникам, пребывают в вечном страхе перед надзирателем с кнутом; аристотелизм Гассенди сравнивает с клеткой, внутри которой томятся резвые пташки, уж и забыв о временах, когда они, расправив крылья, могли свободно летать в небесном просторе. Разум изленился, потерял веру в себя; чтобы вернуть его к познанию природы, сделать вновь генератором идей, следует освободить от схоластической неволи.

Но этим вред, наносимый схоластикой, не исчерпывается. В вопросах религии и веры, убежден французский философ, следует быть религиозным и верующим. Похвально и необходимо подчинить разум вере, которая требует таинств, ведомых лишь Божественной силе. Из теологии в философию перекочевали самые запутанные и неразрешимые вопросы: тайна Троицы и вочеловечения Сына Божия, ипостасей и небесного блаженства, последних сроков и судеб. Схоласты всерьез дискутируют о местонахождении тела Христова и его присутствии в таинстве евхаристии, о воскресении из мертвых, о творении, движении, порождении и уничтожении. Ясно, заключает Гассенди, что аристотелизм вреден для науки и бесполезен для веры.

534 Пьер Гассенди

Можно ли удивляться, что нынешнее состояние науки столь плачевно?

Гассенди против Картезия

Атакуя схоластическую традицию, Гассенди не пощадил и современников, среди них — Роберта Фладда (1574—1637), защитника каббалистики и магии, автора «Эпистолярного рассуждения, в котором открываются первейшие принципы философии Роберта Фладда» (*Epistolica Exercitatio in qua praecipua Principia Philosophiae Poberti Fluddi reteguntur*) (1630), и Герберта Чербери (1583—1648), критике которого Гассенди посвятил целый трактат. Астрономические изыскания, далекие от каббалистики и магии, привели философа к науке, открытой опытному контролю и социальной критике, ибо касалась она исключительно эмпирических аспектов реальности. Мы не можем познавать сущности, возражал он второму оппоненту, ибо не создаем и не воссоздаем их. Животное лишь тогда поймет, зачем часы, когда научится их конструировать. Сущности сотворены Богом, и поэтому человек никогда не узнает, каковы и зачем они. Гассенди опротестовывает каузальный способ аргументации Аристотеля. Вертикальная субординация сущностей, возможно, была бы понятной человеку, если бы он смог верифицировать ее опытным путем, гипотетически воспроизвести и исторически доказать. Но это невозможно, и лучше оставить сущности на попечение Отца нашего Всевышнего.

Те же доводы мы находим в работе Гассенди «Возражения на «Метафизические размышления» Декарта» (1642). Не отрицая очевидных завоеваний Декарта, он отвергает все же сам тип картезианского знания — априористский и дедуктивный, где опыту нет места. Нет обоснования, по мнению Гассенди, необходимости перехода от опыта *cogito* к субстанциональности *res cogitans*. Сомнительность — и даже незаконность — такого перехода, как мы уже показали, в том, что человеку незнакомы ни сущность, ни субстанции как нечто сделанное. Картезианское разделение человека на душу и тело, кстати, предпосланное его философии и недоказанное, погружает нас в пучину неразрешимых затруднений. Доказательства существования Бога Декарта малоубедительны, если не неприемлемы. Идею совершеннейшего существа вряд ли можно считать врожденной — скорее, исторически сформировавшейся. Что касается серии действующих причин, то с ними мы остаемся в сфере физических феноменов, как

Пьер Гассенди: эмпирик-скептик в защиту религии 535

доказательство чего-то сверхфизического они также не работают. Порочный круг усматривает Гассенди в принципе *cogito* как основе очевидности не столько математических истин, сколько самого *cogito*. В итоге он призывает отказаться от картезианства, как и от схоластики вообще, и, освободившись от догматической метафизики, заняться, наконец, экспериментальной наукой о феноменах.

Почему и как Гассенди возвращается к Эпикуру

Покончив с магиико-каббалистической традицией и картезианством, Гассенди зовет на подмогу эпикурейскую доктрину, предварительно реформируя ее с точки зрения христианской веры. Если атомы у Эпикура были несотворенными и неуничтожимыми, то, по Гассенди, они сотворены Богом. Движение вечно — по Эпикуру; для Гассенди источник движения — божественный. Вместо модели порождения мира как результата случайных столкновений атомов у Гассенди — финалистский порядок универсума и Божественное Провидение. Смертная душа с атомарной структурой — это, поправляет эпикурейцев Гассенди, модель вегетативной и чувственной души; интеллигибельная душа бестелесна и бессмертна.

Кроме «Свода философии Эпикура» (*Syntagma philosophiae Epicuri*) (1649), Эпикуру посвящена другая работа — «О жизни и нравах Эпикура» (*De vita et moribus Epicuri*) (1647). В «Своде философии» Гассенди подводит итог эмпиризму, уточняя, что это не апология хаотической кажимости явлений и пассивной непосредственности чувственных данных, а рациональная инструкция по их обработке. Лишь после того как признана автономия экспериментальной науки, можно говорить о существовании Бога и бессмертной души. Научившись читать книгу действительности, мы приходим к выводу о рациональной активности, характерной для человека, но продукты этой активности бестелесны. Вне сомнений, если есть порядок во вселенной, то не может не быть и его инициатора, т. е. Бога. Так постепенно гаснет скептический огонь первых произведений этого *doux pretre* («мягкого жреца» — как называл Гассенди Пинтар). Маятниковые колебания между либертинизмом, эпикуреизмом, гуманизмом и христианством закончились взаимопогашением оппозиций. Защищая эмпиризм, он остался чуждым методологическим основаниям «новой науки»: финализм, осужденный системами Галилея, Бэкона, Декарта, Гоббса и Спинозы, Гассенди реабилитирует, не признавая за математикой функцию нового «гегемона».

536 Янсенизм и Пор-рояль

Ни аристотелизм, ни картезианство не могли, по мнению Гассенди, уберечь веру от скептического обстрела. Зато скептическая критика становилась малоэффективной, когда речь шла о материалистической концепции (эпикурейского типа). Вывести результаты научных исследований из области метафизики так, чтобы с вопросами религии и веры они не соприкасались, — таков был, помимо прочего, замысел Гассенди.

Янсенизм и Пор-рояль

Янсений и янсенизм

Нидерландский епископ Корнелий Янсений (1568—1638), автор известного сочинения «Августин», стал главой движения против догматизма, который тогда воплощали иезуиты. Друг Янсения, Жан Дюверже де Оран, аббат Сен-Сиран (1581—1643), довел борьбу до максимального градуса в области морали и религиозных обрядов. Против формализации иезуитами некоторых обрядовых таинств, за возврат к святоотеческим канонам, реставрацию августинианского учения в его чистоте выступил и доктор Сорбонны Антуан Арно (1612—1694).

Двадцать два года создавал Янсений свой труд об Августине. Когда три тома вышли в свет в 1640 г., успех их был оглушительным. Гений Августина под пером Янсения заиграл новыми красками, победа была неоспорима, хотя янсенизм осужден как ересь.

В первом томе «Августина» опровергается пелагианство. Напомним, что в V в. Пелагий оспаривал позицию Августина по вопросу о первородном грехе. Во втором томе речь идет о границах разума, «животном состоянии естества» и «чистом состоянии естества». Теме Благодати и проблеме свободы посвящен третий том. Разум, по мнению Янсения, склонен все путать в вопросах веры, именно он «отец всех ересей». Следует оживить память традиции, чтобы понять религию. Разум раскрывает способность к философствованию, но для теологии важнее память. Если философ умеет проникнуть в основания бытия, когда оно понято, то долг теолога — вспомнить о традиции, устной или письменной. Разум бесполезен и даже вреден для веры, ведь и «Христос закрыл ворота святого неведения перед

Янсений 537

теми, кто одержим страстью знать слишком много». Основания Божественных истин надежно упрятаны от нескромных домогательств: это значит, что в вопросах веры уместнее взывать не к разуму, а к живой памяти традиций. Августин, напоминая, о чем учил святой Павел, разработал теорию благодати, согласно которой первородный грех затмил разум и поколебал волю человека, склонив его к земным ценностям; поэтому участие Божественной благодати необходимо для придания «небесного наклона» «искривленной» воле человека и его поступкам.

Обвинениям иезуитов не было конца: янсенистов клеймили как кальвинистов, для которых человеческая свобода ничего не значит. Через год после публикации, в 1641 г., инквизиция осудила и книгу, и автора. В 1642 г. папская булла Урбана VIII обнародовала пять положений из «Августина», определив их как еретические:

Некоторые Божественные предписания невыполнимы, ибо адресованы наличной человеческой природе, которой явно не достает благодати.

Внутренними ресурсами падшая натура устоять не может.

Завоевать награду спасения нельзя только внутренней свободой, необходимо вспомоществование внешней силы.

Полупелагианцы доказывают, что человек не в силах выбрать между сопротивлением или подчинением благодати.

Ошибочно их мнение, что Христос умер для всех.

В 1650 г. папа Иннокентий X назначил комиссию по делу янсенистов, через три года они были осуждены. В ответ на протест Арно и его единомышленников была назначена новая комиссия. Полемика продолжалась до 1684 г., а в 1709 г. был даже отдан приказ разрушить монастырь в Пор-Рояле — «янсенистское гнездо». Впрочем, это не помешало проникновению движения на юг, в Италию (Павию, Геную, Неаполь).

Логика и лингвистика Пор-Рояля

Но не только вопросы благодати, предопределения, интимности веры и суровости покаяния волновали янсенистов. Вблизи Версаля находился другой центр янсенизма, также в Пор-Рояле, — женский монастырь, реформированный его настоятельницей Жаклин Арно (мать Анжелика). Здесь образовался лингвистический кружок, душой которого был Леметр де Саси. Сборник «Логика Пор-Рояля,

538 Янсенизм и Пор-рояль

или Искусство мыслить» составлен из работ Антуана Арно (1612—1694) — брата Жаклин, Пьера Николя (1625—1695) и др. По нему учились логике не только во Франции. За два столетия он выдержал свыше пятидесяти изданий на французском, английском и латинском языках.

Как ясно уже из названия, логика не столько наука, сколько искусство, ведь это не просто комбинирование слов и формул, а умение правильно мыслить. Схоластическая логика часто оперировала вымученными примерами, новая логика брала примеры из жизни, ставя задачу понимания действительности. Люди, считали Арно и Николь редко рассуждают корректно: они обманываются не тогда, когда делают выводы, но чаще, когда устанавливают сомнительные посылки. Искусству рассуждения должно предшествовать искусство правильно мыслить, т. е. устанавливать верные посылки. Проблема оздоровления мысли — не в отказе от схоластических правил, а в бдительности по отношению ко всему, что мешает здравому смыслу, ясным и точным идеям, естественному свету разума. Если в первых трех

частях учебника речь идет об идеях, суждениях и доказательствах, то четвертая посвящена методу, где использованы работы Декарта и Паскаля.

Последняя часть посвящена анализу логических структурных форм, часто скрытых под формами лингвистическими. Порядок мысли зависит от ее формы, однако язык не должен сковывать мысль, искажать логические операции. Искусство думать подразумевает освобождение мысли от вербальных форм, прорыв к изначальному смыслу. Смысл должен раскрывать интерпретацию формы. Так родилась концепция «Общей грамматики» Арно и Лансело. Они поставили целью выявить фундаментальные структуры функционирования человеческого сознания, отслеживая изнутри историко-лингвистические различия. Увидеть логику в историческом развитии языка, понять, как и почему существительное определяет субстанцию, а прилагательное отмечает акциденцию; принципиальную функцию глагола, когда рассуждающий уже не просто изучает вещи, а судит и утверждает о них нечто, — по этой программе лингвистов из Пор-Рояля XVII в. Соссюр и Хомский признают их как своих предшественников.

Блез Паскаль 539

Глава 16. БЛЕЗ ПАСКАЛЬ. АВТОНОМИЯ РАЗУМА, НИЧТОЖЕСТВО И ВЕЛИЧИЕ ЧЕЛОВЕКА. ДАР ВЕРЫ И ЕГО РАЗУМНОСТЬ

Страсть к науке

В философском хоре славного XVII века голос Паскаля прозвучал диссонансом не потому, что традиционные верования уже нельзя было защищать традиционными средствами. Просто ему не случилось быть в толпе слишком рьяных защитников безнадежно устаревшей схоластической метафизики. Паскаль признает господство разума в науке, но в заданных границах, за пределами которых остаются религия и мораль. Самая настоящая задача в том, чтобы понять человека как такового. В действительности, полагает Кассирер, Паскаль никогда не был последователем Декарта в смысле завоевания определенных результатов; называя его картезианцем, мы лишь указываем на интеллектуальную среду, из которой он вышел.

Блез Паскаль родился в Клермон-Ферране 19 июня 1623 г. Из биографии, написанной его сестрой Жильбертой Перье, мы узнаем, что еще подростком он удивлял всех своими вопросами и ответами относительно природы вещей. С годами воля к знаниям все крепла, сверстники не могли не признавать его превосходства. Первым наставником Блеза стал его отец, в колледж он так и не попал. Этьен Паскаль, чтобы дать детям образование более солидное, в 1631 г. переехал в Париж. В самом начале парижской жизни Блез овладел геометрией, дойдя до 32-й теоремы первой книги Евклида. Математик Ле-Пайер, друг его отца, пораженный гениальностью мальчика, ввел его в кружок ученых, собиравшихся за ужином в доме Мерсенна, где бывали Дезарг, Роберваль, Гассенди и Каркави. Каждую неделю они слушали научные доклады одного из членов «могучей кучки» либо обсуждали идеи Декарта, Ферма, Галилея, Торричелли и др. Общими для кружка (позже из него образовалась Парижская академия наук) были принцип постоянства в вопросах веры и автономия научного поиска, основанного на опыте, а не на спекуля-

540

Блез Паскаль



циях метафизики. На собраниях юного Блеза слушали с не меньшим вниманием, чем маститых ученых: его блестящая интуиция позволяла увидеть дефекты, ускользавшие от других, более опытных его коллег.

«Первое» и «второе» обращение 541

В 16 лет Паскаль стал автором «Опыта о конических сечениях». «По своему значению, — уверяет Гильберт, — это сочинение сопоставимо с работами Архимеда. Впрочем, неопубликованное, оно затерялось Бог знает где. Остался лишь фрагмент трактата, скопированный Лейбницем (он получил всю рукопись от внука Паскаля, Этьена Перье)».

В 18 лет Паскаль изобрел нечто вроде современного калькулятора, выполняющего все операции не только без ручки и жетонов, но и при отсутствии какого бы то ни было представления об арифметических правилах, да еще с непогрешимой точностью. Это открытие обрело славу почти природного новообразования, ибо вся наука теперь могла быть помещена в машинной памяти с ее операциями высокой точности без надобности проверки. Паскаль желал помочь своим изобретением отцу, который в то время был комиссаром Его Величества в Верхней Нормандии. Два года ему понадобилось для реализации замысла из-за сложностей с техниками и шлифовальщиками. В 1645 г. Паскаль сделал запрос на патент, который получил только через четыре года. Последняя модель была названа «паскалиной», с 1652 г. она хранится в Национальном хранилище искусств и ремесел в Париже.

В 23 года Паскаль узнал об опытах Торричелли, которые он уточнил и завершил своим «Трактатом о пустоте» (1651). Известным стал эксперимент, проведенный его родственником Перье 19 сентября 1648 г., который показал, что атмосферное давление ртутного столба Торричелли уменьшается с увеличением высоты. От трактата до нас дошли только фрагменты.

«Первое» и «второе» обращение

В 1651 г. умер отец Паскаля. В мае следующего года приняла постриг в Пор-Рояле Жаклин, его сестра. Она, как и брат, была необычайно религиозна, не выносила и малейшей несправедливости в миру. Тридцати шести лет от роду она скончалась в монастыре. К этому же времени относится тяжелая болезнь Блеза: головные боли стали невыносимыми. Доктора запретили ему работать. Пас-

542 Блез Паскаль

каль стал бывать при дворе, где чувствовал себя как у себя дома. В апреле 1652 г. в Люксембурге его счетную машину демонстрировала внучка Ришелье, герцогиня д'Эгийон. Ясно, нравы высшего общества имели мало общего с евангельским духом, и Паскаль решил посвятить жизнь Богу. «Светский период» жизни, запечатленный в «Рассуждении о любовной страсти», найденном Виктором Кузеном и приписанном Паскалю, закончен. Началось «второе обращение» Паскаля, памятником которого стали его «Мысли». Однако прежде несколько слов о так называемом «первом обращении», состоявшемся в Пор-Рояле. В 1646 г. отец Паскаля поскользнулся и упал, сломав ногу. Два опытных хирурга лечили его в течение трех месяцев, так рассказывает внучка Паскаля. Трудно сказать, чего было больше — духовного или телесного врачевания. Очевидно лишь, что в руки Блеза попали сочинения Сен-Сирана, и отец поправился не без их помощи.

«Второе обращение» произошло в 1654 г., когда Паскаль решил оставить мир. Именно в этом году он опубликовал «Трактат о равновесии жидкостей», «Трактат о весе массы воздуха», «Трактат об арифметическом треугольнике». В сентябре он навестил свою сестру Жаклин в Пор-Рояле и признался ей в желании уйти в монастырь. В ночь на 23 ноября 1654 г. Блез Паскаль пережил состояние религиозного экстаза, оставив записку известную под названием «Мемориал».

Паскаль в Пор-Рояле

В 1655 г. несколько недель философ провел в уединении в Пор-Рояле. Скорее всего, именно тогда записана, а затем отредактирована Фонтеном, секретарем Саси, «Беседа с господином Саси об Эпиктете и Монтене». Паскаля сопровождала Жаклин, ему покровительствовал де Саси (1607—1664), внук Антуана Арно и матери Анжелики.

Эпиктет, по мнению Паскаля, хорошо понимал величие, но не замечал порчи человеческой природы. Монтень же, напротив, прекрасно видел ее ничтожество. Эпиктет искусно ниспровергал тех, кто искал покоя во внешнем, выставляя их рабами, слепыми и несчастными. В свою очередь, Монтень несравним в дезавуации тех, кто претендовал быть правым вне веры, искал непогрешимых истин в науках, считал самодостаточным разум.

Паскаль в Пор-Рояле 543

В 1656 г. еще две недели в Пор-Рояле Паскаль провел в полемике с антиянсенистами. Под псевдонимом Луи де Монтальт он начал свои «Письма к провинциалу». В январе было опубликовано «Письмо к провинциалу одного из его друзей по поводу прений, происходящих теперь в Сорбонне». Следом появились еще 17 писем, последнее датировано 24 марта 1657 г. В сентябре того же года «Письма к провинциалу» внесены в Индекс запрещенных книг. Тем не менее Паскаль продолжал работать над «Апологией христианства», фрагменты этой незаконченной работы были опубликованы в «Мыслях» через семь лет после его смерти, в 1669 г.

В молитве, им сочиненной, говорилось: «...не прошу ни здоровья, ни болезней, ни жизни, ни смерти, хочу лишь, Господи, властвовать над жизнью и смертью своей во славе вашей, для спасения моего, в пользу церкви и святых... с покорным смирением и святой верой отдаю вам себя и принимаю указания всеведущего провидения... Отче, не оставь меня». Паскаль умер 19 августа 1662 г. 39 лет от роду.

«Письма к провинциалу»

По глубине мысли и утонченности юмора «Письма» — бесспорный шедевр французской литературы. Но это и драгоценный исторический документ, повествующий о нравах XVII в. После смерти Сен-Сирана главой Пор-Рояля стал Арно, на которого ополчились иезуиты. Необходимо было защитить его перед лицом общественного мнения, с интересом наблюдавшего за неравной схваткой, и, наконец, воспрепятствовать закрытию школ, учрежденных «отшельниками» Пор-Рояля.

Со всей серьезностью отнесся Паскаль к этой миссии, будучи сторонником янсенизма против авторитаризма церкви, не склонным к компромиссам. В первых трех письмах Паскаль отклоняет обвинения против Арно, уточняя, что сорбонские прения были спорами теологов, а не по поводу теологии. Недруги Арно были озабочены не столько полемикой по существу, сколько желанием устранить его с факультета теологии. Затем Паскаль перешел в наступление, уйдя от проблем догматической теологии к теологии морали. Под прицелом оказалось моральное попустительство «новых кастовых жрецов», иезуитов. Последние два письма (от 23 января и 24 марта 1657 г.)

544 Блез Паскаль

были написаны уже после осуждения папой Александром VII пяти янсенистских тезисов. Прекрасно, пишет Паскаль, тезисы можно осудить, но понимая их связь с августинианским контекстом. Он не согласен с иезуитской доктриной в том ее месте, где утверждается достаточность благодати для христианина, чтобы быть спасенным. Вмешательство Божественной благодати, утверждает Паскаль, конечно, спасительно и действенно, но не так просто, как этого хотелось бы иезуитам. Тяжкий труд — залог чистой совести в деле спасения, хотя и Кальвин, и Лютер, и Молине полагали, что благие деяния наши и соучастие в спасении — действие все той же благодати. Паскаль встает на позицию Августина, полагавшего, что наши поступки потому и наши, что они рождены свободной волей, но и по благодати тоже, ибо Бог желал, чтобы мы были свободны в выборе своих поступков. Стало быть, именно Создатель заставляет желать то, чего бы мы, возможно, и не хотели. Так хитроумно Паскаль доказывает ортодоксальность позиции Арно, поместив его между Августином и Аквинатом.

Не упустим и случившегося в разгар полемики одного курьеза, который Паскаль и его друзья называли не иначе как чудом. Возможно, оно подтолкнуло его к написанию «Апологии христианства». История, получившая название «чудотворный шип», была рассказана Расином. В монастыре Пор-Рояля жила воспитанница 10—11 лет — мадемуазель Перье, дочь советника в Клермоне и племянница Паскаля. Три с половиной года она страдала от опухоли у левого глаза, которая, разрастаясь, покрыла носовую кость, щеки, ноздри. В Париже был в то время знатный господин де ла Потери, с большой любовью собиравший реликвии, среди которых была колючка, как он уверял, из тернового венца Господа нашего. 24 марта 1656 г. реликвия, по просьбе монахинь, оказалась в Пор-Рояле, где ее поместили в церкви на маленьком алтаре. После всенощной монахини по очереди целовали шип: сначала наставницы, потом послушницы и воспитанницы. Когда маленькая Перье после ритуала вернулась, никто не поверил своим глазам: болезнь отступила перед колючкой из тернового венца.

«Письма к провинциалу» исполнены страстью и увлекают своим пафосом. В них Паскаль говорит об опасности индульгенций, церковной казуистики, призывает к совести и чистоте христианского идеала жизни. Все это не могло не привести к распаду этического легализма и утверждению принципа автономии морали и совести, важного завоевания новой философии.

545 Демаркация научного знания и религиозной веры

Уже во введении к «Трактату о пустоте» Паскаль подчеркивает специфические характеристики эмпирических наук и теологии. В рациональном исследовании нет места авторитету. Приписывать значимость лишь древним книгам, не доверяя собственным суждениям, глупо. Есть вопросы, где необходимо сверяться с текстами: кто был, например, первым королем Франции или где находится первый меридиан, какие из слов мертвого языка еще в употреблении и тому подобное. Здесь важен авторитет источников, что нового можно добавить к ним? «Авторитет фундаментален для теологии, в ней он неотделим от истины... сообщить абсолютную точность вещам, решительно непонятным для разума, — значит отослать к написанному в священных книгах... Вера запредельна для природы разума. Ум человеческий слишком слаб, чтобы достичь своими силами вершин, на которые возносит всемогущая и сверхъестественная сила».

В теологии, следовательно, принцип авторитета Откровения необходим. Но уместно ли говорить то же самое о вещах, пред носами нашими происходящих: авторитет здесь не при чем, о них судит разум. А там, где властвует разум, там должен быть прогресс. Геометрия, арифметика, музыка, физика, медицина, архитектура — все науки должны развиваться, оставляя потомкам знание более совершенное, чем полученное от предков. Божественные Истины вечны, продукты человеческого гения — в вечно прогрессирующем росте. Беда, когда физики вместо доводов прибегают как к последнему доказательству к авторитету, а теологи заняты только своими силлогизмами. Первые слишком робки, мало доверяя собственному разуму, вторые до наглости дерзки, изобретая новости в теологии. В этом видит настоящее проклятие своего времени Паскаль — в перевернутости целей и средств: авторитеты для людей науки весомее, чем отеческие предания и священные тексты для теологов.

Научный разум между традицией и прогрессом

Нежелание принимать новшества в науке безрассудно, ибо приводит, как правило, к параличу прогресса. Древние, говорит Паскаль, использовали истины, полученные в наследство, как средств для получения новых, отчего же мы не можем последовать их при-

546 Без Паскаль

меру? Пробовать новые идеи не значит не уважать древних, напротив, их знания — ступеньки к нашим достижениям, а потому мы — вечные должники гениев минувших времен, ибо стоим на их плечах. Оттого и видим дальше и больше, чем они, хотя и усилий все меньше тратим на подъем, потому и славы заслужили меньше.

Секретов у природы немало, опыт их раскрытия непрестанно умножается. Запрет на поиск разве не унижил бы разум самым недостойным образом, разве не сравнял бы его с животным инстинктом? Неизменный инстинкт движет поведением животного, но человек не для бесконечного ли создан? Пчела и муравей сегодня делают то же, что тысячи лет назад; человек же обобщает опыт, и не только свой собственный, но и опыт предшественников, сохраняя его в памяти и приумножая. Что интересно, продолжает Паскаль, так это особая прерогатива: человек продвигается день за днем не в одиночку, в непрерывный прогресс втянуты все народы как один, благодаря чему универсум как бы стареет. Одна и та же участь постигает народы, как в другие времена бывало с одним из них. Поэтому серию народов в черед веков можно воспринимать как одного человека, непрерывно существующего и все время усваивающего уроки прошлого.

Прогресс знания — это нарастание человечности: чем старше, тем мудрее. Те, кого мы зовем древними, на деле — подростки, античность — детство человечества. К их мудрости мы присоединили познания следующих веков, сделав все своим. Древние достойны благоговения, ибо из немногих начал, которыми они обладали, смогли получить так много, и если не все, то лишь по недостатку опыта, а не разума. Зрелость «человека универсального», таким образом, — это гуманизм. Теории прошлого (млечного пути, неуничтожимости небесных тел, вакуума и подобные им) были хороши для своей эпохи, ибо соответствовали имевшимся средствам наблюдения. Их надо уважать, но вряд ли следует на них молиться: без усилий древних ученых мы не стали бы тем, что мы есть; но чтобы быть достойными их, следует идти вперед, исправлять и, если того требует истина, противоречить. Ведь истина — прежде и

выше всего, даже если вчера открыта: «Она все равно древнее всех мнений о ней, лишь невежды воображают, что истина начинает существовать, когда она познана».

547

Идеал научного знания и правила построения аргументации

Научное познание, как мы выяснили, автономно и отлично от истин веры. «Первое — человеческое, второе — Божий дар. *Justus ex fide vivit...* (Справедливый живет в вере), и эта вера в сердце, потому и говорят: не знаю, но верю». В работе «О духе геометрии и об искусстве убеждать» Паскаль делает вывод, что доказательства убедительны, когда применен геометрический метод. Хотя по правде говоря, и он имеет свои границы. Важно соблюдать два правила: 1) не использовать терминов, смысл которых не прояснен, и 2) не формулировать положений, за которыми не стоят уже доказанные истины. Другими словами, доказывать все утверждения и определять все термины. К сожалению, комментирует Паскаль, это хотя и прекрасно, но невозможно. Ясно, что, двигаясь вперед, мы по необходимости прибегаем к словам, определить которые невозможно. Неспособность установления абсолютного порядка в науке не значит, что его нет вообще.

Есть другой метод, менее убедительный, но вполне точный — геометрический метод. «Он не определяет и не доказывает всего... но допускает только ясное и постоянное в природном свете, утверждает только природное в отсутствие доказательства». Речь идет об очевидных для всех истинах, о положениях, установленных *lumen naturale seu intuitus mentis*, естественным светом или зрением разума (упоминавшимися Декартом). Совершенство геометрического метода в том, что он не определяет и не доказывает всего, тем самым держит золотую середину, не берясь за определение ясного и очевидного, определяя все остальное. В геометрии не определяются ни пространство, ни время, ни движение. Число, равенство, неравенство, больше, меньше — все это для понимающих язык вещи натуральнейшие. «Природа не выносит наших претензий на всезнание, дает понимание некоторых вещей более ясное, чем то, которое доступно нашему искусному разуму. Число, каким бы оно ни было, можно увеличить и можно поделить пополам, — кто усомнится в этом? Недостаток определений здесь, скорее — благо, чем дефект, ибо проистекает не из проясненности, а из крайней очевидности».

Существуют, следовательно, истины «для сведения», например, что «целое больше своей части»; принимая это, мы получаем убедительные следствия. Таким образом, есть три части «идеального метода», искусства убеждать: 1) определение терминов на основе

548 Блез Паскаль

очевидных истин; 2) принципы и очевидные аксиомы, основа доказательства; 3) мысленное помещение в доказательстве дефиниций на место определенных уже терминов.

«Необходимые правила дефиниций. Не принимать двусмысленных терминов без определения. Использовать в дефинициях только уже известные термины.

Необходимое правило аксиом. Производить в аксиомы только очевидное.

Необходимые правила доказательства. Доказывать все положения, используя лишь самые очевидные аксиомы, доказанные утверждения. Не злоупотреблять двусмысленностью терминов, не пренебрегать мысленными подстановками дефиниций, уточняющими или разъясняющими смысл».

Esprit de geometrie и esprit de finesse дух геометрии и дух утонченности

Не забудем, что речь шла об идеале знания. Аргументация убедительна, если предпосылки очевидны и следствия выведены правильно. Паскаль, конечно, знает, что бдительный разум не подвластен страстям, он всегда предугадывает. Утонченный ум способен уловить богатство и глубину жизни. Геометрический дух имеет дело с осязаемым, здесь нельзя ошибиться. Интуитивный разум, казалось бы, имеет дело с тем, что предстоит всем. Достаточно одного взора, но такого, что видит сразу и все. Принять одно из этих начал было бы ошибкой, поэтому следует искать равновесия. Жизнь сложна, загадочна, глубока, противоречива: она не поддается рационализации до конца. Помимо того, что подвластно геометрии, есть еще нечто «от чувств», где познание не объясняет, а экспериментирует. Невидимые, эти начала еще более существенны. «Потому редко встречаются геометры с развитым чувством интуиции, а обладающие интуицией весьма редко становятся геометрами».

Итак, убедительная аргументация возможна на основе точных посылок. Но эти последние, как правило, грубы, а потому им не подвластны аспекты жизни наиболее интересные и тонкие в теоретическом плане. Для этого есть утонченный ум, с сильной нормативно-оценивающей способностью. Человек склонен часто

549 Величие и нищета человека

обманываться, отказываться от истины, доверяться лжи. «Естественная, но все же болезнь — верить, что истиной можно непосредственно завладеть — толкает человека к отрицанию всего непонятного.» Почти все мы верим не доказательности, а по простоте и удовольствию. В «Мыслях» Паскаль пишет: «Часто ошибки неустранимы без Благодати. Ничто не доказывает истину напрямую, все обманывает. Два основания истины: разум и чувства, но им не только не хватает искренности — они полны фальши. Обманчивая видимость... душевные страсти лгут; надувают и чувства, и разум».

Разум не есть фактическая данность — скорее, это императив. Когда он достигнет желанных целей, откроются другие дали, где геометрический дух беспомощен. «Я провел немало времени в изучении

абстрактных наук, — признается Паскаль, — и разочаровался в них, мне не доставало общения... Начав изучать гуманитарные науки, я понял, как мало связаны с ними науки абстрактные. Божественные истины не соприкасаются с искусством убеждения, ибо они по ту сторону природы: только Бог знает, как проникнуть в душу и завладеть ею».

Величие и нищета человека

«Человек рожден, чтобы мыслить: в этом его достоинство и назначение, думать как следует — его долг. Порядок мышления состоит в том, чтобы начать с начала, — с себя». Как для Монтени, человек у Паскаля — главный предмет рефлексии. Философия утверждает, а мышление доказывает величие человека. «Человек не просто тростник, слабое порождение природы: он — мыслящий тростник. Нетрудно уничтожить его, но если все же суждено человеку быть раздавленным, то он умеет и в смерти быть на высоте; у него есть понимание превосходства вселенной, но такого понимания нет у вселенной... Так научимся же мыслить достойно: наконец, это моральный принцип».

Величие человека очевидно настолько, что его можно вывести даже из его же ничтожества, — ведь говорим же мы: «какое скотство», имея в виду, что презираем того, кто скатился до животного состояния, а ведь совсем не так давно животная природа была его собственной. Но настоящее величие состоит в умении быть милосердным.

550 Блез Паскаль

Дерево не знает сострадания, зато удел великих — быть снисходительными.

Есть два начала истины: разум и чувства, но и то и другое обманчиво. «Мы часто недовольны жизнью и тем, что имеем: хотим быть в глазах других лучше, а потому все время заняты сравнением, мысленно прихорашиваемся, чтобы сохранить лицо воображаемое, забывая об истинном». Но разве не претенциозно — хотеть быть известным всему белу свету, да еще и потомкам. Тщеславие укоренено в сердце человеческого: солдат, рабочий, повар, грузчик — неважно кто — хотят быть почитаемыми, «и даже философы, пишущие о суетности славы, и те хотят быть славными писателями, а те, кто их читает, хотят иметь славу почитателей; возможно, и я, пишущий эти строки, того же хочу... Гордость овладевает нами незаметно, через ошибки наши, так что, кажется, и потерять жизнь мы готовы, лишь бы об этом говорили».

Но это не все, Паскаль говорит и об онтологическом ничтожестве человека. «Что такое человек? Относительно бесконечного — ничто, и все — в сравнении с ничем, а значит, нечто среднее между всем и ничем. Бесконечно далекий от целей и начал того, что скрыто в непроглядной дали, человек равным образом не способен понять, откуда он пришел, понять бесконечное, которое поглотит его... Кто может понять эти странные пути? Только их автор, никто другой». Таковы наши реальные условия — быть между точным знанием и абсолютным невежеством. Мы жаждем порядка стабильного, основы прочнейшей, чтобы построить башню до небес, но рано или поздно фундамент дает трещину, и пропасть открывается нашему взору.

Итак, человек — существо непостоянное и неопределенное, не ангел, не бес. Он велик лишь потому, что признается в своем ничтожестве. Это нищета короля, лишеного власти. Блеск и нищета онтологически одно и то же для человека — не растения, не животного. Опасно показывать слишком много общего с животным миром без указания на отличия. Опасно педалировать отличия и особенность человека без указания на общую основу, но еще опаснее оставлять его в неведении о том и другом. Человек не должен довольствоваться животным бытием, но и воображать себя ангелом негоже. Поэтому того, кто возносится, следует спустить с небес, а того, кто себя недооценивает, — приободрить. Это и есть трагический реализм как поиск позитивности. И когда мы, наконец, откажемся в бесполезных поисках блага, очутимся в объятиях Спасителя.

551

«Дивертимент»

Стало быть, человек достоин сожаления, ибо не знает, куда прислониться. Он сбит с истинного пути, искать его безнадежно. В свете онтологического ничтожества Паскаль, коленопреклоненный, взывает к смыслу жизни, который невозможно найти в одиночку. Но иначе решают другие: как только понята тщетность поисков смысла жизни, некоторые выбирают развлечение. Чтобы быть счастливым, достаточно не думать о смерти, невежестве, пороках. «Но ведь развлечение — наибольшая среди наших бед, ибо отбивает привычку размышлять о нас самих и неотвратимо влечет к гибели. Без этого мы впадаем в скуку праздности, а тоска толкает искать нечто сильнодействующее. Переливание из пустого в порожнее приводит, в конце концов, к смерти».

Нас обступают заботы и волнения с утра, и если наступает момент передышки, мы тут же готовы развлекаться. «Непостижимо сердце человеческое, и сколько же в нем нечистот!» Живем, играя, из страха остаться наедине с собой, осознать свою ничтожность. «Оставьте и короля в одиночестве, без чувственных угод, напряжения ума, без компаньонов, и вы тотчас увидите короля-ничтожество. Чтобы избежать этого, он вечно окружен придворными, у которых одна забота — поставлять развлечения, не оставляя его ни на минуту наедине с собой». Человеческое ничтожество и суетность мира очевидны всем, но как мы изобретательны в том, чтобы их не замечать. Соломон и Иов лучше других это поняли: первый был счастливее второго. Первый, полагает Паскаль, знал по опыту суетность наслаждений, второй — реальную угрозу пороков.

Итак, мы несчастливы и ничтожны, будь иначе, то зачем, спрашивается, подвергать разум анестезии,

создавая иллюзию счастливой беззаботности? Отчего тогда эта боязнь заглянуть себе в глаза? Если хорошо проанализировать странные людские возбуждения в опасностях, в которые люди ввергают себя при дворе, в войнах, абсурдных ссорах, то вывод неизбежен: все это лишь из страха тишины и сосредоточенного уединения, боязни мысли и бесстрашного самоотчета. Человеческое родовое несчастье заключено в нашей природе, слабой и конечной: ничто не утешит нас, стоит понять это всерьез. Сумятица, шум, грохот, страсти — вот что отвлекает, наркотизирует. Потому тюрьма — самое чудовищное наказание, а наслаждение уединением — чувство мало кому знакомое.

552 Влез Паскаль

Развлечение — бегство от самих себя, но именно оно — самая тяжкая форма ничтожности, ибо блокирует путь к выздоровлению души. Развлекаясь, человек рассредоточен, растерян, увлечен, сбит с истинного пути. Погружаясь в шумовые эффекты всевозможных баталий, мы отказываемся от своего достоинства, истин, к которым может вывести сосредоточенно ответственная мысль. Одна из этих истин в том, что человека создает осознание им своей нищеты. Апология христианства Паскаля построена на этой мысли.

Беспомощность разума в обосновании ценностей и недоказуемость существования Бога

Разум ограничен, человеческая воля порочна, человек по существу ничтожен. Чтобы сбежать от себя, он кидается в пучину страстей, находя в них развлечение, наконец, окончательно теряет дорогу к искуплению. О спасении ничего не знают ни наука, ни философия. «Покорность и верное употребление разума — в этом миссия подлинного христианства». Перед лицом этических и религиозных истин разум пасует. Последний его шаг — признание бесконечности, превосходящей по размерности разум. Знак болезненной слабости — отрицать это. Вера — Божий дар. «Не верьте, что она дается рассуждением. Вера отлична от доказательства: одно — человеческое, другое — от Бога».

Монтень как-то сказал по поводу этических норм: «Правило правил и главный закон законов состоит в том, что каждый взирает на них со своей колокольни». Лучшим доказательством этому Паскаль считает факт, что люди с их разумом до сих пор не дошли до понимания того, что же такое справедливость. Знай мы это, давно бы уже воссияла звезда правды над народами, а законодатели не искали бы всякий раз правовые модели в фантазиях персов или немцев. Истина в том, что «три градуса широты переворачивают всю юриспруденцию; один меридиан меняет истину; фундаментальные законы в течение немногих лет меняются; у права есть свои эпохи... Река может стать границей между правом и безправием. Что законно по эту сторону Пиренеев, может быть незаконно по другую. А что может быть забавнее ситуации, когда некто вправе убить меня только потому, что обитает на другом берегу реки, а его хозяин в ссоре с моим, а значит, и я его недруг?» Конечно, говорит

Беспомощность разума в обосновании ценностей 553

Паскаль, есть естественные законы, но «так разукрашенный разум порочит все вокруг», и мы лишены даже подобия надежного критерия — знать и судить по справедливости. А если и знаем правду, то постольку, поскольку ее нам открывает Бог.

Если разум неспособен судить по справедливости, то и к Богу он сам по себе не придет. «Метафизические доказательства Бога так далеки от привычного способа мышления людей, что они малоэффективны. И даже будучи приспособлены к нему, убеждали бы лишь на краткий миг... К такому результату приводит познание Бога без Христа: общение без медитации, без посредника. А ведь только узнавая Бога через Его посредника, мы постигаем собственную ничтожность. Потому высмеивать философию — значит правильно философствовать... Не разум, а сердце слышит Бога. Вера — сердечное чувство Бога, не рассудочное... У сердца свои резоны, уму невнятные».

Опыт говорит, что достичь блага своими силами невозможно. От одного несчастья к другому — и вот мы уже на пороге бессмысленной смерти. Мы неспособны не желать счастья и правды, но и иметь их также не в силах. Это желание дано как в наказание, так и в напоминание о глубине падения. Порчу разума и паралич воли к добру ничто не может искупить. Одна осталась верная цель — Бог. «Если человек не создан для Бога, то отчего же он бывает счастлив только в Боге?» И какая другая религия так постигла величие и нищету человека, причину того и другого, как не христианская?

«Без Христа не постичь ни жизни, ни смерти, ни Бога, ни себя»

Нет, стало быть, противоречия между христианской верой и человеческой природой. Вера учит, что есть Бог, в котором люди дееспособны, и есть порча природы, когда они не достойны Бога. Людям интересно знать и то и другое, но бесполезно стремиться к Богу, не зная своей малости, и заниматься самоуничижением, не постигнув силу Спасителя. Первое — источник надменности философов, знающих о Боге и не ведающих своих границ. Второе ведет к отчаянию атеистов, знакомых с брэнностью всего и не познавших Спасителя. Значит, вера в Христа — внутри человека.

554 Блез Паскаль

Бог, мы говорили, рационально недоказуем. «Как, неужели небо и птицы не говорят о Боге?.. Нет, ибо что верно для тех, кому Бог открывается в одном свете, другим ничего не говорит». Мы приходим к Богу только через Христа, без него общение с Создателем бесполезно. В подтверждение существования Христа у нас есть пророчества, вполне солидные доказательства. Они подтверждены исходом, самой историей, что и свидетельствует о Божественности Христа. В Нем и для Него мы постигаем Бога. Но и в

Христе и для Христа подтверждается Создатель, в Нем исповедуется мораль. Потому для людей истинный Бог — Христос. Мало того, не только Бог непостижим, но и мы не знаем сами себя вне Христа. Ни жизни, ни смерти, ни себя не познаем без Святого Писания, и «будем брести во тьме, в природе Бога и своей не видя ничего, кроме конфуза».

Против «Картезия, бесполезного и неточного»

Иисус Христос — доказательство Бога, полагает Паскаль. Нам известно нечто о существовании и природе конечного, поскольку мы сами конечны. Мы знаем о существовании бесконечного, но не знаем его природы, поскольку оно протяженно, как мы, но границ не имеет. Но о природе и существовании Бога не известно ничего, ибо нет у него ни протяженности, ни границ. Все же благодаря вере знаем, что Он есть, и во славе Его, возможно, узнаем и природу.

Теперь понятен полемический азарт Паскаля, направленный против философов и мудрствующих деистов. Не пощадил он и Декарта, превратившего Творца в инженера, который, толкнув мир, удалился на заслуженный отдых. Деизм и в помине не знал христианства. Поэтому и метафизические доказательства бытия Божия мало кого могут убедить. Непростительно для Декарта рассуждать почти от имени Бога, с которым он не знает, что делать после мирового толчка. Картезий грешит против точности, им же восхваляемой, «поскольку его философия — настоящий роман о природе, что-то вроде похождения Дон Кихота: в ней опора не на факты, а на изобретенные им принципы, весьма сомнительные». Декарт бесплоден, ибо, вместо того чтобы вести к единственно необходимому, он растрчивает себя в суетных спекуляциях.

И Декарт, и деисты не желают признавать ничтожества человеческой природы, а потому не знают христианского Бога. Язычникам

Против «Картезия, бесполезного и неточного» 555

и эпикурейцам к лицу рассуждения о Вседержителе как авторе геометрических теорем и таблиц элементов. Бог не только даритель жизни, благ и нескончаемых счастливых лет тем, кого обожали иудеи. Бог Авраама, Исаака, Иакова, христианский Бог — Бог любви и утешения. Он наполняет души и сердца тех, в ком поселяется, потому и дает силу быть бесконечно милосердными, смиренными, исполненными тихой радости и бескорыстной любви.

Постичь Его бытие — дар, Свою тайну Бог открывает через Христа, не через разум. И все-таки упражнения разума важны для веры, чтобы воспрепятствовать скольжению по наклонной плоскости к «дивертименту», не заснуть от скуки, разжижающей мозг. Кроме того, разум необходим для соблюдения меры в религиозном усердии, в распутывании противоречий бытия и удержании его смысла. Разум может и больше: мы подошли к аргументу «пари».

«Спорим на Бога?»

Ясно одно: Бог есть либо Его нет. Но в этой ясности одновременно новая проблема: куда мы клоним? «Разум здесь ничего не определяет, — уверен Паскаль, — мы посреди безбрежного хаоса». На оконечностях его разыгрываются две вещи — голова и крест. На что сделать ставку? Разум молчит, ни так ни эдак; и исключить одно из двух тоже нельзя. Никого нельзя обвинить, если выбор будет ошибочным: ничего толком не известно. Можно возразить: я проклинаю игроков не за сделанные ставки, а за само участие в выборе. И тот, кто выбрал крест, и тот, кто выбрал голову, проиграли одинаково. Одна игра верная — не биться об заклад. Но не от выбора ли зависит наша воля, а если так, пари необходимо.

«Проверим менее интересный вариант. Есть угроза потерять две вещи — добро и правду, и два средства на выбор — разум и воля. Ваша натура избегает двух вещей — ошибки и несчастья. Разум не выдает предпочтения одному выбору перед другим, но выбор необходим. Момент щекотливый. Но как же блаженство? Взвесим все «за» и «против» в случае, если поставите на Бога. Если выиграете, обретете все; проиграете — ничего не теряете. Так держите пари на то, что Он есть, без колебаний».

556 Блез Паскаль

Скептик найдет аргументацию Паскаля восхитительной, но риск — слишком большим. Паскаль и здесь не теряет: поскольку вероятность выиграть и проиграть равна, и если в награду достанется две жизни против одной, то и тогда стоило бы вновь поспорить. А если пообещают три, то и тогда вы вынуждены делать ставку. Если вы обязаны играть, достанет ли осмотрительности не рисковать вашей ничтожной жизнью, чтобы выиграть целых три в азартной игре, где равны шансы проиграть и выйти победителем. Но здесь — вечность блаженной жизни. А если так, то из бесконечного числа случаев лишь один — в вашу пользу, всегда есть резон делать новую ставку, зная, что в этой игре можно отвоевать бесконечно блаженную вечную жизнь.

Итак, выбор Бога разумен, ибо ничего нельзя потерять. В самом деле, каков ущерб в случае ошибочности такого выбора? Быть верным, честным, смиренным, признательным, искренним другом — значит распрощаться с пороками. Велика ли потеря, если есть понимание, что ставка сделана на точное и бесконечное без риска и особых жертв.

Вера дается свыше, но разум по меньшей мере способен признать ее превосходство и непротиворечивость природе человека. Вера поэтому многое объясняет и разрешает; и, вместо того чтобы увеличивать число доказательств существования Бога, не лучше ли умерить наши страсти? Ведь

именно это сделал самый сильный из людей, встав на колени, так не в смирении ли сила Христа? Следует готовить себя к принятию благодати, уже «моральное усилие стенающего и жаждущего можно принять за действие той же благодати, ведь именно Творец хотел ослепить одних и просветить других. Благодать необходима, ввиду порчи человеческой природы. Бог скрывался под покровом природы до Своего воплощения, когда пришел час показаться людям, Он еще плотнее укрылся вуалью человечности. Ведь чем невидимее, тем убедительнее. Наконец, Он решил остаться тайной, странной и непостижимой, что и называют евхаристией. Бог скрывается от тех, кто его пытается, открываясь навстречу ищущим, ведь люди и недостойны и достойны Его в одно и то же время: недостойны, ибо развращены, и способны постичь Его по изначальной природе своей».

557

Глава 17. ДЖАМБАТТИСТА ВИКО И ОБОСНОВАНИЕ «СОТВОРЕННОГО ЛЮДЬМИ ГРАЖДАНСКОГО МИРА»

Жизнь и сочинения

Джамбаттиста Вико родился в Неаполе 23 июня 1668 г. в семье скромного библиотекаря. Закончив школу, он стал осваивать философию вместе с номиналистом Антонио дель Бальцо. Неудовлетворенный формализмом преподавания, он прекращает регулярные занятия и отдается беспорядочному чтению. «Большая логика» Паоло Венето навевала вместе тоску и отчаяние.

Так он стал «ученым пустынным в стороне от забав молодости, как породистый конь, обученный в войнах, вдруг оказался брошенным на деревенском пастбище». Последователь Скота Джузеппе Риччи спустя некоторое время посвятил Вико в премудрости гражданского права в школе при университете Неаполя. Однако вскоре пришлось прекратить и эти штудии, ибо «душа не выносила шума судебных распрей». По приглашению одного знатного господина, он стал гувернером его внуков в замке Чиленто, где все располагало к здоровому образу жизни и плодотворным занятиям. В библиотеке замка он изучил Платона и Аристотеля, Тацита и Августина, Данте и Петрарку, вошел в богатый мир метафизики, истории и литературы.

Когда в 1695 г. он вернулся в Неаполь, то почувствовал себя чужестранцем. Аристотель после схоластических переделок обрел лубочные черты, никто не хотел обсуждать оригинальность его наблюдений. По экономическим соображениям он подал на конкурс на замещение вакансий по кафедре риторики Неапольского университета. Затем начались годы преподавания, а в 1693 г. написал несколько работ об «Институциях» Квинтилиана («О положении дел»). Эти годы для Вико были особенно плодотворными. Выступая с речами-посвящениями на академических собраниях, с 1699 по 1708 г. он оттачивал свое мастерство и с блеском критиковал теоретические позиции так называемых новых ученых. Исторической лекцией ста-

558 Джамбаттиста Вико

Джамбаттиста Вико



ла седьмая: «О научном методе нашего времени», опубликованная автором на свои средства. Здесь мы находим замечательные педагогические интуиции Вико, пронизательную критику картезианского метода и наметки новой интерпретации истории.

С 1713 по 1719 г. Вико посвятил изучению работ Гуго Гроция, в особенности «О праве войны и

мира». По заказу герцога Адриана Карафы он написал историческое исследование «Четыре книги о подвигах Антонио Карафы», опубликованное в 1716 г. Грандиозная работа Вико под названием «О древнейшей мудрости итальянцев, извлеченной из источников латинского языка» в трех книгах: *Liber metaphysicus*, *Liber physicus*, *Liber moralis*, осталась непонятой современниками. Опубликованная в 1710 г., первая книга была раскритикована «Литературным итальянским журналом» с филологической точки зрения. Вико, уже собравший большой материал, вынужден был остановить работу.

Семейные заботы, капризы жены Терезы Катерины Дестито, наконец, нужда заставили заняться частными уроками, панегириками, мелкими заказами случайного характера. Движимый неиссякаемым интересом к истории права, Вико написал в 1720 г. конкурсную работу «О единственном начале и единственной цели всеобщего права». Вскоре появляются его работы «О неизменности философии», «О неизменности филологии», «О неизменности правоведения». Их новизна и оригинальность остались непонятыми современниками. Философ с горечью констатирует профессиональное фиаско, уже не надеясь найти своего места в отечестве.

Границы знания «новых философов» 559

Однако вопреки провидению, перекрывшему, казалось бы, все пути к заслуженному успеху и даже достойному существованию, Вико мужественно принимается за новую работу под названием «Основания новой науки об общей природе наций, благодаря которым обнаруживаются также новые основания естественного права народов» (более известна под названием «Новая наука»). Книга, как и следовало ожидать, вызвала много критики и мало понимания и сочувствия. Впрочем, Вико спасло убеждение, что при прочих равных условиях он оказался «более удачливым, чем Сократ». По просьбе Джованни Артико ди Порчия в 1725 г. написал автобиографию «Жизнь Джамбаттиста Вико, написанная им самим». Первая ее часть вышла под редакцией Анджело Калоджера в 1725—1728 гг. — «Собрание научных и филологических фрагментов». Вторая часть была написана в 1731-м, а опубликована только в 1818 г. Второе издание «Новой науки» опубликовано в 1730-м, а третье, с дополнениями и стилистическими модификациями, — в 1744 г. Принятая с известным вниманием в Италии, работа осталась незамеченной в Европе.

Неудачная судьба книги, болезнь дочери, боль за сына, совершившего преступление — все это подточило и без того слабое здоровье. Со словами: «Сын мой, спаси себя», после вынесения судебного решения о тюремном заключении, философ навсегда простился с сыном. Покаянный перед Небом и Богом 20 января 1744 г. 76 лет от роду Джамбаттиста Вико простился с жизнью.

Границы знания «новых философов»

В работе «О методе наук нашего времени» (1708 г.) Вико намечает серию любопытных проекций картезианского метода на педагогику, физику, геометрию, медицину. Опасная переоценка картезианства, по его мнению, лишает развития социальные науки. Будучи методологией естественных наук, картезианство плохо уживалось с науками об обществе и моралью. С неменьшим энтузиазмом Вико критиковал либертинцев и атеистов, отказавшихся от понятия здравого смысла как абсурдного. Напротив, идеал практической мудрости, говорит он, находится в полном соответствии как с разумом, так и с католической верой и истинами Откровения.

560 Джамбаттиста Вико

Но, разумеется, с особым интересом мы следим за ходом критической мысли неаполитанского философа, когда речь заходит о методе научного исследования. Вико отмечает, что цена предельной ясности и отчетливости картезианского метода, типичной для математического и геометрического знания, — абстрактность. При этом отсутствует критерий доказуемости научных гипотез. «Метод достижения их [физических пропозиций] — это геометрический метод, однако физические истины не могут быть доказаны с той же достоверностью, что и аксиомы геометрические. Мы в состоянии доказать геометрические положения постольку, поскольку они нами созданы: когда бы то же самое было возможно и с физическими явлениями, с таким же правом мы были бы в состоянии творить *ex nihilo*. Итак, черты точной безукоризненной ясности мы вносим в математику и геометрию. Но экспансия точного метода на всю область научного знания возможна лишь при условии нашего самоупоения в качестве творцов мира, к тому же записанного на языке математических символов и геометрических форм. «Если мы откажемся от такой очевидно ложной гипотезы, то что тогда позволит защищать тезис панматематизма, так уверенно заявлять, что структура реальности постижима в математических терминах? Горе-защитники картезианского метода перенесли в физику геометрический метод и, пользуясь им как ариадниной нитью, начали описывать причины, посредством которых этот восхитительный мировой механизм якобы создан. Словно архитекторы огромного сооружения, эти ученые мужи уверены, что физика, которой они обучают, — сама природа, и как ни изучай, вновь окажешься перед той же физикой».

Но, может быть, математико-геометрическое структурирование имеет ценность не только формальную, но и не лишено эмпирических гарантий? Именно такой вопрос поставил перед собой Вико в работе «О древнейшей мудрости итальянцев» (1710). Здесь он напоминает, что в феномене человеческого важен акт самопознания *homo sapiens*, который конституирует прочие элементы. И добавляет: в физике работают лишь теории, проверяемые на практике с помощью фактов, обнаруживающих эффекты, сходные с природными. Аналитический математический метод недостаточен в изучении природы, ибо среди его элементов нет места эксперименту для проверки той или иной теории

относительно ее фактической ценности и плодотворности.

Критические замечания Вико по поводу картезианского метода дают нам представление о солидной дистанции, разделявшей его с

Границы знания «новых философов» 561

господствующим течением мысли того времени. Галилео-картезианский метод представлял собой путь научного познания, в основании которого лежал принцип радикальной однородности Бога, человеческого разума и мира, отстраненного наподобие той же математической структуры, идеала совершенства и простоты. Однако там, где Галилей и Декарт вводили предпосылку гомогенности, Вико настаивал на принципе гетерогенности. Бог не геометр, реальность вовсе не математическая структура, а связь посредством математики, и только — убогое представление. Очевидно связь с гностико-каббалистической космологией и герметической традицией: мотивы платоновского «Тимея» то и дело всплывают при чтении работ Вико. «Свойство материи, — пишет Вико, — быть бесформенной, неполноценной, темной, инертной, разделенной, текучей, как называл ее Платон, всегда от себя отличной — благодаря всему этому материя по природе беспорядочна, хаотична, готова к разрушению любых форм».

Помимо несостоятельности картезианства в области научного метода, Вико показывает его низкую эффективность и в философии. Пресловутое *cogito ergo sum* лишь кажется фундаментальной истиной. Принцип: «Я мыслю, следовательно, существую» на деле не способен нейтрализовать все разъедающий скептицизм, ибо он достигает, в лучшем случае, осознания факта существования субъекта, но никак не обосновывает науку. Или иначе, он способствует психологической определенности, но не научной. Осознание равносильно принятию факта, наука же имеет дело с причинами и элементами, образующими факты. Поэтому *cogito* удостоверяет факт существования мысли и осознания ее, но не имеет прямого отношения к причинам, а следовательно, и к науке. «Скептик, — подчеркивает Вико, — ничуть не сомневается, ни в том что он мыслит, ни в определенности того, что он видит... ни в том, что он существует... Но определенность мысли о присутствии сознания еще не наука: обывательская данность самому себе доступна любому идиоту, но разве это та драгоценная истина, найти которую суждено лишь избранным?»

Кроме того, картезианский метод своей хваленой отчетливостью не оставляет и узкого просвета в область правдоподобного. Нечто среднее между истинным и ложным, необычайно богатое по гамме оттенков правдоподобное — не есть ли сфера истин человеческих, по преимуществу проблематичных, а потому лишенных гарантий в непогрешимости? А что иное мы можем сказать по поводу морали,

562 Джамбаттиста Вико

чувств, эмоций, фантазий, поэзии, искусства, красноречия — чего здесь больше: выдумки, обмана или правды и искренности. И разве история не дает нам понять, что все это в реальности перемешано? Допустимо ли, замечает Вико, «при неумном рвении к естественным наукам оставлять в небрежении законы человеческого поведения, страсти, их преломления в гражданской жизни, свойства пороков и добродетелей, характерные свойства разных возрастов, половых различий, племенных особенностей, типов рациональности, не говоря уже об искусстве приличий, что среди прочего особенно важно. Все это причины, по которым наука, наиболее важная для государства, менее других разработана и мало кого интересует».

Итак, мы видим, как наш философ, благодаря отчаянной борьбе против редукции философского знания к физико-математической модели, сам того не подозревая, открыл новую главу в истории научной мысли. Попытка смещения философской рефлексии с космоса на человека, тем не менее, осталась маргинальным явлением на фоне набравшей обороты научной мысли.

Verum-Factum и открытие новой истории

Полемика с рационализмом и тенденцией интенсивного распространения картезианства привела Вико к убеждению, что возможна одна лишь наука — о том, что можно сделать или воспроизвести. Критерий истинности — в делании: сделать нечто — значит достичь подлинной ясности и отчетливости на путях строгого познания. Так понятая наука об артефактах (фактах произведенных, а не только мысленных), ясное дело, доступна только *homo faber*, человеку-производителю, ремесленнику, мастеру. Именно эта теоретическая интуиция поведет неаполитанского философа вперед через рифы иссеченного dna эпистемологии века научных потрясений.

Образцовая четкость геометрии невозможна без допущения, что она изобретена человеком. Факт и фактор-деятель суть условия и приют истины. «*Verum* (истинное) и *factum* (сделанное) в латинском, — пишет Вико все в той же работе «О древнейшей мудрости итальянцев», — взаимнообратимы. Отсюда вполне правомерно заключить: древние ученые были убеждены, что истинное и сделанное — одно и то же, и первый Творец стал первой истиной».

Вико против истории философов 563

Ясно, Бог — высшая премудрость, ибо Он — Создатель всего. Ну а человек? Человек может знать лишь то, что произведено им самим, начиная с математики и геометрии и кончая внешним миром в колеблющихся пределах его экспериментальных возможностей производить и воспроизводить нечто. Но, помимо того, есть царство, где человек властвует безраздельно, — это мир истории. Коммерция, всевозможные институты, войны, обычаи, мифы, наречия — разве все это не дело рук человеческих? «Гражданский мир целиком, — замечает Вико в своей «Новой науке», — сотворен людьми по их

разумению, ибо они не могли не искать и не найти в конце концов тех принципов, согласно которым меняется сам разум человеческий».

Именно этот мир надлежит исследовать; постигая все как сделанное, можно достичь знания не менее точного и ясного, чем геометрия и математика. Однако открывая эту новую главу, необходимо понять принципы и методы выведения науки из того, что было до сих пор обледеленой массой. «Эта наука должна освоить нечто большее, чем геометрия, имеющая дело с величинами, реальность которой — точки, линии, плоскости, фигуры. Ее доказательства как бы сродни Божественному миру, они должны преисполнить тебя, читатель, неземным упоением, ведь в Боге знать и делать есть одно и то же».

Вико против истории философов

Бэкон с его критикой идолов, Декарт с врожденными очевидными идеями, Лейбниц с его *mathesis universalis*, Спиноза с его экзальтацией разума, под прессом которого оказались эмоции и страсти, — все они были единодушны в том, что образец знания — простота и логическая строгость математики. Как же в свете такого идеала трактовать появившиеся к тому времени новые документальные материалы о примитивных народах? Фантазмами и извращениями событий и персонажей пестрили отчеты об экспедициях. Как понимать вечные противоречия историков в подаче одного и того же материала? Что значат преувеличение и идеализация персонажей, придуманные историками якобы в пользу «любви к отечеству», вопреки интеллектуальной честности? Может быть, прошлое непознаваемо в своей исторической объективности ввиду своей удаленно-

564 Джамбаттиста Вико

сти, либо, если и познаваемо, то ничему путному не может научить нас, обладателей наконец созревшего разума. Печальна ирония в словах Вольтера, заметившего, что не так много эпох в истории, дающих повод для гордости цивилизованным нациям: эпоха Александра, закрывающая классическую Элладу, век Августа, зенит Республики и Империи, Флоренция времен Возрождения и, наконец, эпоха Людовика XIV во Франции.

Такая морализаторская установка уже сама по себе размывала основы исторического исследования, упраздняла научную ответственность за результаты поиска, делала непроходимой пропасть между сферами научного и исторического знания. В самом деле, характеристикой научной модели века была «квантификабельность», т. е. количественная сосчитываемость, ведь только в этом случае применимы математические методы. Это была явная передержка по отношению к античному идеалу — полагать, что на всякий вопрос возможен один и только один ответ, универсальный, вечный, неизменный. Казалось, и математика, и физика, и механика, и астрономия, а потом химия, ботаника и зоология, как и все прочие науки, в качестве критерия объективной истины допускали только логическое доказательство, измерение.

Естественно, в рамках такой постановки проблемы уже не оставалось места для трактовки материала качественного происхождения, где качественные характеристики доминируют, — такова, например, история. Декарт, напоминая Вико, хотя и не находил зазорным времяпрепровождение тех, кому нравилось изучать диалекты, швейцарский или бретонский, все же думал, что это занятие не для тех, кто всерьез посвятил себя приумножению знания. Мальбранш называл историю уделом сплетников. Лейбниц, хотя и написал пространное историческое сочинение, продолжал считать историю средством удовлетворения любопытства по поводу происхождения того или иного рода или государства, в лучшем случае, школой морали. Ее подчиненное по отношению к математике положение оставалось решительно всем очевидным.

Итак, пренебрежение к истории не было случайным: история не числилась в штате серьезных наук. История трактовалась как школа морали, проблемы научности ее деталей не возникало, ведь что за наука — мораль? Вопреки всем Вико объявил: история не наука, но может и должна ею стать. Этот гражданский мир сотворен людьми, а потому более других предметных сфер реальности научно объяс-

Вико против истории историков 565

ним и подлежит систематизации. Но все это возможно лишь после отказа от неверных методологических предубеждений.

Вико против истории историков

История с точки зрения самих историков Вико так же мало удовлетворяет, как и история, увиденная глазами философов. Бесконечные противоречия и фальсификации, сомнительные интерпретативные принципы историографами использовались часто произвольно, все это Вико называет *национальным чванством* и *ученой спесью*. Важнее всего показать, что именно моя нация раньше других пришла к цивилизованным формам жизни, что записано в памяти народа с сотворения мира. Такими находит Вико исторические реконструкции Геродота, Тацита, Полибия, Ливия — чересчур много сыновней любви к родине.

Говоря о более близких по времени историках, о Маршаме, Спенсере, ван Херне, Вико упрекает их в буквализме относительно интерпретации документов: для них цивилизация взяла старт с египтян, распространившись из этого единственного источника на прочие регионы. В чем же ошибка? В не критическом прочтении древних текстов александрийских ученых, которыми руководил интерес национального престижа. Подчеркнуть свой критический угол зрения необходимо для уяснения общей

концептуальной схемы, согласно которой любой историк-доксограф наделен определенными предпочтениями просто благодаря факту принадлежности к исторически данному обществу. Верования рассказчика или группы рапсодов вовсе не продукт их индивидуального творчества, скорее, они рождены обществом. Традиционные источники исторической документации никак не отражают этой преданности субъективного характера, тем важнее выделять всякий раз систему ценностей и просто предрассудков фактического и нормативного характера. Не принимать их в расчет означает остаться в плену фантазийной цепочки и никогда не встать на путь корректной интерпретации исторического документа.

«Концептуальным анахронизмом» называет Вико привычку распространять на отдаленные эпохи представления и категории, типичные для нашего времени. Утрата чувства исторического времени, как и преувеличение рациональных возможностей, — это ошибки историков разных поколений. Вико не согласен с Бэконом, когда

566 Джамбаттиста Вико

тот говорит о «несравненной мудрости древних», не потому, что недооценивал мудрость древних, а потому, что Бэкон не усматривал различия между древним и новым идеалом мудрости. Что же касается древней римской истории, то Вико был резко против толкования терминов «народ, царство, свобода» в современном значении этих слов, без понимания того, что «народ», в контексте эпохи, — это «патриции», а «царство» — это «тирания». К примеру, «Двенадцать таблиц» (древний римский кодекс законов), толковали как простое воспроизведение афинского кодекса. Во-первых, вряд ли корректно представлять римлян естественными наследниками греков есть национальное чванство. Во-вторых, читать «Двенадцать таблиц» на категориальном языке эпохи, во всем чуждой древнеримской есть ученая спесь. Отвергая все, Вико начинает с нуля: «Ничто не вытекает само собой из накопленной эрудиции». Исторические реконструкции неадекватны, ибо их теоретические предпосылки недостаточны и произвольны.

«Четыре автора» Вико

В своей «Автобиографии» Вико называет имена, составившие вехи в его культурном созревании. Конечно, это Платон, который научил верить в вечное царство идеи в плане Провидения, на чем основаны республики всех времен и народов». Другие философы склонны анализировать частные проблемы, в то время как Платон — теоретик универсальной, и конкретной мудрости. Абстрактные субстанции метафизики более реальны, чем телесные, уже потому, что они творят все прочее во времени. Идеальна справедливость, когда архитектор и управляющий — координирующее и распределяющее начала,— как два Божественных кузнеца.

Но кроме идеальной справедливости есть еще и конкретная человеческая история. Каковы пути ее реализации? Здесь на помощь приходит Тацит, который показывает человека таким, каков он есть. Платон, слишком занятый «человеком идеальным», забывает о примитивном его состоянии и о том, как из недоразвитого он стал образованным. Тацит показывает, как в море бесконечных и беспорядочных событий, среди удач и поражений практическая мудрость ведет человека к благу. Платон и Тацит стали двумя эскизами, в рамках которых Вико начал работу по реконструкции вечной

Единство и различия философии и филологии 567

идеальной истории, где государства, народы, нации восходят к своему зениту, а затем вступают в фазу декаданса.

Если Платон — теоретик вечной мудрости, то Тацит — знаток простонародных нравов. Рядом с ними — Бэкон, барон Веруламский, человек универсальный в теории и практике, философ и министр. Мечта Вико — соединить «потаенную мудрость» Платона и «практичную искушенность» Тацита в глобальном проекте бэконовской универсальной республики ученых-литераторов, где каждая наука помогает другой, и ни одна не мешает.

Четвертым автором Вико стал Гуго Гроций, который в работе «О праве войны и мира» поставил вопрос о плодотворности союза философии и филологии. Первая — наука об истинном — вторая — о точном знании — встречаются на пути понимания, что философия больше, чем чистый концептуализм, а филология — не только грамматология. Гроций, полагает Вико, «приводит в систему универсального права всю философию и филологию, историю вымышленного либо определенного, помещает все в лоно истории трех языков — еврейского, греческого и латинского».

Мы видим теперь теоретический проект Вико — удержать вместе мир универсальных идей Платона, мир фактов Тацита, и с помощью филологического инструментария Гроция применить сумму этих знаний к миру языков, нравов, обычаев, гражданских и религиозных установлений, чтобы продвинуть, наконец, бэконовскую «ученую республику» к жизни.

Единство и различия философии и филологии

Дух исторических сочинений Вико устремлен к жизнеспособному синтезу универсального и частного, абстрактного и конкретного, идеального и действительного. Для этого, по его мнению, необходим союз философии и филологии. Философия без филологии пуста, а филология без философии слепа. При этом речь идет не о правильном распределении ролей, а об одной целостной науке. Вопреки абстрактной философии картезианства, Вико интересуют лишь те универсальные принципы, ценность и

плодотворность которых подтверждается реальной историей в ее фазовом развитии. Не априорные философские принципы с их аподиктической силой и не отдельные утверждения, подтверждающие или отрицающие те или иные

568 Джамбаттиста Вико

факты, — его интересует теоретическая система как целое, факты исторической эпохи вместе взятые, от обычаев до религиозных и гражданских институтов, наречий, преданий.

Филология, с другой стороны, непонятна в отрыве от теоретической информации, когда она не отдает себе отчета в безмерном богатстве смыслов, таящихся в документах. Кому нужна филология неартикулированная в аналитической плоскости?

Она может стать наукой только тогда, когда обнаружит в себе корни вечной идеальной истории, поверх которой течет история всех наций, событий растворенных во времени. И в самом деле, ведь нет нейтральных, лишенных теоретических предпосылок фактов. Реконструировать теоретическую картину, соединить ее с филологическими исследованиями, — значит подняться от грамматики до строгой науки лингвистики.

Филология, конечно, ориентирована на уточнение различных языковых фактов мифологии, поэзии, древностей. Она становится доктриной тогда, когда интересуется всем этим как социальным продуктом. Фактографическое описание вообще невозможно, или, во всяком случае, неполно, если оно не опирается на философское понятие истинного. Истинное — это идея философии, определенное — это факт филологии. Но и истина и определенность, истина и факт в конечном итоге взаимнообратимы. Нет истины вне факта или истины без факта, есть факт в истине и истина в факте. Таким образом, речь теперь идет о верификации определенного и об определении истинного. В итоге мы получаем науку о том и о другом. Теоретико-эмпирический дискурс Вико удерживает несводимость и нераздельность точного и истинного в редком для любой эпохи равновесии. Платоновский «человек, каким он должен быть» сливается с тацитовским «человеком, каким он стал в действительности».

Напоминая спинозовскую максиму *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (порядок и связь идей суть те же самые, что и порядок и связь вещей), в «Новой науке» Вико делает несколько иной акцент: «Порядок идей должен соответствовать порядку вещей». Это и есть принцип перенесения логического порядка на исторический. Идеальный процесс в философии находим в процессе историческом, не противоречит его составу и последовательности. Между тем философия продолжает созерцать разум, науку об истинном, а филология ограничивается человеческим мнением и упоением собственной точностью, и ни одна не интересуется мнени-

Истина, которой философия оснащает филологию 569

ем другой. Итак, мы пришли к необходимости брачного союза *cogitata et visa* Бэкона, «мыслимого и видимого», истин разума и истин факта Лейбница.

Истина, которой философия оснащает филологию

Мы говорили о том, что филология нуждается в оправдании философией. Без этого симбиоза непонятны ни та, ни другая. Так каковы же принципы, характеризующие философию, какова грамматика исторического универсума? В «Новой науке» Вико перечисляет десять оснований, согласно которым можно анализировать жизненный мир наций на почве науки, которая, говорил еще Аристотель, должна быть вечной и универсальной. Для придания рационального статуса исторической науке нужны некоторые аксиомы.

Так что же понимает Вико под «вечной идеальной историей», интерпретировать которую дано лишь философии, а филологии — принимать к сведению? Он исходит из предпосылки, что, несмотря на все изгибы и отклонения, человеческая история реализует некий «гражданский порядок». Речь идет о созидании «великого града рода человеческого». Это факт. Однако философию заботят не только факты, она исходит из идеального мира, ее предмет — идеальная необходимость, направляющая первые робкие шаги примитивных людей в сторону цивилизации. Институтах семьи, религии, ритуалах погребения, — все это развивается в определенном направлении, несводимом к чисто эмпирической данности. Существо по сути созидательное, человек мог развиваться как в векторе добра, так и зла, справедливого и несправедливого, правды и лжи. Невозможно объяснить выбранное примитивными племенами направление, если не уяснить себе титанические их усилия и нечто трансцендентное, толкавшее их в этом, а не другом направлении. Человек создавал себя по законам справедливости, умеряя страсти и преодолевая инстинкты. Здесь необходим теоретический потенциал Платона, чтобы понять ведущую роль идеалов справедливости и красоты в прогрессе.

История свидетельствует, сколь тяжким и мучительным был путь завоевания этих идеалов, словно некий вечный Свет вел народы по верному пути. Именно о той или иной степени приближения к идеалу и следует вопрошать исторические документы, если речь идет о филологическом исследовании. Историей правит не случай, как по-

570 Джамбаттиста Вико

лагали Эпикур, Гоббс и Макиавелли, а судьба, о чем догадывались стоики и Спиноза. Случай не может объяснить медленно, но верно утверждающегося порядка, но свобода, которую трудно оспаривать, необъяснима лишь только судьбой. Ведь человек мог выбрать иной путь, и в самом деле, мы знаем примеры погибших цивилизаций, которые, едва успев родиться, исчезали с лица земли.

Вико предпочитает говорить об «участии в вечной идее», которая сначала смутно, затем все более

отчетливо заявляет о себе в росте цивилизации. «То, что вне естественного состояния, не может ни укорениться, ни прорасти». Ничто не остается надолго, не будучи выражением фундаментальных ценностей человеческой жизни. История не дает исчерпывающих объяснений, почему, например, мораль основана на мнении, право — на силе, а социальность возникает как нечто полезное. Необходимо допущение предсуществования определенных ценностей, далее которых невозможно углубляться, ибо нет ничего более изначального, даже если слабо выражено. Исторические раскопки максимум могут дать убеждение, что традицию создает лишь то, с чем реальный человек срастается как со своим.

Кроме того, Вико формулирует другой фундаментальный принцип. «Природа вещей такова, что они рождены определенным временем в характерной для него упряжке, поэтому они такие, а не другие». Так мы получаем путеводитель действенного понимания исторических феноменов в их генезисе: с точки зрения условий рождения события, в том числе изменений предшествующего периода, с участием людей, героев, событий. Этот принцип характеризует историко-социальный ракурс природы человека-производителя, который, производя, меняет среду обитания и заодно самого себя. В таком контексте уловить генезис исторического феномена — значит уточнить обстоятельства его происхождения в неповторимом стечении, понять социальную атмосферу как мизансцену с живыми актерами.

Такая теоретико-эмпирическая установка настраивает исследователя не приписывать героям прошлого фальшивых атрибутов, а трезво оценивать и высвечивать черты, реализованные в институтах. Характеристики, неотделимые от субъектов, отмечает Вико, спровоцированы изменениями, связями, в лоне которых они родились. Субъективные характеристики, таким образом, нельзя установить априори, но их можно получить методом «раскопок», обнаруживая следы в измененных пропорциях, сохраняя верность схеме — человек-институт. Историко-социальная теория Вико полагает незакон-

Точность, сообщаемая филологией философии 571

ным рассмотрение исторических фактов независимо от человека, а человека вне исторических эффектов, виновником которых он стал. Идеальный проект запрещает растворять человека в эмпирии фактов, аннигилировать его в океане бессвязных событий, но и навсегда прощается с чисто абстрактными принципами, безразличными к модальности конкретного действия.

Теоретический фундамент, разработанный философией, будучи грамотно применен, раскрывает филологии триединство справедливости, истины, сакральности живого. Их сплетение дано человеческому уму, в противном случае необъяснимы постоянство некоторых исторических событий и традиций.

Точность, сообщаемая филологией философии

Философия знает истину приблизительно, филология — царство точности. Что значит «точность»? В девятом пункте таблицы достоинств (ценностей) мы находим разъяснение: «Тот, кто не знает истины вещей, старается придерживаться достоверного». Тщательность, на самом деле, является низшим уровнем эпистемологии, и ее можно принять за основание действия лишь тогда, когда познания недостаточно глубоки. Филология, по Вико, господствовала весь период, пока наука еще не стала основанием действия, а человек мало сознавал природу вещей и последствия своих действий.

Но какова же специфика филологии? Традиции образуют первую сферу ее применимости. Народные традиции имеют свои общественно значимые мотивы, претендующие быть истинными, поэтому сохраняемые народами длительное время. В традиции мы находим сплетения разумного с суевериями, поэтому задача филолога — отсеять и освободить от плевел и позднейших напластований скрывать в народной традиции истину. Критическая работа по уяснению специфики исторического момента, выражением которого она является, возможна лишь при условии предельно внимательного чтения документов. Отсев информации при таком подходе не ведет к пренебрежению реальностью, отраженной в понятиях и концептах.

Вторая важнейшая сфера филологии — язык. «Широко распространенные выражения — свидетели более весомые, чем обычаи и нравы народов», мимо них не должен пройти себя уважающий фи-

572 Джамбаттиста Вико

лолог. «Вульгаризмы» ценны тем, что в них отложились примитивные, изначальные социальные формы жизни. Расшифровать их и сложно, и похвально. «Язык нации, — подчеркивает Вико, — лучше всего свидетельствует о самых первых временах мира». Кровная связь языка с жизнью — радикальная константа, вне этой связи ни язык, ни жизнь непостижимы. Поэтому, исследуя жизнь в лингвистическом аспекте, Вико останавливается на вульгаризмах. Углубление в специфику национальных языков приводит, в конце концов, к необходимости некоего «общего языка», точнее, «ментального языкового пространства, общего для всех наций». Такой язык был бы в распоряжении всех народов, открытых общению. Речь идет, как видим, об изначальной коммуникативной природе языка, сделавшей возможной человеческую историю.

В этой связи очевидно, что филология, занимаясь донаучным периодом истории, не утрачивает своей значимости и в так называемые зрелые эпохи, поскольку без критического уточнения фактов невозможно никакое историческое исследование. Как следствие, термины «филолог» и «филология» — синонимы понятий «историк» и «история», ведь общей становится задача индивидуализации фактов, событий войны и мира, посредством которых «человеческий проект» мало-помалу реализуется. «Достоверное в добротной латыни всегда значило определенное, т. е. индивидуализированное».

В заключение важно подчеркнуть, что филология — наука, уточняющая факты с намерением

выявления «простонародной мудрости», в них содержащейся. Помимо грамматики, это реконструкция в документальном материале языков, установлении значимых событий, а значит, мира страстей, насущных потребностей и скрытой в них идеальности — всего того, из чего складывается история, какой мы ее знаем. В итоге мудрость, закрепленная в языке (филология), и идеальная мудрость (философия) в союзе дают картину мира не бесформенную и хаотическую, а в модусе «вечного идеального проекта», к которому устремляются народы.

Люди как герои истории и гетерогенность целей

«В ночной тьме, среди мрака, скрывающего от нас далекую древность,— читаем мы в «Новой науке»,— вспыхивает вечный неугасимый Свет неоспоримой истины, что этот гражданский мир создан

Люди как герои истории и гетерогенность целей 573

людьми, и они могут и должны найти его начала в превращениях самого разума». Таким образом, человек и только он — герой истории. Но каковы же черты ее узнаваемости, и как она меняет человека ?

Прежде всего, следует напомнить, что человек — существо общительное. Его социальность не приобретенная, а врожденная черта. Движимый страстями и эгоистическими целями, человек, если бы мог, жил один. Тем не менее, хотя совместная жизнь требует обуздания страстей, люди все же объединились. Это значит, что социальное измерение жизни вошло в природу человека, и мы можем определить его как «социальное животное». Помимо того, он еще и свободен. «Человеческая воля по природе своей есть самое неопределенное, в ней человек находит себя и определяет с помощью здравого смысла, представлений о насущности и полезности, этих двух источников естественного права народов». Не судьбу стоиков и случай эпикурейцев, Вико делает центральным понятие воли. История вовсе не продукт космической необходимости или чистой случайности. Ни то ни другое не объясняют исторической поступи. Она такова, какой ее желали люди, впрочем, в рамках имевшихся в их распоряжении условий и подручных средств. Человеческая воля неопределенна по природе, и лишь в действии проявляет себя, обретая очертания.

Теперь мы видим некоторое противоречие с другим тезисом. «Этот мир, без сомнения, рожден разумом, во всем отличным и превосходящим по Целям человеческий разум и его намерения». С другой стороны, Вико утверждает: «Все, что ни делается, делается разумными людьми и на основе выбора, вовсе не случайно, а с постоянством». Чтобы понять это несоответствие, необходимо иметь в виду теорию гетерогенности целей, всякий раз уточняя отношение между людьми и институтами, ими созданными, но влияющими, в свою очередь, на людей. «В животном состоянии, — пишет Вико, — человек любит себя и все, что его сохраняет — жену, детей, обиталище», — собственно, все эти эгоистические интересы преследуются вполне сознательно. Живущий обособленно холит и лелеет свой покой, но вождь племени заботится уже об интересах клана. Такое смещение в психологии объясняется разными включениями в системы социальных связей. Невозможность обладать всеми благами толкает человека к желанию должного. Представление о собственном интересе определено его окружением, институтами. Это причина, по которой действия, предпринятые в личных, казалось бы, целях,

574 Джамбаттиста Вико

продвигают к другим, сверхличным целям. Получается, что человек создает институты, а те, в свою очередь, меняют создавшего их человека. И это тот самый путь, на котором утверждаются скрытые потенциальные возможности, — идеальные семена, о чем человек, сквозь которого они прорастают, поначалу и не подозревает. История созревает не вопреки человеку, она углубляется в те его потребности, которые написаны у него на роду, делая именно их предметом его неусыпных бдений.

Понятно теперь, что невозможно понять установления без глубокого знания человеческой природы, и наоборот. Человек меняется во времени и вместе с ним, будучи его продуктом. Но и сама человеческая мысль меняет постепенно человеческую природу, развивая ее. Так, матримониальный институт научил дикого человека удовлетворять свои страсти по-новому, а его природа обогатилась чувством любви, новым эмоциональным состоянием. Это последнее становится полюсом других настроений — чувства собственности, например, и рожденных на его потребу институтов. Будучи поначалу подспудными течениями, они со временем становятся стимулом поиска и борьбы за обладание рожденными ценностями.

Гетерогенность целей, таким образом, выступает центральным тезисом исторической интерпретации Вико, показывает, насколько сложны и извилисты тропы человеческого сознания и как непросто разобраться в их сплетениях. Лишь в конце пути мы приходим к самим себе: сначала мы чувствуем безотчетно, потом с недоумением взираем на пережитые чувства, наконец, на закате жизни рефлектируем их чистым и беспристрастным разумом.

Три возраста истории

Эпоха богов, эпоха героев и эпоха людей — эти три возраста замечает Вико в беге мировой истории. Первый возраст — людей диких, бесчувственных, тупых полуживотных. Он отмечен преобладанием грубых чувств, без особых затей рефлексивного плана. Предметы интересуют примитивных людей не сами по себе, а постольку, поскольку несут страдания или удовольствия, возбуждают или подавляют: здесь момент субъективности минимален. Это не только время чувства, это эпоха богов, ибо по неспособности размышлять природные феномены отождествляются с божественными. Человечество-

подросток силен телесно, в нем бушуют страсти, небо кажет-

Три возраста истории 575

ся ему огромным одушевленным телом, потому и имя ему — Юпитер. На языке молний и грома он выражает свои одобрения и неудовольствия, а потому нравы первых людей — смирение и религиозный трепет. Так родилась поэтическая теология: науке этих людей греки дали точное название — теология — «наука о языке богов». Это самая прекрасная сказка из знакомых нам — сказание о Юпитере, царе и государе-батюшке, повелителе людей и богов.

В рамках поэтической теологии первые монархи были земными богами, потому государства названы «теократиями». Золотой век — эпоха оракулов, провидцев, древнее которой мы ничего не знаем. Теократическое правление было основано на отеческом авторитете, легитимность которого отсылала к божественному праву, т. е. к максиме: такова воля богов.

Мы перед лицом унитарного образа поэтической теологии, теократического режима на основе Божественного права — метафизике-социологического единства. Начиная свои размышления с примитивных народов, Вико оказался в конфликте с учеными мужами своего времени, для которых история простиралась от Платона до Бэкона. Философ признает: да, трудно войти в образный мир древних народов, их умов, где не было ничего абстрактного, утонченного, духовного. Но их сращенность с чувствами, телами сделала возможным рождение гуманистической мысли с ее идеалом одухотворенной плоти.

Век героев — второй возраст человечества. Его характеризует преобладание фантазийного над рациональным. Первые сообщества людей в целях защиты от агрессии кочевников добровольно подчинялись авторитарной власти племенных вождей. Племена все время пополнялись теми, кто искал убежища и защиты. Из беглых рабов, объединившихся в группы, выросли первые формы организованной жизни. Для защиты внутреннего порядка и в приготовлениях к возможным столкновениям с чужаками возникло так называемое «героическое право» и религия силы. Мы имеем дело с непререкаемым авторитетом силы, ибо герой выражает волю богов, с которыми, как известно, не спорят.

Эпоха, о которой идет речь, полна вражды: внутренняя сплоченность достигается путем выталкивания всего деструктивного вовне. Героический мир воспет Гомером, в его поэмах мы находим идеал мужественного воина и анонимной коллективной мощи. Можно ли на этом основании считать его «Илиаду» документом философской

576 Джамбаттиста Вико

рафинированной мысли, как многие считают, призванной приручить свирепого зверя — толпу? Вико не склонен так считать, ибо это противоречит принципу единства истории со всем, что характеризует ее возраст. Фантастические элементы, образный ряд и стройность эпизодов диссонировать с жестокостью как нормой жизни, очарованностью кровью, своего рода гибельным восторгом. Отроки по ментальности, но полные сил и воображения, кипящих страстей, Гомер и его герои были как бы «одной группы крови». И если поэма, например, настолько хороша, что становится выражением типа социальности, то мы не можем не сказать, что «Илиада» отсылает к эпохе поэтической, героической, воинственной, где игры и наслаждения перемешаны со смертельной опасностью. Здесь нет и в помине блеска и роскоши, свойственных республикам и аристократиям, где гражданскими почестями были осыпаны благородные и знатные.

Третий возраст — эпоха людей или «всепонимающего разума», долгий путь борьбы городов и народов между собой, пока, наконец, не было достигнуто узаконение семейно-брачных институтов и гражданских прав. С течением времени тщетность эгоизма стала внятной разуму, он пришел к выводу, что и плебеи, и знатные — одной человеческой породы, и те и другие могут войти в пространство цивилизации. Так вековая схватка римских патрициев и плебеев, которых греки называли *agathoi u kakoi*, трансформировалась в диспут, риторику, наконец, философию.

Такова картина, в которой Вико отслеживает дорациональные зерна, преобразованные в сложный мир логики и философского дискурса. Путь от фантазмагории к метафизике, от чувства справедливости к истине, тематизированной в понятиях, — восхитительный сезон созревания разума — представлен греческим полисом и философией Платона.

Наконец люди пришли к критическому сознанию. Идеалы, принимавшиеся древними людьми безотчетно, попали под прожектор исследовательской мысли. Это время человека понимающего, а потому умеренного, рассудительного и доброжелательного, человека совести, разума и долга. Право его не менее человечно: все равны перед законом, ибо рождены равно свободными. «Все или большая часть городских властей справедливы, а потому они на страже народной воли... и перед лицом монархов равны все подданные по закону... различны лишь в гражданском состоянии».

Язык, поэзия и миф 577

Речь идет об изменениях не в смысле исчезновения типичного для предыдущих эпох, а в смысле укрепления дисциплинарно-рационального пространства. Не отказ, но обогащение и интеграция. Метафизика природы стала метафизикой разума, отражение этого превращения мы увидим в социальных религиозных и гражданских институтах.

Язык, поэзия и миф

В «Новой науке» теории языка отведено особое место. Это ось, вокруг которой, даже если не всегда

органично, отстроено грандиозное барочное сооружение неаполитанского мыслителя. Язык, и в самом деле, в различных конфигурациях отражает все виды человеческой активности. Именно посредством языка улавливается единство человеческой семьи. Язык — вместилище универсального. Изначальный репертуар образов, хранилище бессознательного и неформулируемого, — все это можно найти в грамматических фигурах, метафорах. Грамотный филологический анализ способен привести к пониманию внутренней логики изменения религиозных и гражданских институтов не как исторических реликтов, а в живом процессе преодоления.

Язык не принимается волевым решением. Преданный как коммуникативная диспозиция, язык медленно формируется под давлением насущных потребностей народа, проблем, подлежащих немедленному решению. По причине своей «надприродности» язык стал проводником поведенческого мира древних народов. Вспомним, что, по мнению Вико, ярче всего характеризуют и время и нравы простонародные наречия.

В поисках генетических форм языка Вико предпринимает поиски этимологического плана. «Ум человеческий рождается вместе с чувством — потребностью увидеть себя самого как бы извне, с немалыми усилиями рефлексивного плана». В этом универсальная ценность этимологии во всех языках, вокабулы которых переносят телесные характеристики на значения другого, ментального и душевного плана. Например, известны выражения: «Занебесье, или первоначало, передние и задние глаза и плечи, голодные глаза, открытый на все рот, губы-вазы, зубы-грабли, борода-корневище, влюбитья как растение» — все это говорит лишь об одном: «невежественный»

578 Джамбаттиста Вико

человек дает универсуму правило. Когда мы говорим: кровь закипает, — это, конечно, метафора, но для древнего человека гнев в буквальном смысле означал кипение крови в жилах... грабли выполняли ту же функцию, что и зубы, а устье — уста реки, земля в рельефе имела как бы шею и язык, вены — минералы и металлы, земля, конечно, имела внутренние органы, дубы никак не обходились без сердца, небеса улыбались и хмурили брови, ветер, понятное дело, приходил в ярость, а вся природа жила и сочувствовала.

Но прежде этих анатомических подробностей существовал язык жестов в том смысле, что изначально общение устанавливалось через движение. Так, три колоса в руке нашего предка или три выстрела означали «три года». Естественные отношения идеальных понятий демонстрируют иероглифы и идеограммы. Не умея создавать абстракции, древние люди как бы портретировали их с помощью фантазии. Вико, таким образом, против трактовки иероглифов как сознательно создаваемого герметического языка для сокрытия религиозных истин от непосвященных. Научный взгляд на древнюю египетскую историю не оставляет сомнений в том, что объективной возможности развития концептуального знания не было, а потому не было и предмета сокрытия. Идеографический язык оснащал естественные, а не конвенциональные связи объектов.

За языком жестов и иероглифов следует язык песни, перерастающий позже в речитатив и прозаический язык. Песня обладающая определенной композицией, ритмом и рифмой, лучше всего характеризует поэтический дух эпохи. Свои сильнейшие чувства, боль и ликование люди всегда доверяли песне, самому экспрессивному средству. Убеденный в том, что первые рефлексии взрослеющей души были малооформленными и незрелыми, Вико полагает поэзию адекватной формой выражения дологического и алогичного познания. Несогласный с трактовкой поэзии как катарсиса и несовершенной имитацией реального, он все же видит автономность поэтического творчества, независимого от разума и вполне оригинального вида активности. Позже Вико уточнит, что поэзия вовсе не изобретение утонченных умов, не потаенная мудрость, выраженная в мнемотехнике, но, скорее, непосредственно выраженная форма коллективного сознания, объединяющая нас с нашими предками.

Гомеровские поэмы — это голос всего греческого народа, а не только одного поэта. Мир поэзии — божественный мир. Три века истории соотносятся с тремя формами языка. Язык богов артикулирован минимально — это немое время. Язык героев наполовину нем,

Язык, поэзия и миф 579

наполовину артикулирован. Язык разума максимально членоразделен и искусен, минимально нем. Ясно, что речь не идет о разборке стадий, скорее, о сохранении, впитывании предыдущей эпохи последующей. «Как море принимает в себя мягкие воды рек», так и язык более зрелой эпохи абсорбирует уже бытующие наречия, втягиваемые силой течения. «Божественный Платон» немало преуспел в понимании этих процессов.

С поэзией, по мнению Вико, прекрасно гармонируют мифы. Напрасно Вольтер называл их изобретениями диких мошенников, ведь мифы правдиво и точно рассказывают о нравах тех далеких времен. Не имея, по счастью, логических абстракций, наши предки умели передавать свой опыт через «фантастические универсалии». Мифы поэтому можно назвать природным выражением метафизических понятий. Риторические формы, находимые в них, доносят до нас свой особый стиль мышления. Так, например, миф о Тезее и Ариадне отсылает нас к первым морским путешествиям. Ариадна символизирует искусство мореплавания и навигации, Дедал — Эгейское море, Минотавр — знак первого расового конфликта, ведь он — плод кровосмешения. Марс, раненный Минервой, намекает на полное поражение плебеев и торжество патрициев. Цирцея, конечно, утверждает собой господство разнузданной страсти, где уже нет места подобию идеального.

Кадм, Ариадна, Пегас, Аполлон, Марс, Геркулес — каждый из них дает ключ к пониманию какой-то

социальной перемены. Все, что слишком рациональным ученым того времени представлялось причудами варваров — крылатые кони, кентавры, дриады и прочее, — для Вико означало усилия наших предков в комбинировании определенных функций и идей в одном конкретном образе. Необходимо напомнить, что Вико признавал автономность этих ранних культурных форм в том смысле, что любая фаза исторического развития, какой бы примитивной она ни была, имеет свою логику и особое обаяние. Незаконно оценивать предшествующую эпоху с позиций последующей, как нельзя ругать зиму за то, что она не так ласкова, как весна.

580 Джамбаттиста Вико

Провидение и смысл истории

История — творение человека, но правда и то, что она — творение Бога. «Хотя люди и создали национальный мир сами, но так, как того хотел Разум, на их разум непохожий, иногда вопреки и всегда сверх полагаемых ими целей», — говорит Вико. Каковы же отношения между этими двумя создателями истории? Речь, конечно, не идет о вмешательстве Провидения извне или со стороны в духе фатализма. Вико отмежевывается как от исторического детерминизма, так и от чудотворного провиденциализма.

Под Провидением он понимает некий проект «вечной идеальной истории, поверх которого заметен исторический бег наций в их рождении, прогрессе, упадке и конце». «Если бы примитивный человек был зверообразным, т. е. без догадки о назначенном смысле и конце, то социальные нормативные институты никогда и не возникли (у животных и впрямь этого нет), а истории бы просто не было».

Значит, и в эпоху богов, и в эпоху героев люди обладали неким спонтанным чувством «участия в истине», в противном случае никогда бы оно не переросло в себя сознающее познание. Поэтическая активность достаточно быстро привела к осознанию причастности к идеальному, ведь в поэзии важна техника проектирования, как, впрочем, и вдохновение. В самом деле, настоящий поэт во всем находит искусственность, и, что бы ни делал, все делает вдохновенно. Это ситуация идеального единения человека с Провидением, подобно тому как в искусстве едины техничность и вдохновение.

Провидение воздействует на людей через идеальный проект, который не дело ни рук человеческих, ни истории. Идеалы справедливости, добра и правды в истории то реализуют, то им изменяют, но они не во власти ни людей. Человек не владеет ими — они владеют человеком. Это и есть мост от человека к Богу, от вечности к моменту, нить от трансцендентного к историческому. Галилей говорил о Боге-геометре, а Вико говорит о Боге-Провидце. Эту связь и зависимость конкретизирует история.

Мы можем сказать, что смысл истории — в самой истории и вне ее одновременно: идеальный проект дает возгонку времени, не растворяясь в нем. Поэтому историю можно трактовать как «гражданскую теологию, понятую в ключе Божественного Провидения». Эффекты человеческих поступков почти никогда не совпадают с изначальными намерениями. Человек делает больше, чем понимает, и очень часто не понимает, что же он сделал. Будучи техническим

Исторические колебания 581

проводником своих намерений, он не всегда видит их идеальную проекцию. Теория Провидения как смысла истории говорит о естественных границах человеческого сознания.

Исторические колебания

В эпилоге к «Новой науке» философ повторяет: «Порядок идей должен следовать порядку вещей. В порядке человеческих вещей были сначала лесные обиталища, хижины, деревни, города, наконец — академии. Люди чувствовали сперва нужду, потом узнали пользу, удобства, наслаждения, в конце концов — роскошь, часто доводящую до мизантропии. Людская натура была поначалу жестока, затем сурова, но, постепенно размягчаясь, стала даже развратной. Действие Провидения, стало быть, универсально, но вовсе не необходимо. Люди могут сохранять свободу и ответственность, верность идеальному проекту, но и утратить все это — проще простого. Немало наций исчезли прежде, чем созрели, а другие, как, например, Америка, без переходов оказались в последней фазе. Христианская Европа представляется Вико оптимальной для обладания всем необходимым. Пройдя все этапы созревания, она может и должна сберечь зерна цивилизации в чистоте и неприкосновенности. Среди европейских народов в наиболее удачном положении оказались римляне и их потомки: пройдя три стадии, под особой опекой Провидения двигаются к цели не спеша, размеренно, с толком».

Следовательно, исторические изменения никем никому не навязываются. И все-таки в них присутствует объективная необходимость в том смысле, что из варварского состояния всякий раз нация встает на путь цивилизации. Случаются падения целых народов из развитого состояния в дикое. Это происходит, когда разум, опьяненный своими достижениями, впадает во власть абстракций. Окостенелый, превзойдя самого себя в софистических ухищрениях, он утрачивает связь с незамутненным источником знания, чувствами и фантазией — самыми живыми участниками «идеального проекта». Утрата символической связи с миром прошлого, а значит, с живыми истоками жизни и мышления, ведет к полной атрофии вдохновения, свойственного идеальному миру. Взамен остается лишь голый утилитарный эгоизм беспамятного человека, существа без корней, лишенного витальной лимфы. Этот «новый властелин истории» начинает

582 Джамбаттиста Вико

борьбу с трансцендентным, полагая, что все связи с идеалами истины, справедливости и святости

жизни перерублены.

Все это вместе взятое объясняет, почему Вико так настаивал на необходимости первых двух стадий развития, чтобы удержаться в третьей. История человеческого рода лишь частично может быть понята как прогресс — детство, отрочество, юность, зрелость. С равным успехом ее можно изобразить циклически, наподобие времен года, памятуя, что на смену зимнему сезону рациональной аргументации, голому скелету четких дефиниций с редкими листьями скудных ассоциаций должно прийти весеннее обновление воображения, цветение поэтической мысли, языковое творчество. Необходимо помнить, что рассудочная мысль как индивида, так и нации, становится бесплодной, едва только утрачивается контакт с бессознательными источниками воображения, питающими поэзию. «Истинная антропология — это комбинация филологии и литературной культуры в целом, она состоит в изучении структуры языков, системы мифов и символической активности, подпитывающей их».

Итак, история неоднородна, не тот прогресс, где нет места ошибкам, злему умыслу, декадансу, регрессу. Разуму не уготован автоматическим образом триумф, всегда присутствует риск нового варварства и еще более изощренного насилия. В истории не все и не всегда позитивно. История не доказывает, она наказывает. Разум, отрезанный от своих истоков, впадает в кризис: немощным становится и сам человек, и его установления. Но и на краю гибели не умолкает глас Провидения, «идеальный проект» освещает путь спасения. Когда было бы иначе, ни один народ не выжил бы. «Тогда пусть посмотрит Бейль, — напоминает Вико в заключении, — действительно ли могут существовать науки без всякого знания о Боге».

Вико (тексты)

Философия и филология как основные разделы новой науки

Национальная спесь и высокомерие ученых

1. Человек вследствие бесконечной природы человеческого ума делает самого себя правилом Вселенной там, где ум теряется от незнания. Это качество стало причиной двух распространенных явлений: *fata crescit eundo* (молва растет по мере удаления), во-

Тексты 583

первых, и minui praesentia fatam (присутствие уменьшает молву), во-вторых. Так молва проделала очень долгий путь, а именно — с самого начала мира, и она стала неиссякаемым источником преувеличений, существовавших по поводу неизвестных и удаленных древностей. Это свойство человеческого ума отметил Тацит в «Жизнеописании Агриколы» в своем изречении: *omne ignotum pro magnifico est* (все неизвестное кажется величественным).

2. Другое свойство человеческого ума состоит в том, что если у людей нет представления о далеких и неизвестных вещах, они судят о них по тому, что известно. Это качество указывает на неисчерпаемый источник всяческих ошибок для ученых и целых наций. Ученые начинали размышлять о началах культуры во времена просвещенные и великие, не замечая, что истоки культуры тонут во мгле, поначалу было лишь грубое невежество. Так возникают два вида порока: тщеславие наций и спесь ученых.

3. О тщеславии наций вспомним золотое правило Диодора Сицилийского: все нации — греки и варвары — кичились тем, что раньше других открыли различные способы сделать жизнь удобной, что они помнят свою историю от самого зарождения.

4. К национальной спеси присоединяется тщеславие ученых, которые хотят, чтобы их знания были вечными, как сам мир. Так разоблачен обман оракулов Халдея Зороастра, скифа Анахарсиса, Меркурия Тризмегиста, Орфик, критики отбрасывают все мистические значения, приписываемые египетским иероглифам, и философские аллегории, навязываемые греческим мифам.

Философия и основания истины

5. Чтобы помочь человеческому роду, философия должна наставлять слабого человека, не покидать его, испорченного. Это качество отдаляет нашу школу от стоиков, которые хотели умертвить чувства, и эпикурейцев, узаконивших чувства. Те и другие отрицали Провидение: первые позволили увлечься роком, вторые отдали все на откуп случаю, поверив, что души умирают вместе с телом. Те и другие могли бы назвать себя отшельниками. Призовем философов-политиков, особенно платоников, которые согласны с законодателями в том, что: а) есть Божественное Провидение, б) следует умерять человеческие стра-

584 Джамбаттиста Вико

ти, делая из них добродетели, в) души человеческие бессмертны. Следовательно, из этих трех качеств вытекают три основания нашей науки.

6. Философия берет человека таким, каким он должен быть. Значит, она принесет пользу лишь немногим, кто стремится жить в платоновской республике и бежит от римских нечестот.

7. Законодательство берет человека, как он есть, дабы лучше приспособить его к общественной жизни. Используя свирепость, скупость и честолюбие (три вечных в истории рода порока), оно создает войско, торговлю и двор, так возникают сила, богатство и мудрость государства. Пороки, грозившие уничтожить целые поколения, выходит, могут работать на гражданское благополучие. Это качество

доказывает присутствие Божественного Провидения и Божественного Разума. Используя страсти враждующих, как звери, людей, Он создает гражданские установления и человеческое общество.

8. За пределами естественного состояния вещи не долго существуют. Это качество (поскольку род человеческий живет в целом сносно) закрывает полемику моралистов и теологов со скептиком Карнеадом, Эпикуром, Гроцием о том, есть ли право по природе, общественна ли человеческая природа. Это положение (вместе с п.7 и комментарием) доказывает, что у человека есть свободная воля, пусть и слабая, переплавлять страсти в добродетели, что Бог помогает ему в этом всеми способами и посредством Благодати.

9. Люди, не ведающие истины всего, стараются держаться проверенного. Если интеллект не удовлетворен наукой, то, по крайней мере, воля должна опираться на совесть.

10. Философия созерцает разумом, так возникает понимание истины. Филология наблюдает проявления человеческой воли, так возникает осознание установленного. Это качество позволяет назвать филологами всех грамматиков, историков и кри-

тиков, которые изучали языки, факты народной жизни (обычаи и законы, например), внешней политики (войны, союзы, путешествия, торговля). Это же показывает, что остановились на полдороге как философы, не подкрепившие своих соображений авторитетом филологии, так и филологи, пренебрегшие фило-

Тексты 585

софскими резонами. Если бы они это сделали, то много бы принесли пользы республике и новой науке.

11. Человеческая воля, неопределенная по натуре, удостоверяется здравым смыслом во всем, что касается необходимости и пользы, это два источника естественного права людей.

12. Здравый смысл есть нерелексивное суждение, ощущаемый сословием, народом, нацией, родом порядок... прошли столетия, пока не появились писатели, которыми сегодня интересуется критика.

13. Единообразные идеи, родившиеся у целых народов, имеют общее основание истины. Это отличие устанавливает Божественный характер критерия, ибо внушен Провидением для укрепления естественного права народов. Нации усваивают главное в праве, то, с чем все согласны. Так возникает ментальный словарь, показывающий истоки различных языков. С его помощью постигают ход вечной идеальной истории, с ней различные национальные истории...

14. Природа вещей есть не что иное, как история их возникновения при определенных обстоятельствах такими, а не другими.

15. Неотъемлемые свойства явлений суть продукты изменения условий, отчего природа вещей именно такова.

Филология и основания достоверного

16. Традиции и предания должны иметь социальное основание, что и делает их прочными на долгое время, сохраняемыми нацией.

17. Обыденный язык — важный свидетель самых древних обычаев времен, когда только складывался народный язык.

18. Язык древней нации, прошедшей путь до высоких завоеваний, должен свидетельствовать о временах зарождения мира... Интересны извлечения из латинской речи, т.к. римское право несравненно мудрее всех других. Те же наблюдения могут сделать ученые над немецким языком, древним, как и римский.

20. Гомеровские поэмы являются гражданской историей обычаев греков, это делает их драгоценным источником сведений о естественном праве греков.

21. Греческие философы ускорили естественный ход событий. Быстро преодолев эпоху грубого варварства, они поднялись к уровню редкой утонченности, хотя и сохранили много мифического. У римлян обычаи развивались постепенно, свою Божествен-

586 Джамбаттиста Вико

ную историю они потеряли из виду (египетский век богов для римлян оказался темным временем, как его назвал Варрон). Героическая история у римлян обнимала период от Ромула до законов Публия и Петелия, она стала, как мы покажем, продолжением греческой мифологии.

22. Необходимо, чтобы в природе всего человеческого существовал некий ментальный язык, общий для всех наций, который объединил бы понимание сущности наиболее широко употребляемых и расхожих вещей. Справедливость этого подтверждают народные пословицы и максимы. По сути все нации понимают их совершенно одинаково, хотя сколько наций, столько же и разных аспектов выражения.

Таков собственный язык настоящей Науки, в свете которой ученые могли бы составить ментальный словарь, общий для всех живых и мертвых языков. набросок его мы дали в первом издании «Новой науки», где исследовали имена основателей семейных кланов в огромном количестве мертвых и живых языков. Показано, что имена несут национальные характеристики, отражают момент формирования языков. Этот словарь, насколько нам позволяет эрудиция, мы используем в своих рассуждениях.

Из перечисленных четырех положений вытекают основания опровержений понастроенных предположений по поводу истоков культуры. Очевидна противоречивость, абсурдность и невероятность расхожих мнений. Положения 5-15 служат для рассмотрения оснований истины, вечной идеи многонационального мира, с позиции той науки, о которой Аристотель говорил, что «она

должна заниматься всеобщим и вечным». Положения 16-22 показывают основания достоверного, чтобы мы смогли на фактах увидеть тот мир наций, который созерцали в идее. Такой философский метод был обоснован Фрэнсисом Бэконом, бароном Веруламским, в книге «*Cogitata et visa*», мы же перенесли его на мир гражданских отношений.

Изложенные положения имеют обобщенный характер и устанавливают для всего научные основы. Другие положения специфичны, относятся к частным материям.

Тексты 587

Принципы поэтической теологии и исторической мифологии

28. Два великие свидетельства дошли до нас от древнего Египта. Первое о том, что все мировое время египтяне сводили к трем эпохам — возрасту богов, возрасту героев и возрасту людей. Второе говорит о том, что этим возрастам соответствуют три языка. В эпоху богов общались на священном языке иероглифов, героической эпохе соответствует символический язык, а народный язык людей — письмо, когда для повседневных нужд используют знаковые установления.

29. Гомер в пяти местах двух своих поэм упоминает о языке более древнем, чем его собственный, язык героев — это язык богов.

30. У Варрона хватило терпения собрать 30 тысяч имен (сколько их было у греков). Эти имена отсылали к тому же числу потребностей природной, экономической, гражданской или нравственной жизни.

Три эти свойства указывают, что народный мир везде начинался с религий, которые суть первое из трех начал новой Науки.

31. Когда народы звереют от войн, а человеческие законы уходят из жизни, единственным средством обуздания становится религия. Это правило гласит, что в состоянии беззакония Божественное Провидение заставляет насильников обратиться к человечности и обрести национальный лик, смутную идею Божественного, хотя раньше они приписывали ему совершенно неподобающие свойства. Напуганные воображаемым образом, люди начинали подчиняться некоему порядку.

32. Когда люди не ведают о естественных причинах вещей, не могут объяснить их от подобного, тогда они приписывают им собственную природу, например, говорят, что магнит любит железо.

Это свойство вытекает из первого: когда разум, неопределенный по природе, теряется от невежества, он делает себя правилом всего непонятного.

33. Физика непосвященных — это вульгарная метафизика, причины непонятных вещей сваливают на волю Господа. Однако пути, которые выбирает Божественная воля, не рассматриваются.

588 Джамбаттиста Вико

34. Настоящая суть и свойство человеческой природы подмечены Тацитом: раз заразившись суеверием, люди прибегают к нему во всем, что воображают, видят и делают.

35. Изумление — дочь неведения, чем больше эффект непонимания, тем больше растет недоумение.

36. Чем слабее рассудок, тем больше места для фантазии.

37. Самое изысканное свойство поэзии — придавать неодушевленным вещам смысл, чувства и страсти. Так дети, играя с бездушными предметами, разговаривают с ними, как с живыми существами. Это говорит о том, что люди самой ранней эпохи по природе были возвышенными поэтами.

42. Юпитер мечет молнии и низвергает гигантов; каждая языческая нация имела своего Юпитера. В мифах сохранились факты физической истории, например, о том, что всемирный потоп был на всей земле. Эти постулаты помогают определить, что за долгое время непутевые расы трех сыновей Ноя опустились до звероподобного состояния. Блуждая, они рассеялись по всей земле, тогда и появились среди людей-зверей первые гиганты, тогда после потопа и блеснула молния.

43. Каждая языческая нация имела своего Геркулеса, сына Юпитера. Варрон, знаток древностей, насчитал свыше сорока детей. Первые народы питали иллюзию о божественном происхождении героев.

44. Первыми мудрецами греческого мира были поэты-теологи, они предшествуют героическим поэтам, как Юпитер предстоит сыну Геркулесу. Эти правила устанавливают, что все нации, имевшие своих Юпитеров и Геркулесов, были изначально поэтическими, причем поэзия была сначала Божественной, а затем героической.

45. Люди по природе склонны хранить в памяти законы и порядки, удерживающие их в обществе.

46. Все варварские истории имеют волшебные мифические начала. Свойства, начиная с 47, дают основу исторической мифологии.

Суцность мифов

47. Человеческий разум по природе наслаждается единообразием. Знаменитых людей толпа часто ставит в обстоятельства, соответствующие их заслугам, складывает о них мифы. По идее в них есть зерно истины, но фактически они ложны, поскольку

Тексты 589

они не обрели того, что заслужили. Получается, что поэтическая выдумка истинна в метафизическом смысле. Противоречащая ей фактическая истина должна считаться ложной. Так Готфрид в изображении Торквато Тассо оказывается настоящим полководцем. Реальные вожаки, не

отвечающие образу Готфрида, получают ненастоящими полководцами.

48. Дети по природе переносят образы и имена женщин, мужчин и вещей, с которыми впервые познакомились, на остальных людей и предметы, независимо от сходства.

49. Ямвлих в «Гермесе Трисмегисте» замечательно подмечает, что все полезные открытия египтяне приписывали Меркурию Трисмегисту. Это опровергает возвышенность естественной теологии, которую Ямвлих приписывал египетским мистериям. Первое свойство указывает на склонность простого люда творить мифы. Второе говорит, что люди, словно дети, не умея сформировать интеллигибельные видовые понятия, вынуждены сочинять поэтические характеры, фантастические универсалии... Так египтяне свои открытия и частные проявления мудрости сводили к родовому понятию гражданской мудрости в образе Меркурия Трисмегиста... Истинная поэтическая аллегория дает мифам одноименные значения, поэтому называется *diversiloquia*, т.е. форма, обнимающая одним представлением различные типы людей и поступки.

50. Дети обладают живейшей памятью и фантазией, которая есть развитая память. Это значит, что в ней — начало очевидности поэтических образов, формирующих и населяющих детский мир.

51. Любой человеческой способности можно обучиться, однако в поэзии ничего нельзя добиться, если нет природной к ней склонности. Но раз из поэзии вышла языческая культура, а из нее все прочие искусства, то первые поэты были поэтами от Бога.

53. Люди сначала чувствуют, не раздумывая. Затем задумываются беспокойной душой, лишь потом рефлектируют чистым разумом.

В этом основание поэтических сентенций, сформированных страстями и аффектами. В отличие от них философские сентенции возникают из рассудочных рефлексий. Чем возвышеннее универсалии, тем они истиннее. Поэтические же образы тем достовернее, чем ближе к частному.

590 Джамбаттиста Вико

54. Сомнительные вещи люди истолковывают согласно собственной природе, страстям и обычаям. Это великий канон нашей мифологии. Мифы первых людей были грубы и суровы, иными и не могли быть. Затем мифы искажались в развратные времена Гомера. В страхе перед богами греки приписывали свои нравы богам и придавали мифам непристойный смысл.

4. Происхождение языков и всеобщий этимологический принцип

60. Языки брали свое начало с односложных звуков. Даже в условиях современной артикуляции дети начинают говорить с таких звуков, развивая жилки речевого аппарата.

61. Героический стих древнее всех, а спондеический — самый медленный. Героический стих родился именно как спондеический.

62. Ямбический стих похож на прозу, ямб — это, по определению Горация, «бегающая стопа». Это говорит о том, что идеи и языки развивались бок о бок. Эти аксиомы убеждают нас, что у всех наций сначала была речь в стихах, только потом — проза.

63. Человеческий разум по природе склонен извне видеть себя телесным, но с большим трудом может рефлексивно оценить собственную деятельность.

64. Порядок идей обязан следовать за порядком вещей.

65. Порядок вещей таков: сначала были леса, потом — хижины, деревни, города, наконец, академии. В этом великое основание этимологии, ибо в таком порядке следует излагать историю слов в туземных языках. В латинском языке основная масса слов имеет лесное или деревенское происхождение. Например, слово *lex* первоначально означало «сбор желудей», откуда и слово *illex*, падуб, а слово *aquilex* значит «собиратель вод». Ведь дуб дает желуди, пищу для свиней. Затем слово *lex* стало означать сбор овощей, *legumina*. Законы ради гражданской необходимости первоначально и значили именно сбор, собрание граждан, публичный парламент. Ведь закон поначалу совпадал с самим присутстви-

ем народа, его общее согласие давало силу заветаниям — *calata comitia*. Наконец, собирание букв и составление из них связанной цепочки было названо *legere* — чтение.

Часть 8. РАЗУМ В КУЛЬТУРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Глава 18. РАЗУМ В КУЛЬТУРЕ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Девиз эпохи просвещения: «имей мужество пользоваться собственным умом»

В работе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (1784) Иммануил Кант пишет: «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-нибудь другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* Имей мужество пользоваться своим собственным умом! — таков девиз эпохи Просвещения». Ее характеризует твердая, хотя временами и наивная вера в человеческий разум; необходимость его освобождения от предрассудков и метафизических догм путем критического пересмотра интеллектуальных ценностей; освобождения от религиозных суеверий и морально-нравственных предрассудков; вера в изменение негуманного характера отношений между людьми и избавление от политической тирании. Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно в книге «Диалектика Просвещения» писали: «...несмотря на то, что и сегодня полностью просвещенная земля живет под знаком торжествующего зла, Просвещение пропагандировало постоянное развитие мышления в самом широком смысле, всегда преследовало цель вырвать людей из состояния страха и превратить их в хозяев своей судьбы. <...> Программой просветителей было избавление мира от чар; они намеревались развеять мифы и с помощью научных знаний полностью изменить человеческое воображение». Немецкий юрист и просветитель Христиан Томазий (1655—1728) в своих «Лекциях о предрассудках» (*Lectiones de praeiudiciis*) (1689—1690) разделил предрассудки на обусловленные авторитетом и вызванные непродуманностью или поспешностью. Подобно армии во время действий, просветители широким фронтом выступают против всех

Просветители о разуме 593

предрассудков: у истины нет иных источников, кроме человеческого разума. Просветители превращают «традицию в объект критики таким же образом, как наука [делает] природу объектом анализа ее внешних проявлений. <...> Не традиция, а разум является последним источником авторитета» (Гадамер).

Хотя Просвещение было не единственным культурно-идеологическим движением, философия просветителей в Европе XVII в. заняла господствующее положение. Это выразилось в четко обозначенном философском, педагогическом и политическом движении, постепенно охватывавшем разные страны, а также в усиливающемся росте буржуазных отношений в наиболее развитых европейских странах: Англии, Франции, Голландии, Италии, Германии, частично в России и даже Португалии. Просвещение формируется на почве различных традиций не в виде теоретической системы, а, скорее, в форме идеологического движения, носящего в каждой отдельной стране специфический характер, но с общей основой: верой в человеческий разум, призванный обеспечить прогресс человечества, избавление от тупиков и нелепостей традиций, освобождение от оков невежества, суеверий, мифов, угнетения. Культ Разума у просветителей подразумевает защиту научного и технического познания как орудия преобразования мира и постепенного улучшения условий материальной и духовной жизни человечества; это и религиозная и этическая терпимость; защита неотъемлемых естественных прав человека и гражданина; отказ от догматических метафизических систем, не поддающихся фактической проверке; критика суеверий, воплощенных в позитивных религиях и защита деизма (но также и материализма); борьба против сословных привилегий и тирании. Именно эти черты роднят между собой различные направления Просвещения, сложившиеся в разных странах.

Просветители о разуме

Просвещение — оптимистическая философия крепнущей буржуазии, философия, целиком посвятившая себя прогрессу. Вольтер любил говорить: «Однажды все станет лучше — вот наша надежда». Без стараний просветителей эта надежда могла и не осуществиться, многое было бы потеряно. Во всяком случае, прогресс был и есть, хотя он

594 Разум в культуре эпохи Просвещения

и не является, как считали некоторые позитивисты, неизбежным законом поступательного развития.

А в основу этого отнюдь не прямолинейного, духовного, материального и политического прогресса просветители ставят конструктивно-критическое применение разума. Однако здесь возникает центральный и вместе с тем неизбежный вопрос: о каком разуме идет речь? Вот ответ в изложении Э. Кассирера: «...для крупных метафизических систем XVII в., для Декарта и Мальбранша, Спинозы и

Лейбница разум — это территория «вечных истин», общих как для человеческого духа, так и Божественного. Все, что мы познаем и предчувствуем благодаря разуму, мы интуитивно воспринимаем «в Боге»: всякое действие разума подтверждает нам участие в Божественной сущности, открывая для нас царство умопостигаемого, сверхчувственного». Однако в XVIII в. разуму придается другое значение, более скромное. Он уже не является больше комплексом «врожденных идей», «осадком» от абсолютной сущности вещей. Теперь разум — не столько обладание, сколько завоевание. Он не является ни сокровищем духа, ни казной, в которой надежно хранится истина (вроде отчеканенной монеты); напротив, разум — это движущая сила, порождающая духовное богатство, ведущая к раскрытию истины, а она и есть зародыш и необходимая предпосылка всякой подлинной уверенности».

Самой важной функцией разума является его способность устанавливать связь одного факта с другими и решать проблемы. Он определяет любые простые фактические данные, все, что лежит в основе Откровения, традиции и авторитета; он без устали раскладывает все на простые компоненты, в том числе и причины религиозной веры и уверенности в ком-то или в чем-то. Но после того как все по порядку разложено, он начинает новую работу, не может остановиться, *disjuncta membra* (опустив руки), он должен воздвигать новое здание. Только таким двойным духовным движением можно определить понятие разума: теперь это — не концепция бытия, а концепция дела, образа действия. Лессинг говорил, что типично человеческим качеством является не обладание истиной, а, скорее, страсть или стремление к истине. Монтескье, со своей стороны, будет утверждать, что человеческая душа никогда не сможет остановиться в своем страстном желании расширить знание: вещи как бы сплетены в цепь, и нельзя узнать причины чего-либо или получить какое-нибудь представление, не преисполнившись желания познать все.

Просветители о разуме 595

Дидро был убежден, что «Энциклопедия» ставила одной из своих целей задачу «изменить обычный образ мышления».

Просветители создавали культ Разума, наследуя идеи Декарта, Спинозы и Лейбница. Но в отличие от них концепция разума у просветителей ближе понятию, сформулированному Локком, черты Просветителя (у него они выступают наиболее выпукло) объединены разумом, анализирующим идеи и сводящим их к опыту. Значит, речь идет об ограниченном разуме: он ограничен рамками опыта и контролируется опытом. Образцом для создания понятия разума просветителям послужила физика Ньютона: она не упирается в сущности, не спрашивает, что это такое, — например, в чем причина или сущность силы тяготения, не строит предположений и не теряется в догадках о последней природе вещей, но исходя из опыта, в постоянной связи с опытом ищет законы их функционирования, а затем подвергает их проверке. Применение разума у просветителей — действие публичное: «Публичное применение разума должно быть свободным в любое время. <...> Под публичным применением разума я понимаю подобное тому, что дает ученый перед целой аудиторией», — говорил Кант. В «Метафизическом трактате» Вольтер пишет: «Мы не должны больше опираться на простые гипотезы; не должны больше начинать с изобретения принципов, с которыми затем пускаемся объяснять все вещи. Наоборот, мы должны начинать с точного изложения наблюдаемых явлений. И если мы не прибегнем к помощи математики компаса и светоча опыта, мы не в состоянии будем сделать и одного шага». Вольтер часто говорил, что, «когда человек хочет проникнуть в суть вещей и познать их, он скоро оказывается в положении слепого, которого просят высказаться о сущности цвета. Однако доброжелательная природа вложила в руки слепого палку — анализ; с ее помощью он может наощупь продвигаться вперед в мире явлений, замечать их последовательность, удостоверяться в их порядке, — и все это благодаря его духовной ориентации, благодаря образованию, получаемому от жизни и науки» (Э. Кассирер).

596 Разум в культуре эпохи Просвещения

«Просветительский разум» против метафизических систем

Разум в понимании просветителей — как Локка, так и Ньютона — это разум, не зависимый от истин религиозного откровения, не признающий и врожденных истин. Следовательно, речь идет об ограниченном опыте и им же контролируемом разуме. Неопределенный в своих возможностях и прогрессирующий разум просветителей, тем не менее не ограничивается фактами природы, как у Ньютона, не заперт в определенную область исследования; он внимательно наблюдает за природой и одновременно за человеком.

В «Опыте об элементах философии» (1759) Д'Аламбер пишет, что Возрождение характеризует XV век; Реформация — наиболее значительное явление XVI века; в XVII веке картезианство дало новое видение мира. Грандиозное движение Д'Аламбер видит в XVIII веке — «веке философии»: «Как только мы начинаем внимательно изучать столетие, в середине которого живем, то немедленно замечаем значительные изменения во всех наших представлениях: своей скоростью эти изменения заставляют предполагать еще более масштабную революцию в будущем. Только со временем станет возможно точно определить предмет этой революции и указать ее природу и границы... потомки смогут узнать лучше нас ее достоинства и недостатки». Далее Д'Аламбер отмечает, что людям нравится называть наше время Эпохой философии: «Действительно, если непредвзято рассмотреть нынешнее состояние нашего познания, то нельзя отрицать, что философия у нас достигла значительных успехов. С каждым днем растут богатства, приобретаемые естествознанием; расширяет свои владения геометрия, проникая даже в некоторые наиболее близкие к ней области физики; наконец, развита и усовершенствована система

устройства вселенной. Переходя от изучения Земли к Сатурну, от истории небес к истории насекомых, естественные науки изменили свой облик. А вместе с ними приобрели новый вид и все остальные науки. <...> Этот процесс брожения, действовавший во всех направлениях, бурно, как поток, прорывающий плотины, захватывал все на своем пути. От принципов науки до откровения, от проблем метафизики до вкусов, от музыки до морали, от теологических разногласий до вопросов экономики и торговли, от политики до прав народов и гражданской юриспруденции — все обсуждалось, анализировалось, все было возбуждено, приведено в движение. Новый свет, распространившийся на многие темы и

«Просветительский разум» против метафизических систем 597

области знания, и новые, вызванные им неясности были результатами этого всеобщего брожения умов: подобный результат получается при приливе и отливе, когда море выносит на берег одно и уносит другое». Человека нельзя свести только к разуму, но все, что имеет к нему отношение, можно исследовать с помощью разума: основы познания, этику, политические институты и структуры, философские системы, религиозные верования.

Просветительский разум критичен и — эмпиричен, а значит, связан с опытом. Именно поэтому «экспериментальный» и «индуктивный» просветительский рационализм в Англии и Франции нарушает, а затем разрушает прежнюю форму философского познания — метафизические системы. Он больше не верит в право и эффективность «духа системы», считая его не силой, а препятствием, ограничивающим философское мышление. Не запирает философию в пределах одного задания доктрины, связанной определенными аксиомами, установленными раз и навсегда, или с дедукцией, которую невозможно вывести, — просветители предлагают, чтобы философия свободно развивалась и включила в себя основную форму действительности — форму любого бытия, как естественного, так и духовного. В книге «Философия Просвещения» (1932) Кассирер продолжает эту тему: «Таким образом, философия — это не массив познаний, находящихся над или в стороне от всего остального знания: философию нельзя отделить от естествознания, истории, права, от политики». Если подытожить, то Просвещение не слишком оригинально по содержанию. Философская оригинальность просветительского мышления заключается в тщательном критическом отборе частей и деталей для усовершенствования мира и человека: «Не... второстепенные и подражательные достоинства, но воля и обязанность формировать жизнь. Это означает необходимость не только выбирать и приводить в порядок, но и стимулировать, выдвигать и осуществлять порядок, который она [философия] сочтет целесообразным, продемонстрировав именно этим свою реальность и истинность» (Э. Кассирер). С полной ясностью философия Просвещения проявляется не в отдельных теориях или совокупности аксиом, «а там, где происходит ее становление, где она сомневается и ищет, разрушает и строит».

598 Разум в культуре эпохи Просвещения

Атака на «суеверия» «позитивных» религий

Связанный с опытом и направленный против метафизических систем просветительский рационализм представляет собой светское движение, и просветители часто с презрительным сарказмом высмеивали «мифы» и «суеверия» «позитивных» религий. Скептическое, а чаще откровенно непочтительное отношение к церкви является главной отличительной чертой Просвещения, философии, которую можно назвать секуляризацией мысли». Как мы можем убедиться, английское и немецкое направления Просвещения были более сдержанными в неуважении к религии. Несмотря на материалистическую и даже атеистическую окраску, просветительская мысль связана с деизмом, а деизм — составная часть Просвещения — рациональная и естественная религия — это самое большое, что может допустить человеческий разум (в локковском понимании). Деизм признает: 1) существование Бога; 2) творение Богом мира и управление им (в то время как английские деисты — Толанд, Тиндаль, Коллинз, Шефтсбери — приписывали Богу управление жизнью природы и общества, Вольтер придерживался мнения о полном божественном безразличии к делам человечества); 3) будущую жизнь, в которой каждому воздается за добро и зло. Вольтер писал: «Мне представляется очевидным, что существует необходимое Безличное разумное начало, вечное, высшее; оно... не истина религиозного верования, а истина разума». Становится ясно, что если разум может постичь, принять и утвердить только эти религиозные истины, то обрядность, священные истории, все содержание и учреждения так называемой «позитивной» религии или «религии Откровения» представляет собой только суеверия — плод страха и невежества. Отсюда задача осветить тьму, окутывающую «позитивные» религии, показать их разнообразие, проанализировать истоки и связанные с ними общественные нравы и традиции, а затем разоблачить их нелепую бесчеловечность. «Раздавите гадину!» — таков был боевой клич Вольтера; конечно же, не против веры в Бога (как говорил сам философ), а против суеверия, нетерпимости и нелепости «позитивных» религий. Тем не менее после Вольтера часто и вера в Бога, и религия становятся предметом нападок, изображаются препятствием на пути прогресса, орудием угнетения и возбудителем нетерпимости, как причины ошибочных и бесчеловечных этических принципов, как основы порочного общественного устройства. В работе «Естественная политика» (1773) Гольбах обвиняет религию в том, что, воспи-

Атака на «суеверия» «позитивных» религий 599

тывая человека в страхе перед невидимыми тиранами, она в действительности воспитывает в нем низкопоклонство, угодливое малодушие перед лицом видимых тиранов, подавляя в нем способность к самостоятельности и независимости. В «Трактате о терпимости» Дидро пишет, что деисты отрубили

гидре религии дюжину голов, но осталась та единственная, из которой вырастут все остальные. Именно природа, по мнению Дидро, должна вытеснить Божественность: одним словом, придется набраться смелости и освободиться от пут религии, отвергнуть всех богов и признать права природы, которая говорит человеку: «Откажись от богов, присвоивших себе мои прерогативы, и вернись к моим законам. Когда ты снова вернешься в лоно природы, откуда убежал, она утешит тебя и изгонит из твоего сердца все угнетающие тебя тревоги и все терзающее тебя беспокойство. Всецело доверься природе, человечеству, самому себе — и вдоль всей тропы своей жизни ты повсюду найдешь цветы». Следовательно, в общем потоке Просвещения есть атеистическое и материалистическое течения. Однако это не может заставить нас забыть, что Просвещение пронизано деизмом, иными словами, рациональной, естественной, светской религиозностью, с которой соединяются светская, мирская мораль: «Обязанности, которые мы должны выполнять по отношению к себе подобным, относятся главным образом и исключительно к сфере разума, поэтому они единообразны у всех народов». Так утверждал Д'Аламбер; такого же мнения придерживался и Вольтер: «Под естественной религией следует понимать совокупность нравственных принципов, общих для всего человеческого рода».

Естественные обязанности — как, например, терпимость, свобода — рациональны, носят гражданский характер, независимы от откровения. Э. Кассирер утверждает, что в эпоху Просвещения «царит поистине творческое чувство; господствует безусловная уверенность в обновлении и обустройстве мира. Обновления требуют и ждут и от самой религии. <...> Чем больше ощущается неполнота ответов, данных религией на основные вопросы познания и нравственности, тем более интенсивной и страстной становится постановка таких вопросов. Борьба идет уже не вокруг отдельных догм и их толкований, а вокруг самой религиозной убедительности: это относится не только к вопросам верования, но и способу и направлению, к функции веры как таковой. Формируется стремление, главным образом в области немецкой просветительской философии, уже не к разложению религии, а к ее «трансцендентальному» обоснованию

600 Разум в культуре эпохи Просвещения

и, соответственно, трансцендентальному углублению. Этим стремлением и объясняется специфический характер религиозности в эпоху Просвещения; объясняются отрицательные и положительные тенденции в философии, вера и неверие. Только соединив эти два элемента, признав их взаимозависимость, можно действительно понять в его подлинном единстве процесс исторического развития философии XVIII столетия».

«Разум» и естественное право

Просветительский разум лежит в основе юридических норм и концепции государства. И если можно говорить о естественной религии и естественной нравственности, то таким же образом можно говорить и о естественном праве. Естественное означает рациональное, не-сверхъестественное. Дух критицизма, заставляющий внимательно взвешивать каждое мнение, представление и верование из наследия прошлого, проникает повсюду и встречается также в трудах по юридической и политической философии, внушая реформаторские проекты; эти проекты иногда разрабатываются самими монархами, многим из которых хотелось прослыть «просвещенными», оставаясь при этом абсолютными властителями; временами такие проекты, наоборот, были направлены против абсолютистского государства; во Франции политико-юридическое течение Просвещения вылилось в революцию, одним из первых шагов которой стала типичная для естественного права Декларация прав человека и гражданина.

В работе «Дух законов» Монтескье утверждает: «Законы в своем более широком значении суть необходимые связи, происходящие из природы вещей». Развивая эту тему в «Персидских письмах», он разъясняет, что хотя мы освобождены от цепей религии, но все же должны подчиняться юстиции: ее законы объективны и неизменны, как и законы математики. Вольтер, в свою очередь, хотя и констатировал великое разнообразие обычаев и даже признавал, что «то, что в одной местности называется добродетелью, в другой может считаться пороком», тем не менее, полагал что «существуют определенные естественные законы, с которыми должны соглашаться люди всех частей света. <...> Как [Бог] дал пчелам сильный инстинкт, согласно которому они сообща работают и вместе добывают себе

«Разум» и естественное право 601

пропитание, так он дал и человеку определенные чувства, от которых тот никогда не сможет отказаться, — это вечные узы и первые законы человеческого общества». Веру в неизменную природу человека, складывающуюся из склонностей, инстинктов и чувственных потребностей, мы встречаем также у Дидро, не упустившего возможности опровергнуть точку зрения Гельвеция, согласно которой нравственные инстинкты представляют собой не что иное, как замаскированный эгоизм. Для Дидро между людьми существуют естественные узы; именно их пытаются уничтожить разные религиозные морали.

Выделим следующие общие характеристики просветительской доктрины: 1) рационалистический подход к естественному праву; 2) волюнтаристский подход к позитивному праву. Рациональность и всеобщность закона, перевод неизменных правил естественного права в позитивные законы, осуществляемый законодателем, неоспоримость права могут считаться важнейшими моментами просветительской доктрины. Речь идет о концепции, появившейся в рамках просвещенного деспотизма, чтобы позднее отойти от него с теоретическими и практическими политическими предложениями либерального толка и, наконец, превратиться в революцию или же в реформы, подорвавшие устои и

оказавшиеся решающими для созидания современного правового государства. По мнению Дж. Тарелло, юридическое просветительство в Германии представляло собой «действующую идеологию монархов и чиновников, тогда как юридическая мысль во Франции, отчасти и в Италии, представлена рядом оппозиционных и фрондерских идеологий, в принципе не разделявшихся ни монархами, ни (еще длительное время) их чиновниками». Идеологи сами по себе не были революционными, но стали такими, когда под давлением исторических событий буржуазия превратила их в «механизм, способный разрушить политические и юридические учреждения». Различие между реформаторским Просвещением и революционным важно особенно на первом этапе «для описания формирования некоторых юридических доктрин и их результатов во Франции и на германских территориях на протяжении XVIII столетия».

Именно на основе естественного права была разработана теория прав человека и гражданина, нашедшая свое наиболее яркое воплощение в «Декларации прав человека и гражданина», выработанной и принятой в 1789 г. Учредительным собранием, где определены принципы политического манифеста Французской революции. Пра-

602 Разум в культуре эпохи Просвещения

ва человека, которые Учредительное собрание считает естественными (а также священными и неотчуждаемыми), следующие: свобода, равенство в правах, собственность, безопасность и сопротивление угнетению. Закон одинаков для всех и устанавливает точные рамки полномочий исполнительной власти с целью защиты свободы личности, вероисповедания, образа мысли, слова. Закон есть выражение общей воли народа, он выработан при непосредственном участии (либо через представителей) всех граждан. Собственность объявлена «священным и неотчуждаемым» правом.

Французская «Декларация» 1789 г. подражает американской 1776 г., т. е. «Декларации прав, принятой представителями доброго народа, собравшимися в полном и свободном согласии в Вирджинии», где в статье 1 читаем: «Все люди рождаются и остаются свободными и равными в правах, которые не могут быть ни отчуждены, ни отняты ни при каких условиях (ни в настоящем, ни в будущем) у граждан общества, а именно: право на жизнь и собственность, право добиваться и достигать благополучия и безопасности». Статья 2 гласит: «Вся власть находится в руках народа и вследствие этого исходит от народа». И далее, статья 3: «Правительство учреждается и должно учреждаться для общей пользы, защиты и безопасности народа»; статья 4: «Ни один человек или группа людей не имеют права на особые выгоды или привилегии»; статья 5: «Законодательная и исполнительная власть государства должны быть отделены друг от друга, а также и от судебной власти». И так далее, с изложением и пояснением прав, которые впоследствии станут считаться принципами государственного устройства либерально-демократического правового типа. Критиковавшие справа и слева принципы, установленные в доктрине о правах человека и гражданина, лежат в основе конституционного строя демократических государств западного типа, став теорией и практикой правового государства. Что касается рационализации законодательства, достаточно напомнить, что, например, для Франции «унификация субъекта права означала упразднение многочисленных юридических статусов (дворянин, духовное лицо, торговец, католик, протестант, еврей, мужчина, женщина и т. п.), имевших большое процессуальное значение и соответствовавших делению на сословия при старом режиме. И если идеи естественного права о «свободе» и «равенстве в правах» «индивидуума» рассматривались марксистскими интерпретаторами как надстроечная систематизация структурно-базисного экономического процесса, то философ Джоэле Солари в 1911 г. писал: «Разработка Свода зако-

Просвещение и буржуазия 603

нов (кодексов) подводит итог вековым усилиям юристов, философов по приведению гражданского законодательства к формальному и материальному единству... требуемое единообразие гражданских законов влекло за собой отмену всех видов юридического неравноправия, связанного с рождением, общественным сословием, профессией, богатством, местожительством». И если естественными являются этические и юридические принципы, то естественны также и демократические принципы физиократов Франсуа Кенэй (1694—1774), Мерсье де ла Ривьер, Дюпон де Немур и др. Суть этой концепции заключена в формуле либерализма, отстаивающего свободу торговли: *Laissez faire, laissez passer* («Не мешать и пропустить вперед»). «Естественными» являются частная собственность и свобода конкуренции, тогда как противным «естественному порядку» представляется любое вмешательство государства, препятствующее нормальному действию естественных законов. Задача государства и его главы, по сути, является противоположной: они должны устранять препятствия, мешающие нормальному развитию «естественного порядка».

Просвещение и буржуазия

Выдвижение буржуазии, характерное уже в предыдущем столетии для значительной части наиболее цивилизованных европейских стран, в XVIII в. привело к заметному перераспределению богатства и накопления в ее руках значительных средств, росту торговли, новых предприятий; реорганизуется и усиливается эксплуатация колониальных народов. Новые предприниматели вошли в конфликт с силами, державшими монополию на власть во все предшествующие времена. Несмотря на то что в XVIII в. землевладение было важным источником богатства, кустарное ремесленничество постепенно, но решительно преобразуется в промышленность, а наука и технология, объединяясь, говорят об

осуществлении мечты Бэкона о преобразовании мира. Вместе с промышленностью растет число коммерческих предприятий. Вот что пишет Вольтер в десятом из своих «Английских писем» по поводу значения британской торговли: «В Англии торговля обогатила граждан, помогла им стать свободными, а свобода, в свою очередь, расширила торговлю, от которой происходят величие и богатство государства. Именно торговля способствовала постепенному созданию сил, благодаря кото-

604 Разум в культуре эпохи Просвещения

рым англичане стали хозяевами морей». Внутренняя стабильность и экспансия в другие страны, поддержанная политической изворотливостью, обеспечили английской буржуазии развитие, свободное от препятствий, стоявших на пути развития французской буржуазии.

Во Франции абсолютистская политика Людовика XIV все больше увеличивала разрыв между политически господствующим классом и активно растущими силами нации. Последствия несостоятельности внешней политики Людовика XIV оказались тяжелыми и опасными: длительные войны серьезно истощили государственные финансы. В результате отмены Нантского эдикта 1685 г. королю удалось укрепить политическое единство страны, однако за это Франция заплатила потерей неопределимых ресурсов и, кроме того, третье сословие, (выходцами из которого были гугеноты), разочаровавшись в абсолютизме, решается на борьбу: постоянные волнения и восстания будоражат страну.

Вот что пишет Дидро в «Энциклопедии» относительно крупных мастерских: «Высокое качество материалов — это вопрос внимания, тогда как скорость и совершенство работы зависят от числа занятых рабочих. Когда на фабрике большое число рабочих, каждым этапом обработки занимаются разные люди. Каждый рабочий выполняет и всю жизнь будет выполнять одну-единственную операцию; другой — иную; поэтому каждая из них выполняется хорошо и быстро, и лучшее выполнение совпадает с меньшей себестоимостью. Кроме того, вкус и профессиональная сноровка, несомненно, совершенствуются при большом числе рабочих, так как трудно предположить, чтобы не нашлось нескольких людей, способных размышлять, сочетать наблюдения и, наконец, находить тот единственный способ, который поможет им превзойти товарищей по работе: это может быть экономия материала, сокращение времени операции или даже рывок вперед всего предприятия благодаря какому-то новому способу работы». Энтузиазм Дидро по поводу промышленной революции, которая за несколько десятилетий перевернет жизнь большинства европейских стран, искренен, но на взгляд человека наших дней по меньшей мере наивен. «Социальные проблемы трудящегося класса в XVIII в. не вызывают большого интереса даже у самых прогрессивных мыслителей; в то время главной заботой была другая: оказать содействие инициативам новых предпринимателей.

605

Как просветители распространяли «свет»

Народные массы остались чужды просветительскому движению, в то время как больших успехов просветители добились в деле распространения новых идей в кругах интеллектуалов и среди передовой буржуазии Европы, заинтересовав с культурной и политической точек зрения совершенно различные нации. Популяризаторские способности просветителей вызывают восхищение. Они не создавали крупных теоретических систем, однако все их считали естественными наставниками крепнущего среднего сословия. Понятно, что они поставили целью популяризацию собственных мнений, чтобы сделать их эффективными. А средствами, избранными для распространения просветительских идей, были академии, масонские ложи, салоны, «Энциклопедия», письма, очерки.

Академии, зародившиеся в XVI столетии и распространившиеся в XVII, в XVIII в. возросли числом. Просветители, заняв критическую позицию по отношению к академиям, слишком часто поглощенным абстрактно-литературными занятиями, сумели добиться, чтобы в них уделяли больше внимания естественным наукам, физике и математике, изучению аграрных наук и т. п. В Италии группой миланцев под руководством Пьетро Верри была основана в 1762 г. «Академия деи Пуньи». Членами этой академии были молодые люди, решившиеся критиковать культуру и обычаи предков в качестве распространителей «света»; молодые миланцы устраивали столь оживленные дискуссии, что в шутку стали называть свои собрания «Академией кулаков» (по-итальянски *pugno* — кулак). Они начали издавать журнал «Кафе» (между 1764 и 1766 гг.), в котором публиковалось все что угодно: от галилеевской физики до прививок оспы и от астрономических тем до проблем историографии, лингвистики и политики.

Масонские общества были вторым эффективным средством Просвещения. Возникшие в 1717 г. в Лондоне, они стали модными в Европе. Масонами были Гёте и Моцарт, Вольтер и Дидро, Франклин и... Казанова. Первая масонская ложа в Лондоне стремилась к миру и терпимости, необходимым Англии, только что пережившей политические и религиозные потрясения. В романском мире, напротив, масонство было более агрессивным и антиклерикальным; во всяком случае, оно развивалось на основе глубоко просветительских принципов, таких как недогматическая вера в единого Бога (именно

606 Разум в культуре эпохи Просвещения

просветители распространили неприязненное отношение к слову «догма»), воспитание гуманности, дружеской терпимости. Первые «Конституции» масонства, опубликованные Джеймсом Андерсом в 1723 г., гласили: «Масон в силу своего звания обязан подчиняться моральному закону; и если он хорошо разбирается в искусстве, то никогда не будет ни тупым атеистом, ни развратником без религии». К этому добавляется: «В давние времена масоны (средневековые каменщики, относившиеся к гильдии

ремесленников) были обязаны в любой стране исповедовать религию своей родины или народа, какой бы она ни была; но сегодня, не принимая во внимание частных мнений, считается более уместным обязать их следовать той религии, с которой согласятся все: она заключается в том, чтобы быть добрыми, искренними, скромными и честными людьми, каким бы ни было личное кредо каждого». Церковь в 1738 г. осудила масонство, увидев в нем отказ от тех догматических утверждений (понимаемых как истины веры), которые церковники считали определяющими для христианства; но папское осуждение не принесло ощутимых результатов.

Салоны представляли собой еще один путь распространения просветительской культуры. Место встреч литераторов и ученых, высокопоставленных иностранцев, салоны стали гибким средством интеллектуального обмена. Образцы для подражания создал Париж, который в этом столетии стал как бы зеркалом, отражающим в себе весь европейский интеллектуальный мир. Именно салоны позволили женщинам с воодушевлением включиться в культуру столетия, спорить о философии и интересоваться научными открытиями.

Французская «Энциклопедия» (которую мы подробнее рассмотрим позднее), объединившая в 17 томах всю просветительскую ученость, имела шумный издательский успех. Прибыль издателей составила 500 %. Вольтер отметил, что это невиданный прежде ни в едином другом виде коммерческой деятельности доход. Так «Энциклопедия» стала еще одним мощнейшим средством популяризации идей Просвещения.

Европа второй половины XVIII в. смогла насладиться долгим периодом мира, интенсивная переписка превратила просветителей в почти наднациональный класс, активно общающийся через границы. В письмах чаще всего сообщали о впечатлениях и знаниях, полученных во время путешествий (в XVIII столетии люди путешествовали намного больше, чем в XVII), и передавали инфор-

Просвещение и Неоклассицизм 607

мацию научного характера (это принесло заметную пользу естественным наукам и, в большей степени, историографии).

Орудием просветительской популяризации стали очерки. Вольтер так выразил отношение к написанным нудным высокопарным языком сочинениям, со множеством трескучих фраз: «Они скучны и вызывают только досаду». Просветители предпочитали жанр очерка или эссе, т. е. сочинение краткое, красочное, по возможности живое и остроумное, желательное полемичное. Очерк легко превращался в ироничный и насмешливый памфлет. Французы были великими мастерами жанра эссе. В Италии пользовалось потрясающим успехом эссе «О преступлениях и наказаниях» (*Dei delitti e delle pene*), принадлежавшее перу известного теоретика права Чезаре Беккариа.

Периодические издания, уже существовавшие в XVII столетии, в XVIII стали более многочисленными и оперативными, показав себя мощным средством распространения той или иной идеологии. «В 1782 г. в Лондоне публиковались восемнадцать ежедневных газет; десятью годами позже там выходили уже сорок две», — отмечает с изумлением историк Андерсон. Тем не менее, несмотря на большие возможности популяризации своих идей, «Просвещение было скорее интеллектуальным подходом или духовной позицией, чем научно-философским направлением. Немногие принимали участие в интеллектуальных дискуссиях в Лондоне и в Париже, и еще меньше было тех, кто соглашался со всеми выводами наиболее революционно настроенных мыслителей. Но, невзирая на индивидуальные противоречия и местные особенности движения, новые духовные ценности медленно распространялись по Европе» (Н. Хэмпсон).

Просвещение и Неоклассицизм

Просвещение оказало влияние и на неоклассическое искусство, прежде всего на архитектуру. Поэтому понимание неоклассицизма зависит от интерпретации Просвещения, и наоборот. Бином: Просвещение—неоклассицизм в Италии получил весьма интересное, опередившее свою эпоху, выражение в так называемой теории функциональной архитектуры. Уже в 1756 г. о ней пишет Ф. Альгаротти в «Очерке об архитектуре»: «...ученый и опытный человек (намек на францисканца Карло Франческо Лодоли) из любви к архитектуре взялся в наши дни за дело, подобное тому, какое уже брал на

608 Разум в культуре эпохи Просвещения

себя Сократ из любви к философии... высказав требование, чтобы ничто, без всякого исключения, не воздвигалось (из архитектурных проектов), если оно не соответствует своему предназначению, т. е. функции, а все то, что так или иначе отдалается от этого принципа, должно называться своим настоящим именем — излишеством». Значит, согласно мнению Лодоли и Альгаротти, архитектура должна быть функциональной, т. е. рационально соответствовать той цели, для которой предназначена. Альгаротти также пишет, что Лодоли был тверд в своем мнении: «Хорошая архитектура должна формировать среду, украшать и показывать, для чего она создана, поэтому ее предназначение и воплощение должны гармонично сочетаться». Это означало приговор стилю барокко и рококо; разум старается избегать архитектурных излишеств, стремится привести к согласованности красоту и пользу.

Однако бином Просвещение—неоклассицизм не принес счастливой судьбы неоклассическому искусству, всю свою историю безжалостно терзаемому критикой. Часто неоклассицизм оценивался как холодное и второстепенное по художественным качествам искусство с редкими примерами счастливых исключений. В реальной жизни всякое обесценение Просветительства влекло за собой и обесценение неоклассицизма. Лишь относительно недавно было достигнуто верное понимание неоклассического

искусства благодаря работе Э. Кауфманна «Архитектура в Эпоху Разума» (1955).

Символичен пример неоклассического миланского зодчего Джузеппе Пьермарини (1734—1808). Несомненно, он был самым одаренным архитектором Италии эпохи неоклассицизма. Здание миланского оперного театра «Ла Скала», королевский дворец в Милане, королевская вилла в городе Монца свидетельствуют о его таланте. И все-таки почти на протяжении двухсот лет искусствоведы давали творчеству Пьермарини скандальные противоречивые оценки: то он эпигон Ванвितелли, то подражает Палладио, то якобы все еще не отошел от барокко и т. п. Только недавно теоретики и историки искусства пришли, наконец, к согласию: «Рациональный подход Пьермарини напрямую связан с функциональной организацией архитектурного пространства. Просветительские тенденции Пьермарини нашли выражение в простых и человеческих чертах его зодчества, приятных и одновременно функциональных». Театр «Ла Скала» — яркое подтверждение архитектуры, вдохновленной идеями Просвещения, где нет сложных, тяжелых, полных преувеличенной экспрессии барочных форм, с преобладанием логичной и функциональной

Просвещение и Неоклассицизм 609

прямой линии, портиком, удобным для въезда карет, залом, обладающим великолепной акустикой и т. п. (проект Пьермарини сыграл большую роль в реформе театрального здания и декораций вообще). Одним словом, Пьермарини сумел выразить в архитектурных формах идеи самой значительной итальянской просветительской школы — Беккариа и братьев, Парини и Фризи. Искусство Пьермарини в урбанистических пространствах и архитектурных решениях воплотило и дух реформ императрицы Австрии Марии-Терезии, которая пожелала, по миланскому образцу, сделать рациональными школы и кадастр, финансы, сельское хозяйство и всю бюрократическую систему.

Чувство меры, уравнищенность форм и объемов делает Пьермарини уникальным представителем Просвещения и Неоклассицизма. Обладавший обширными познаниями в разных областях математики и в механике, он наслаждался изобретением инструментов и приспособлений, открывал мастерам-строителям бесценные секреты ремесла. Одним словом, он не отделял искусство от науки и техники. «Вечером, после работы он чувствовал огромное удовольствие, собирая вокруг себя лучших мастеров и расспрашивая о текущей работе каждого, рассказывая о достижениях в различных областях механики и искусства, направляя своими советами определенные работы, которые он им доверял. Он сам... обтачивал на токарном станке самые разные предметы и развлекался их тщательной отделкой... делал механические плуги, монтировал насосы для садовых фонтанов и даже высекал из мрамора небольшие каминные для гостиных». Как пишет известный биограф зодчего Э. Филиппини, похожие сведения мы можем встретить и в биографиях французских архитекторов Леду и Булле, английского зодчего Р. Адама или художника Давида.

Ремесленная серьезность периода Неоклассицизма и Просвещения обобщает «идеалы гражданской и хозяйственной этики, которым следовал век света в ходе своего развития», принципы, с помощью которых мыслители XVIII столетия отстаивали теоретическую легитимность прикладных искусств и разных видов художественной техники.

610 Разум в культуре эпохи Просвещения

Просвещение, истории и традиции

Гиперкритицизм (а часто и нигилизм) по отношению к философским, религиозным и политическим традициям; защита разума, который возносится на уровень надисторического суда над любым историческим событием; представления о человеческой природе, о естественном состоянии и естественных правах — все это обусловило обвинения со стороны романтиков в том, что XVIII в., как ни один другой, был антиисторическим. Отсюда логически следовало, что Просвещение было философией абстрактного разума (природы, закона и т. п.) без истории, иными словами, что в разуме (просветителей) нравственные ценности, философские теории, теологические принципы или юридические нормы лишены исторического измерения. И если представители Романтизма считали просветительскую мысль абстрактной, то Гегель в «Феноменологии Духа» уже характеризует Просвещение как «поверхностное, скучное, абстрактное понятие ни о чем». Для марксизма «Просвещение — это прогрессивное движение за освобождение человека, постольку поскольку буржуазия является революционной силой, но это движение — консервативный и идеологический компромисс, постольку поскольку буржуазия входит в фактический сговор с влиятельными феодальными группировками (как в Германии), или потому, что она не идет дальше достижения собственных, исключительно классовых интересов и привилегий». Абстрактное для представителей Романтизма, поверхностное и неспособное понять истинный смысл истории, по мнению Гегеля, просветительское «царство разума» представляется марксисту Г. Лукачу «царством буржуазии». Всегда очень критично относились к Просвещению традиционалисты, как, например, Бональд и де Мэстр, а в более позднюю эпоху — неоиdealисты. Джованни Джентиле постоянно полемизировал по поводу века революции.

И только в тридцатых годах нашего столетия появились признаки адекватной оценки важнейшего события XVIII в. Наиболее видными представителями новой историографии были Л. Сальваторелли («Политическая мысль Италии с 1700 по 1870 год», 1935), Н. Валери («Пьетро Верри», 1937), Ф. Вентури («Молодость Дидро», 1939). Кассирер «Философия Просвещения». Австрийский историк А. Вандрушка считает, что решительный поворот в переоценке Просвещения произошел в Европе после Второй мировой войны: американские солдаты «в своих вещевых мешках привезли назад в

Пьер Бейль 611

Европу, хотя и в несколько измененном виде, часть европейского духовного наследия, доставшегося им от XVIII в., эпохи разума, в ней они увидели истоки американской цивилизации и истории». Американская революция вдохновлялась, как известно, европейскими просветительскими идеями. Возвращение через Атлантический океан старых просветительских идей воплотилось и в победе над тоталитарными государствами. Новейшая историография XVIII в. и Просвещение освободилась от трактовки его как пред-Романтизма, но тем не менее оценка, данная когда-то романтиками Просвещению как абстрактной философии, лишенной чувства истории и даже «антиисторичной», пока еще существует. Однако, по мнению Кассирера, она не является ни исторически обоснованной, ни могущей иметь серьезную мотивировку: это только «боевой клич и надуманная фраза, используемая представителями Романтизма для борьбы против философии Просвещения». Но все же именно просветительская философия завоевала тот исторический мир, которым так гордился — и вполне справедливо — сам Романтизм. Эту мысль мы встречаем в таких теперь уже знаменитых сочинениях, как «XVIII век и исторический мир» В. Дильтея (1901), «Философия Просвещения» Э. Кассирера (1932), «Начала историзма» Ф. Мейнеке (1936). Например, как пишет Дильтей, именно благодаря Просвещению «стала возможной беспристрастная критика истории, которая не останавливается даже перед самыми священными реликвиями прошлого, и метод сравнения, распространяющийся на все стадии развития человечества».

Просветительская мысль хочет установить связь между «общим» и «частным», «представлением» и «действительностью», «законами» и «фактами», обозначить надежные границы между первыми и вторыми. По мнению Кассирера, в действительности «есть странная ирония в том факте, что Романтизм, обвиняя Просвещение от имени истории, впадает именно в ту же самую ошибку, в которой упрекает своего противника».

Пьер Бейль: задача историка — в выявлении ошибок

Философия XVIII в. рассматривала исторические проблемы как природные. Важным здесь представляется творчество Пьера Вейля (1647—1706). В 1682 г. Бейль публикует «Мысли по поводу ко-

612 Разум в культуре эпохи Просвещения

меть», а в 1697 — «Исторический и критический словарь». Появление в 1681 г. кометы было поводом, который Бейль решил использовать для критики поверья, что кометы являются предвестниками несчастий и «угрожают миру бесчисленными бедами». Бейль заявил, что не может допустить, чтобы «какой-нибудь доктор наук, духовной пищей которого должны быть не домыслы, а исключительно чистые плоды разума и который не обязан упражняться в убеждении народа, мог бы с уважением отнестись к столь необоснованным представлениям и довольствоваться традицией и цитатами из поэтов и историков». Бейль предпринимает фронтальное наступление на мнимый авторитет традиций: «Считать, что мнение, передаваемое из поколения в поколение в течение столетий, никогда не может быть абсолютно ложным — чистейшая иллюзия. Какой бы глубины ни была проверка причин, лежащих в основе определенных мнений, и тех мотивов, которые их увековечивают в целых поколениях, она непременно покажет, что подобное убеждение не имеет никакой опоры в разуме». Бейль критикует не только представление о влиянии комет на дела человеческие, но и не принимает отождествления атеизма с безнравственностью.

Но еще более радикален Бейль в своем «Историческом и критическом словаре», 2038 словарных статей которого представляют собой реестр ошибок. Бейль не боится обвинения в том, что он является *minutissimarum rerum minutissimus scrutator* (ничтожнейший исследователь самых незначительных вещей), и не дает себя обмануть миражом системы. Мы видим главным образом целую коллекцию преступлений и бедствий. Задачей историка в первую очередь является установление исторического факта посредством выявления и постепенного устранения ошибок. «Историческому и критическому словарю» Вейля придает «непреодолимую ценность то обстоятельство, что в нем заложено понятие «факта» во всей его проблематичности и глубине; Бейль больше не рассматривает отдельные факты как камни, из которых историк должен построить здание; его привлекает сам интеллектуальный труд, работа мысли, ведущая к завоеванию этого строительного материала» (Э. Кассирер). В центре внимания Вейля — условия, от которых зависит оценка факта, логика истории: «Для него «факт» уже не есть источник исторического познания, но представляет собой, в определенной степени, цель познания, т. е. является *terminus ad quem* (предел, к которому), а не *terminus a quo* (предел, от которого). Он хочет расчистить путь, который может привести к «фактической истине».

Пьер Бейль 613

<...> До Вейля никто не критиковал традицию с такой скрупулезной точностью, с такой непреклонной строгостью. В поисках и исследовании белых пятен истории, темных, малопонятных моментов, противоречий Бейль неутомим. Здесь и выявляется его действительная гениальность как историка. Она состоит, как ни парадоксально, не в открытии истинного, а в обнаружении ложного» (Э. Кассирер).

Таким образом, Бейль стал основоположником метода исторической акрибии (*acribes* — точный, строгий), т. е. точности изложения. Именно поэтому его заслуги в истории, возможно, не менее значительны, чем заслуги Галилея в познании природы. Вот императив Вейля: «Тот, кто знает законы истории, согласится со мной в вопросе, касающемся непредвзятости: историограф, верный своей задаче,

должен избавиться от духа лести и злословия. Он должен, насколько это возможно, поставить себя на место историка, которого не волнуют никакие страсти. Не обращая внимания на посторонние вещи, он должен быть предан только интересам истины и из любви к ней пожертвовать своими чувствами, если это необходимо, — благодарностью за услугу или обидой за нанесенный ему ущерб, и даже любовью к Родине. Он должен забыть, из какой он страны, что воспитывался в данной вере, что надо быть благодарным за то или за это, что те или иные люди являются его родителями либо друзьями. Историк как таковой — одинок как перст, у него нет ни отца, ни матери, ни потомства. И если его спросят, откуда он родом, историк должен отвечать: «Я не француз, не англичанин, не немец, не испанец; я — космополит. Я на службе не у императора, не у короля Франции, а исключительно у истины; она моя единственная королева, которой я дал клятву повиноваться». Бейль, по утверждению Кассирера, становится духовным вождем Просвещения. Мы не должны забывать, что в период между публикациями первой и второй работ Вейля в 1688 г. появилось сочинение Шарля Перро «Параллели между древними и новыми в вопросах искусства и наук», в котором античные авторы уже не представляются «гигантами», на плечах которых сидят «карлики», т. е. современные писатели; подлинная античность находится рядом с современными авторами, сумевшими накопить знания и опыт. Вольтер назовет его «бессмертный Бейль — украшение и слава человеческого рода»; позже, когда исторические факты начнут втискивать в несуразные теоретические схемы, с тем чтобы увидеть в них некий смысл, историческая акрибия и анализ отдельных событий останутся настолько важными моментами, что не обращать на них внимания будет невозможно.

614 Разум в культуре эпохи Просвещения

Мы убедимся в этом, когда поговорим об отношении к истории (к идеям, обычаям, к цивилизации вообще) Вольтера или Монтескье. Об этом свидетельствуют труды английского историка Эдварда Гиббона (1737—1794), автора «Истории упадка и разрушения Римской Империи» (1776—1787) и шотландского историка Уильяма Робертсона (1721—1793), написавшего «Историю Шотландии» (1759), «Историю царствования Карла V» (1769) и одну из «Историй Америки» (1777).

615

Часть 9. РАЗВИТИЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО РАЗУМА ВО ФРАНЦИИ, АНГЛИИ, ГЕРМАНИИ И ИТАЛИИ

Я считаю, невозможным, чтобы общество обогащалось и в течение значительного времени сохранялось в таком процветающем состоянии, если бы не было людских пороков.

Бернард да Мандевиль

616

Глава 19. ПРОСВЕЩЕНИЕ ВО ФРАНЦИИ

Энциклопедия

Крупнейшим памятником французской просветительской философии и культуры стала «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел» (*Encyclopedic, ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers*) — плод коллективного труда многих выдающихся людей эпохи. Идея создать энциклопедию возникла у парижского книгоиздателя Ле Бретона, который намеревался осуществить перевод на французский язык и публикацию весьма известной в те годы энциклопедии Эфраима Чемберса, изданной в Англии в 1728 г. в двух томах под названием «Циклопедия, или Всеобщий словарь искусств и наук» (*Cyclopaedia, or an Universal dictionary of arts and sciences*), в которой почти полностью игнорируются гуманитарные науки. Однако в связи с разного рода сложностями мероприятие не состоялось; именно тогда Дени Дидро изменил план работы и вместе с Жаном Д'Аламбером наметил на много более масштабные и честолюбивые цели.

В ноябре 1750 г. был распространён «проспект» «Энциклопедии» и началась подписка; с самого начала подписчиков оказалось очень много. Первый том вышел из печати в конце июня 1751 г. Реакция на него была незамедлительной. Особенным упорством и ожесточением отличались нападки иезуита отца Бертье: начиная с октября он опубликовал огромное количество статей в *Journal de Trevoux*, в которых старался дискредитировать работу философов. Бертье педантично проанализировал как программную статью издания — «Предварительное рассуждение» (*Discours preliminaire*), написанную Д'Аламбером, так и значительное число словарных статей первого тома. Понимая огромную значимость «Энциклопедии» и ее потенциальную способность расшатать традиции, он обвинял авторов в плагиате, при этом ясно давал понять, что истинной целью его усилий являлась защита религии и ее основных установлений. В качестве особенно опасных он выделял статьи «Политическая власть» (*Autorite politique*) и *Aius Locutus*, в которых выдвигались требова-

Энциклопедия 617

ния свободы слова, с выпадами против религии и политической власти. Интересно отметить, что яansenисты состязались с иезуитами в изощренности нападков на энциклопедистов. В 1752 г. выходит второй том «Энциклопедии». Ф. Буайе, епископ Мирепуа и воспитатель дофина, потребовал вмешательства короля, и 7 января 1752 г. был обнародован указ о запрете двух первых томов.

Однако с помощью высокопоставленных покровителей эти трудности были преодолены; в 1753 г. выходит в свет третий том; затем, по одному в год, вышли остальные, в 1757 г. опубликован седьмой. После покушения в 1757 г. на короля меры надзора за оппозиционной печатью ужесточились и нападки на «Энциклопедию» усилились; хорошо организованная реакцией кампания преследований и угроз вынудила Д'Аламбера остановить издание. Настойчивые уговоры Дидро и Вольтера отказаться от этого решения не смогли переубедить Д'Аламбера. Таким образом, в то время как Дидро остался единственным руководителем и принял на себя ответственность за огромный объем работы по подготовке издания, «Энциклопедия» переживала самый серьезный кризис за всю свою историю. И не только потому, что с уходом Д'Аламбера не стало и других ценных сотрудников, но главным образом в связи с тем фактом, что после публикации книги Гельвеция «О духе» парламент издал декрет (6 февраля 1759 г.), осуждавший как книгу Гельвеция, так и «Энциклопедию». Тем не менее издание не было закрыто, и благодаря посредничеству директора Книжной палаты Мальзерб, всегда благосклонно относившегося к философам, было позволено печатать «гравюры» (иллюстрации к тексту: их публикация также вызвала оживленные споры вокруг обвинения в том, что значительная часть иллюстраций, относящихся к искусствам и ремеслам, якобы скопирована); между тем издание остальных томов было отложено. И все же в 1772 г. был отпечатан последний из оставшихся девяти томов текста. Итак, основное издание состоит из 17 томов текста и 11 томов «гравюр» (иллюстраций к тексту).

По своему влиянию на самые прогрессивные силы Франции того времени, благодаря раскрытию сущности человеческих знаний, детальному описанию отдельных наук и видов искусств и выявлению существующей между ними связи, «Энциклопедия» представляет собой важнейшее явление культуры,

политики и общественной жизни. Она была мощнейшим средством распространения обновленной культуры, которая решительно порвала с отжившими идеалами начетнического и витийствующего знания и радушно открыла двери

618 Развитие просветительского разума

для истории, специальных и научно-технических знаний. Среди самых известных сотрудников «Энциклопедии», кроме Дидро и Д'Аламбера, — Вольтер, Гельвеций, Гольбах, Кондильяк, Руссо, Гримм, Монтескье, естествоиспытатель Ж. Бюффон, экономисты Ф. Кенэй, А. Тюрго и др. Фактическим секретарем, весьма преданным делу издания, был Л. де Жокур, автор многих статей. Следует отметить, что сотрудничество Монтескье сводится к статье «Опыт о вкусе в произведениях природы и искусства»; Тюрго написал статьи «Этимология» и «Бытие» (в последней, подражая Локку, он говорит о существовании «Я», внешнего мира и Бога); творческий вклад Руссо относится главным образом к вопросам музыки. Это лишний раз доказывает, что «Энциклопедия» — не только шумное сражение против религии и традиций, как принято считать; в ней достаточно много статей, способных удовлетворить самые набожные души и оправдать в их глазах коллектив авторов (Н. Абаньяно).

В некоторых важных статьях по политическим и экономическим вопросам заметна умеренно реформаторская направленность. Это касается и статей по теологии, доверенным таким известным религиозным деятелям, как Молле, де Прад, Морелли: они сумели примирить новые идеи с самой щепетильной ортодоксальностью. Напротив, статьи, посвященные вопросам философии, вызывали бурные споры и разногласия; особенно это относится к статьям, написанным самим Дидро в духе воинствующего атеизма. В статьях, относящихся к вопросам истории и исторических исследований, большое внимание уделено принципам критического отношения к историческим фактам. Заметным явлением стали статьи по вопросам математики, математической физики и механики под редакцией Д'Аламбера. Наряду с философами, учеными и публицистами в «Энциклопедии» принимали участие виднейшие французские инженеры, моряки, специалисты военного дела, врачи. Среди энциклопедистов были люди различных политических взглядов: наряду со сторонниками «просвещенного абсолютизма» находились республиканцы и сторонники буржуазной демократии. Не были одинаковы и философские воззрения: одни, как, например, Вольтер и Руссо, стояли на позиции деизма, другие, как, например, Дидро, Гельвеций и Гольбах, были материалистами и атеистами. Но всех объединяли отрицательное отношение к феодальному строю, защита прав третьего сословия во главе с буржуазией, ненависть к средневековой схоластике и католической церкви.

Энциклопедия 6 1 9

Энциклопедисты противопоставляли естественное право традиционному и Божественному, опытный анализ природы и человека — слепой вере. Огромное значение они придавали вопросам образования и воспитания. Они не ограничивали свою критику только областью религии; они критиковали каждую научную традицию, каждое политическое учреждение своего времени, доказывая всеобщую применимость своей теории.

Но самой оригинальной особенностью «Энциклопедии» стало повышенное внимание к технике, ремеслам, применению научных открытий и изобретений в промышленности. Дидро привлек к участию в «Энциклопедии» искусных ремесленников и с их слов писал соответствующие статьи по «механическим искусствам»: это стало одной из главных черт развивающейся научной революции. Посещая мастерские, Дидро заполнил тома превосходными изображениями различных приборов и рабочих процессов, что сделало их важным наглядным пособием по истории техники. «Мы обратились к самым умелым ремесленникам Парижа и королевства. Мы ходили к ним в мастерские, расспрашивали, записывая под диктовку, выясняли их мнение, старались подыскать слова и термины, соответствующие их ремеслам, делали чертежи и рисунки; некоторые передавали нам в письменном виде свои описания, и нам приходилось (почти неизбежная предосторожность) в многократных длительных беседах уточнять у одних то, что другие объясняли путано, недостаточно ясно, иногда неверно». Кроме того, Дидро хотел обзавестись некоторыми механизмами и выполнять на них определенные виды работы. Время от времени он даже сам конструировал простые механизмы и выполнял самые разные виды работы, чтобы научить других делать их хорошо. По его собственному признанию, он обнаружил, что совершенно не мог описать в «Энциклопедии» определенные операции и рабочие процессы, если прежде не приводил в действие механизм собственными руками и не видел процесс своими глазами. Он признавался также, что раньше пребывал в неведении относительно большей части предметов, служащих нам в повседневной жизни, а теперь осознал постыдность такого невежества; он признавался в незнании названий множества инструментов, приспособлений, шестерен: если раньше он питал иллюзии по поводу своего богатого лексикона, то теперь вынужден перенимать у ремесленников огромное количество терминов.

В «Энциклопедии» подробно описан образец технического автоматизма, каким была (для той эпохи) машина для производства чулок,

620 Развитие просветительского разума

но сам Дидро настоящей техникой считал те слабо механизированные традиционные работы, где главным оставались руки ремесленника. Поэтому потрясающей важности паровой машине не уделено большого внимания. Во всяком случае, благодаря «Энциклопедии» впервые, отбросив характерную для корпоративных отношений установку не предавать чрезмерной гласности технические детали производства, энциклопедисты действительно представили в понятной для широкой публики форме (как и было намечено программой издания) подробное и тщательное описание искусств и ремесел. Благодаря

энциклопедистам, осведомленность о культурном значении техники фактически стала достоянием общества и приобрела совершенно новый масштаб.

Цели и принципы «Энциклопедии»

Мы рассказали об истории, сотрудниках и вкратце о содержании «Энциклопедии». А теперь рассмотрим философские принципы этого гигантского труда, а также цели, которые преследовали энциклопедисты. Д'Аламбер во «Вступительном рассуждении» пишет: «Энциклопедический порядок наших знаний заключается в том, чтобы собрать эти знания в сжатой, по возможности, форме и выработать философскую точку зрения, достаточно высоко стоящую над этим лабиринтом, таким образом, чтобы суметь различить в их совокупности основные науки и искусства, объять единым взглядом объекты умозрений и операций, которые можно выполнить над этими объектами; определить общие отрасли человеческого знания, их точки соприкосновения и линии раздела, а иногда даже угадать те скрытые пути, которые их соединяют».

В словарной статье «Энциклопедия» мы читаем: «Целью всякой энциклопедии является объединение знаний, разбросанных по лицу земли; изложение их в систематизированном виде для передачи тем, кто придет в мир после нас, для того чтобы труды прошедших веков не оказались бесполезными для веков грядущих, для того чтобы наши внуки, став более образованными, смогли стать и более добродетельными и счастливыми и, наконец, для того чтобы мы не исчезли из рода человеческого, не оставив о себе памяти. <...> Мы отдаем себе отчет в том, что издание «Энциклопедии» могло быть предпринято только в век философии, и этот век наступил». Если основная цель энциклопедистов именно такова, то вдохновивший их принцип — это необходимость придерживаться фактов. Во «Всту-

Энциклопедия 621

пительном рассуждении» изложена суть принципа: «Нет ничего более бесспорного, чем существование наших ощущений; чтобы проверить, являются ли они основой познания, достаточно доказать, что они могут ею быть. Действительно, в добротной философии всякое заключение, исходящее из фактов или общепринятых истин, предпочтительнее, чем рассуждения, основанные на чистых допущениях, даже если они гениальны».

Именно на основе этого принципа энциклопедисты пересмотрели значимость механических искусств и пришли к заключению, что «если общество справедливо уважает великих гениев, которые его просвещают, открывая ему истину, то оно не должно принижать и руки, которые его обслуживают. Человеческому роду настолько же полезно открытие компаса, насколько физике — объяснение свойств магнитной стрелки». Одинадцать томов гравюр, иллюстрирующих искусства и ремесла, представляют собой, кроме прочего, еще и дань уважения терпению, сметливости и изобретательности ремесленников. Энциклопедисты заметили, что общественное мнение всегда было более склонным восхищаться великими деятелями свободных искусств и гуманитарных наук, но пришло время воздвигать памятники изобретателям полезных механизмов, открывателям компаса, конструкторам часов и т. д. Презрительное отношение к ручному труду связано с представлением о том, что им обычно вынуждает заниматься необходимость заработать на кусок хлеба; однако величайшая польза, которую приносят механические искусства, должна стать хорошим поводом для того, чтобы ученые уделяли им больше внимания, а общество оказывало больше уважения.

В статье «Искусства» Дидро пишет, что различие и отделение свободных искусств от механических усилило злополучный предрассудок, согласно которому «заниматься материальными осязаемыми предметами» — значит «умалить достоинства человеческого духа». Дидро добавляет, что этот предрассудок «заполнил города горделивыми резонерами и бесполезными мечтателями, а сельскую местность — невежественными тиранами, праздными и пренебрежительными». Интересно отметить, что энциклопедисты считали себя в долгу перед титанами Возрождения и в области искусства: «Было бы несправедливым с нашей стороны, раз уж мы затронули вышеуказанные особенности, не признать нашего долга перед Италией, подарившей нам науки, которые позднее дали такие обильные плоды во всей Европе. Изящными искусствами и хоро-

622 Развитие просветительского разума

шим вкусом, бесчисленными образцами несравненного совершенства мы обязаны главным образом Италии».

Господствовавшая среди энциклопедистов концепция науки была направлена против «системы врожденных идей, которая все еще сохраняла некоторых приверженцев». Новое понятие знания нашло свое основание в области ощущений. Как пишет Д'Аламбер, «первая вещь, открываемая нашими ощущениями, — это наше бытие; вот почему первые отраженные сознанием идеи относятся к нам самим, т. е. отражают мыслящее начало, составляющее нашу природу и неотличимое от нас; второе знание, которым мы обязаны ощущениям, — это бытие внешних предметов, в том числе и нашего тела среди них». Следуя теории Ф. Бэкона о делении человеческих способностей на память, разум и воображение, а также концепции Дж. Локка об опытном происхождении человеческих знаний, о связи теории и практики, дающей плодотворные для человечества результаты, Д'Аламбер различает «три разных способа воздействия души на объекты наших мыслей», относящихся, соответственно, к памяти, к разуму и к воображению. «Эти три способности образуют три общих отличия нашей системы, три общих объекта человеческого познания: к памяти относится история, философия является плодом разума, а изящные искусства возникают из воображения», — пишет Д'Аламбер. Следовательно, воображение

порождает искусства, разум дает начало наукам, а память — истории, которая соединяет нас с прошлыми столетиями, показывая картину пороков и добродетелей, знаний и ошибок, а сведения о нас она передает будущим столетиям. По мнению Д'Аламбера, лучшие плоды деятельности разума мы находим в результатах научной работы, поэтому метафизическим мечтам философов нет места в комплексе реальных знаний, завоеванных человеческим духом.

Д'Аламбер и философия как «наука о фактах»

«Философский век» и «век эксперимента и анализа»

Жан Батист Лерон Д'Аламбер родился в Париже в 1717 г., он был незаконнорожденным ребенком цирюльника и аристократки; его подкинули на порог церкви Сен-Жан-Лерон. Имя этого святого дали

Д'Аламбер 623

мальчику при крещении. Воспитывала его простолюдинка, но благодаря отцовской пенсии юноша смог получить образование. Вначале он заинтересовался правом и медициной, однако позднее увлекся математикой и посвятил себя только ее изучению. Очень молодым был принят в Парижскую академию наук (1741), а в 1743 г. опубликовал «Трактат о динамике», в котором впервые сформулировал общие правила составления дифференциальных уравнений движения любых материальных систем, сведя задачи динамики к статике (принцип Д'Аламбера); годом позже он применил этот принцип в трактатах «Рассуждения об общей причине ветров» и «Равновесие и движение жидкостей» для обоснования гидродинамики: он доказывал существование наряду с океанскими также и воздушных приливов. В 1746 г. после публикации «Исследований колебаний струны» Д'Аламбер стал действительным членом Берлинской академии наук. В математике Д'Аламбер также исследовал правило параллелограмма сил, определил оси вращения твердого тела; астрономия ему обязана обоснованием теории возмущения планет и теории предварения равнодействий и нутации. С 1764 г. Д'Аламбер становится членом Петербургской и ряда других академий наук.

С 1751 г. он сотрудничает в издании «Энциклопедии», которая поглощала все его силы и время в течение нескольких лет, однако в 1758 г., не выдержав преследований реакционеров, он отошел и от работы в «Энциклопедии» и от Дидро; через некоторое время Д'Аламбер порвал отношения и с Руссо.

Из философских работ Д'Аламбера наиболее важны вступительная статья к «Энциклопедии» и «Элементы философии» (1759), в которых он превозносит «философское столетие» и в общих чертах излагает собственную теорию прогресса. Из других сочинений Д'Аламбера следует отметить «Размышления о поэзии» (1761) и «Историю уничтожения ордена иезуитов» (1765), а также более раннюю публикацию — «Размышления о различных важных аспектах мировой системы» (1754). По требованию прусского короля Фридриха II Д'Аламбер написал «Пояснения» к «Элементам философии», которые опубликованы в 1767 г. В 1772 г. Д'Аламбер назначен постоянным Ученым секретарем Французской академии наук. Он умер в Париже в 1783 году.

В предыдущем разделе мы уже рассказали о некоторых идеях Д'Аламбера. Здесь важно еще раз подтвердить, что мировоззрение Д'Аламбера выражено в его теоретико-познавательных взглядах:

624

Д'Аламбер



разум должен принимать во внимание факты. Следуя Локку, он склонялся к сенсуализму, но при этом считал, что в великой мировой загадке мы лишь «угадываем некоторые слоги», точный смысл которых нам пока неизвестен. В «Предварительном рассуждении» к «Энциклопедии» он пишет: «Физика ограничивается только наблюдениями и вычислениями; медицина — историей человеческого организма, его болезнями и их лечением; естественная история занимается подробным описанием растений, животных и минералов; химия — исследованием состава и опытным разложением на состав-

Д'Аламбер 625

ные части разных веществ; одним словом, все науки, насколько возможно, содержат факты и не принимают какой-либо точки зрения без веских доказательств». «В действительности все наши познания можно разделить на прямые и отраженные. Прямыми являются такие, которые мы получаем непосредственно, без вмешательства нашей воли. <...> Отраженные познания приобретает наш дух путем воздействия на прямые, различным образом соединяя и комбинируя их. Все прямые знания мы получаем от органов чувств; из этого можно сделать вывод, что всеми идеями мы обязаны ощущениям». Далее Д'Аламбер отмечает, что существование ощущений — неопровержимая истина. Также «истиной опыта» является тот факт, что идеи — это начало нашего познания, а ощущения, в свою очередь, дают им начало». Истинные начала всякой науки именно «в простых и общеизвестных фактах», засвидетельствованных ощущениями, «в фактах, не допускающих иного, и которые нельзя ни объяснить, ни опровергнуть». В «Элементах философии» Д'Аламбер утверждает, что эти факты «в физике представляют собой явления, ежедневно наблюдаемые нами; в геометрии — ощущаемые свойства протяженности; в механике — непроницаемость тел, являющуюся источником их взаимодействия; в метафизике — это результат наших ощущений; в морали — элементарные действия, общие для всех людей. Философия не должна ограничиваться общими свойствами бытия и природы, бесполезными вопросами об абстрактных понятиях; либо она — наука о фактах, либо — химера».

Следовательно, философия должна опираться на факты. Даже стараясь понравиться, философия не может и не должна забывать о своей главной цели — учить; «именно по этой причине системный искус, скорее прельщающий воображение, чем просвещающий разум, сегодня полностью изгнан из солидных работ. Аббат де Кондильяк, один из наших лучших философов, нанес последний удар. Дух гипотез и допущений мог быть полезным, даже необходимым для возрождения философии в то время, когда речь шла не столько о правильном методе мышления, сколько о том, чтобы научиться мыслить самостоятельно. Однако времена изменились, и сегодня пристрастие к системе покажется безнадежно отставшим от жизни. Те преимущества, которые оно могло бы дать в нынешнее время, слишком скудны и убоги, чтобы компенсировать вызываемые ими затруднения». Д'Аламбер пронизательно отметил, что философский дух, «столь модный сегодня», «склонный к познанию опытным путем и к анализу», прорывается повсюду и «даже в область чувств

626 Развитие просветительского разума

стремится ввести назидательные сухие дискуссии». Конечно, нельзя отрицать, продолжает Д'Аламбер, что это вредит развитию художественной литературы, ибо страсти и хороший вкус тоже обладают своей логикой, но она зависит от принципов, совершенно отличных от принципов обычной логики. Тем не менее, по Д'Аламберу, «следует... допустить, что подобный дух обсуждения способствовал освобождению нашей литературы от слепого преклонения перед античными авторами и научил нас ценить в них лишь те красоты, которыми мы восхищаемся и у современных писателей».

Итак: век философии является веком критики и анализа, а философия — наукой фактов, поэтому она не должна растрчивать себя в бесполезных смутных предположениях в духе старой метафизики, где вместо углубленного исследования природы и человека мы встречаем тысячи пустых вопросов об абстрактно-метафизических сущностях. Не следует также пугать философию со схоластикой, образовавшей всю псевдонауку темных веков. Новая истинная философия — это наука Бэкона, Локка и Ньютона, хотя нельзя забывать и определенных заслуг Декарта и Лейбница. Во всяком случае, утверждает Д'Аламбер, кажется, что «философия, ставшая господствующей страстью нашей эпохи, хочет вернуть потерянное время с помощью успеха в нашем обществе и отомстить за то презрение, с которым к ней относились наши отцы».

Деизм и естественная мораль

Свой скептицизм Д'Аламбер распространял и на религию: он сомневался в существовании Бога, но не стал на позиции атеизма. Иногда кажется, что он в некоторой степени признает значение откровения, которое — как Д'Аламбер пишет во вступительной статье к «Энциклопедии» — «могло иметь целью собрать воедино естественное знание обо всем, что нам необходимо знать: остальное для нас закрыто и, похоже, навсегда. Некоторые истины, в которые мы должны верить, немногие практические предписания — к этому сводится естественная религия». Несмотря на это, Д'Аламбер — явный деист. Бог создает порядок во вселенной, и мы разумом понимаем, что Он существует, на основании установленных Им неизменных законов, управляющих природой. Бог — Творец и Первопричина вселенной, по мнению Д'Аламбера, не вмешивается в повседневный естественный ход событий и человеческие поступки. Одним словом, религия не связана с моралью и не служит ей осно-

Д'Аламбер 627

вой; нравственность есть и будет естественным, т. е. рациональным качеством: «То, что главным и единственным образом относится к разуму, здравому смыслу и поэтому одинаково у всех народов, так это наши обязанности по отношению к нам подобным. <...> Нравственность — необходимое следствие образования общества, поскольку имеет целью то, что мы должны другим людям», — пишет Д'Аламбер в «Элементах философии». «Религия, слабая на ранних этапах формирования человеческого общества, была предназначена для сплочения людей, можно сказать, что главным образом она ориентирована на человека «как такового». В самом деле, принцип и основа единения [между людьми] — это сообщение идей, неизбежно требующее изобретения знаков: таким образом происходило формирование человеческого общества (в разных местах и в разные эпохи), складывающегося вместе с языком». Однако идеи, как мы уже знаем, связаны с ощущениями. «Поэтому очевидно, что чисто рассудочные понятия о добродетели и пороке, о принципе и необходимости законов, о существовании Бога и нашим по отношению к нему обязанностям, — одним словом, истины, в которых мы испытываем самую непосредственную необходимость, являются результатом первых рефлексий, вызванных нашими ощущениями».

Из всего вышесказанного становился очевидным доверие, которое Д'Аламбер питал к разуму, разуму, контролируемому опытом. И, в отличие от материалистов, он считал, что существуют неизменные, не зависящие от общественной среды нравственные принципы, присущие человеку. Тем не менее, по его мнению, существуют также вопросы первостепенной важности, перед которыми наш разум бессилён и решение которых «находится за пределами наших способностей». Так, например, каким образом ощущения производят представления? Какова природа души? «В чем состоит единство тела с душой и их взаимовлияние? Привычки присущи телу и душе или только душе? В чем заключается неодинаковость духовного мира людей? Имеет ли это отношение к душе или же зависит единственно от воспитания, телесных склонностей, обстоятельств общественной жизни? Как разные факторы влияют так многообразно на души, которые, в противном случае, все были бы одинаковыми; почему простые субстанции неодинаковы по своей природе? Почему животные, обладающие органами, похожими на наши, схожими ощущениями (а часто и более яркими) неизменно остаются на уровне простого чувственного бытия, не умея выводить из чувственного опыта, как это делаем мы, целый ряд отраженных абстрактных

628 Развитие просветительского разума

представлений, метафизических понятий, языков, законов, наук и искусств? И наконец, куда может повести животных мышление и почему оно не может повести их дальше? Врожденные идеи — это химера, отвергнутая опытом, но способ, которым мы получаем ощущения и идеи, несмотря на то что он основан на том же самом опыте, не становится от этого более понятным». И все-таки перед этими вопросами и пресловутыми доводами «высший разум поставил перед нашим слабым зрением завесу, через которую мы напрасно пытаемся прорваться. Такова печальная участь нашей любознательности и самолюбия, но это — судьба человечества. Мы должны прежде всего сделать вывод, что системы,

вернее, мечты философов, связанные с большей частью метафизических вопросов, при обобщении реальных завоеваний человеческого духа оказываются не у дел».

Дени Дидро: от деизма к материализму

Деизм против атеизма и позитивной религии

Дени Дидро родился 5 октября 1713 г. в городе Лангре, в семье зажиточного ремесленника. После нескольких лет обучения в местном иезуитском колледже в 1728 г. он переехал в Париж, где, распрощавшись с мыслями о церковной карьере, окончил колледж Д'Аркур в Сорбонне, получив звание магистра искусств (1732).

В Париже он завязал дружеские отношения с кругом философов, познакомился с Д'Аламбером, Руссо и Кондильяком. Чтобы заработать на жизнь, он занимался переводами; Дидро перевел «Историю Греции Станиана, «Словарь всеобщей медицины, хирургии и химии» Джемса и «Опыт о достоинстве и добродетели» Шефтсбери. Под влиянием последнего Дидро написал и в 1746 г. опубликовал «Философские мысли». В том же году он начал работу по подготовке «Энциклопедии». В 1748 г. было опубликовано «Письмо о слепых в назидание зрячим», а в 1753 — знаменитое сочинение «Мысли об объяснении природы». С 1759 г. он начал посещать кружок Гольбаха, где встречался с Гриммом, Сен-Ламбером, Рейналем и итальянцем Галиани. В период с 1769 по 1770 г. вышли из печати «Разговор Д'Аламбера с Дидро», «Сон Д'Аламбера» и «Философ-

Дени Дидро 629

ские принципы относительно материи и движения». В 1773 г. издана работа «Опровержение Гельвеция». В 1773 г. Дидро по приглашению Екатерины II посетил Россию; работал в Петербурге над проектами реформ. Он с гордостью носил звание почетного члена Петербургской академии наук и Академии художеств. Через год он переехал в Голландию, где и закончил работу над «Опровержением Гельвеция». «Элементы физиологии» (1774—1780) изданы в 1785 г. В последнее десятилетие своей жизни Дидро принял участие (в качестве соавтора) в написании книги Рейналя «Философская и политическая история о заведениях и коммерции европейцев в обеих Индиях», в которой торговля представлена как основополагающий фактор прогресса и цивилизации.

Итак, в «Философских мыслях» Дидро полемизирует одновременно с атеизмом и с религиозными «суевериями», которые, по его мнению, должны уйти, оставив духовную область естественной религии, основанной на вере в природу. Впоследствии Дидро займет более радикальную позицию, но в «Философских мыслях» (и в другом раннем произведении — «Прогулка скептика, или Аллеи», написанном в 1747 г.), не порвав еще окончательно с идеей Бога, он выступает с позиций деизма, а значит, как против атеизма, так и против позитивной религии и церкви. Дидро пишет: «Не рукою метафизики нанесены атеизму тягчайшие удары. Возвышенные размышления Мальбранша и Декарта не так поколебали материализм, как одно наблюдение Мальпиги. Если эта опасная гипотеза подорвана в наши дни, то заслуга здесь принадлежит экспериментальной физике. Только в произведениях Ньютона, Мушенбрука, Гартсукера и Нивентийта были найдены данные, убедительно доказывающие бытие Всемудрого Существа. Благодаря этим великим людям, мир уже не бог, а машина с колесами, веревками, шкивами, пружинами и гирями.

Тонкости онтологии породили в лучшем случае скептиков; на долю естествознания выпало создать настоящих деистов». Из Приложений к «Философским мыслям» явствует, что Дидро — убежденный деист, как и в борьбе с религиозными суевериями, и особенно с христианскими догмами. Он пишет: «Доказывать Евангелие с помощью чуда — значит доказывать нелепость с помощью противоестественного явления». И далее: «Почему чудеса Иисуса Христа истинны, а чудеса Эскулапа, Аполлония Тианского и Магомета ложны?» «Я без труда поверю одному-единственному честному человеку, который мне объявит, что Его Величество только что одержал полную победу над союзниками; но даже если весь Париж мне покля-

630 Развитие просветительского разума

нется, что недавно воскрес покойник, я этому не поверю. В самом деле, удивительно ли, что некий историк ошибся или даже ошибся целый народ?» Кроме того, Дидро ставит под сомнение не только чудеса, но и Божественное вдохновение как источник Священного Писания: кто устанавливает Божественность Писания? Церковь. Но на чем основаны ее утверждения? На Священном Писании. Дидро комментирует это положение: «Однако я не могу согласиться с непогрешимостью Церкви прежде, чем будет доказана Божественность Писания. Итак, вот я и вернулся вновь к неизбежному скептицизму»

Говоря по существу, римская мифология (с вознесением на Небеса Ромула) и мифология христианская, с точки зрения Дидро, не очень отличаются друг от друга. Он противопоставляет Юлиана Отступника, веротерпимого императора, и авторитарного Григория Великого. Человеческие страсти по-новому оцениваются философом: «Мы без устали воюем со страстями. <...> Однако лишь страсти, и страсти сильные, могут возвысить дух для великих дел. Без страстей не будет больше ничего возвышенного ни в обычаях, ни в делах и творениях; искусства пойдут вспять к неискушенности, а добродетель станет педантичной. Умеренные страсти делают людей серыми. <...> Погасшие страсти заставляют деградировать даже выдающихся людей. <...> Поставить себе целью подавление страстей —

верх безумия. Набожный человек терзается, как сумасшедший, чтобы ничего не желать, не чувствовать, не любить, а если его намерения осуществляются, то он превратится в настоящее чудовище». «Безбожность» книги Дидро не вызывает сомнений, хотя он и провозглашает себя верным сыном римской церкви, считая христианство лучшей из всех позитивных религий, а соответствующее религиозное воспитание — благом. Но Дидро задает вопросы: «Какие тяжкие преступления совершили все эти несчастные? Одни бьют себя в грудь камнями; другие раздирают себе тело железными крючьями; у них у всех в глазах застыли угрызения совести, страдания, боль и смерть. Кто приговорил их к подобным терзаниям?.. Бог, которого они оскорбили... Но кто этот Бог? Это кладезь добра... Разве преисполненный доброты Бог мог бы получать удовольствие, купаясь в слезах несчастных? Разве их ужас не должен был оскорбить Его милосердие? А что могло бы обуздать гнев какого-нибудь тирана?» Ведь в самом деле «[люди] в этом мире жили бы довольно спокойно, если бы действительно были уверены, что им нечего бояться в мире ином: мысль об отсутствии Бога никого никогда не испугала, тогда как,

Дени Дидро 631

наоборот, страшно подумать, что существует такой Бог, какого мне описали». В «Приложении» к «Философским мыслям» Дидро напоминает слова Паскаля: ««Если ваша религия ложна, вы ничем не рискуете, считая ее истинной; если она истинна, вы рискуете всем, считая ее ложной». Какой-нибудь имам мог бы сказать то же, что и Паскаль». 7 июля 1746 г. по постановлению парижского парламента «ядовитая» книга была приговорена к сожжению, как «возмутительная и противная религии и морали... полная ядом самых преступных и нелепых мнений, на какие только способен развращенный человеческий ум... ставит все религии на одну доску и приходит к тому, что не признает ни одной».

Всё есть материя в движении

Если в ранних произведениях Дидро очевидна естественно-теологическая позиция (с сильным влиянием Ньютона), то в последующие годы, начиная с «Письма о слепых», философская позиция Дидро начинает меняться: порвав с идеализмом и религией, он стал материалистом и атеистом. В выдающихся произведениях (как философских, так и художественных), написанных в зрелые годы, — «Мысли об объяснении природы», «Разговор Д'Аламбера с Дидро», «Сон Д'Аламбера», «Философские принципы относительно материи и движения», «Монархия», «Племянник Рамо», «Жак-фаталист» (одновременно с более чем двадцатилетним руководством и активной работой по созданию «Энциклопедии») — Дидро «предстает убежденным материалистом и обличителем религии: «статичной» и «сотворенной» природе последователей Ньютона и Вольтера... он теперь противопоставляет образ физической реальности, находящейся в постоянном движении и развитии, которая в себе самой несет свое начало и где наличие определенного «порядка» не дает повода утверждать, что это вызвано конечными причинами либо бытием некоего высшего Распорядителя» (Паоло Росси).

Деизм у Дидро замещается материалистическим неоспинозизмом, для которого действенным остается постулат: *Deus sive natura sive materia* (Бог или природа или материя). Мир — это материя в движении. В «Письме о слепых» мы читаем: «Что такое этот мир? Склонный к переменам состав... быстрая смена существ, следующих друг за другом, толкающихся и исчезающих, эфемерная симметрия, случайный порядок». «Предположение о каком бы то ни было существе, находящемся вне материальной вселенной, невозможно.

632 Развитие просветительского разума

Гипотезы подобного рода не должны больше выдвигаться, потому что из них нельзя сделать никаких выводов». Так пишет Дидро в работе «Философские принципы относительно материи и движения»; в книге «Мысли об объяснении природы» он утверждает: «Сколько абсурдных предположений, сколько ложных представлений, сколько иллюзорных понятий кроется в гимнах, которые отважились сложить во имя Творца безрассудные защитники конечных причин». Итак, никакого Бога-распорядителя и никакого финализма. Существует только материя в движении: «Я вижу, что все сущее связано с действием и противодействием, одни формы разрушаются и создаются уже в другой форме; я вижу сублимации, разложение, сочетание и соединения всякого рода, т. е. явления, несовместимые с однородностью материи; из этого я заключаю, что материя разнородна, что в природе существует бесконечное множество различных элементов, каждый из которых обладает, в связи с их разнообразием, собственной специфической силой, несотворенной, неизменной, вечной, неразрушимой, и что эти силы развиваются. Из этого происходит движение, иными словами, благодаря общему ферменту. Отсюда происходит также и жизнь. Вы видите яйцо? Это яйцо опрокидывает все теологические школы и все храмы земли. Что же оно собою представляет? До появления в нем зародыша — это бесчувственная масса, как и после появления зародыша, ибо зародыш сам по себе — просто инертная и сырая жидкость. Каким же образом эта масса перейдет к другому устройству, к чувствительности, к жизни? Посредством воздействия тепла. Что производит тепло? Движение». По мнению Дидро, органические формы подвергаются постепенной трансформации. Как явствует из текста, перед нами — образ вселенной, построенный на основе научных данных из разных областей опыта. Мы видим перед собой попытку глобального истолкования материальности мира в духе материалистической метафизики.

Тем не менее при внимательном изучении творческого наследия Дидро заметна попытка с позиций материализма объяснить единство материи и движения, преодолевая свойственный науке той эпохи механицизм. Он ближе других материалистов XVIII в. подошел к идее самодвижения материи и видел в

этом самый убедительный довод против существования Бога. Высказав мысль, что потенциально ощущение является всеобщим свойством материи, Дидро превзошел некоторые положения эволюционного учения.

Дени Дидро 633

Если мы правильно поймем особенности его материализма, то сможем опровергнуть взгляд на Дидро как противоречившего самому себе, поскольку книга «Последовательное опровержение книги Гельвеция «О человеке» вовсе не означает возвращения Дидро к деизму и отказа от материализма, а, скорее, выражает справедливые методологические замечания опытного философа о том, что ни суждения, ни чувства нельзя сводить к простейшей чувственности, так как последняя составляет их условие, а не сущность, не движущую силу. Он не разделял стремления Гельвеция упрощенно сводить понятия, сознание человека к сумме ощущений, выдавая свои гипотезы за абсолютно верные факты. Вот примеры из «Опровержения»: «Он [Гельвеций] говорит: воспитание создает все. Следует говорить: воспитание создает многое... Он говорит: наши страдания и удовольствия всегда чувственные страдания и удовольствия. Следует говорить: довольно часто... Он говорит: образование — это единственный источник духовных различий. Следует говорить: это — один из основных... Он говорит: характер целиком зависит от обстоятельств. Следует говорить: я считаю, что обстоятельства его меняют». Следовательно, по сравнению с Гельвецием Дидро обладает более тонкой методологией. Паоло Росси отмечает, что за несогласием с Гельвецием стояли также глубокие политические расхождения: «Протестуя против положения о том, что люди могут счастливо жить «под неограниченной властью справедливых, гуманных и добродетельных правителей», Дидро не только протестует против лицемерного деспотизма французского двора, но и разоблачает всю двусмысленность идеала и практики просвещенного абсолютизма. Дидро спрашивает: «Что характеризует тирана? Может быть, доброта, коварство?» И отвечает: «Ничего подобного. Два этих понятия вовсе не входят в определение тирана. Это — выход за пределы присвоенной власти, а не ее использование. Два или три царствования справедливой, мягкой, просвещенной, но неограниченной власти могут стать величайшим бедствием для нации: народы будут доведены до полного забвения своих прав, глубокого рабства».

В этом — гуманизм Дидро, философа, верящего в разум («Если я откажусь от разума, здравого смысла, то у меня больше не будет никакого наставника и проводника»), но не в его всемогущество. Поэтому необходимы сомнение и истинный скептицизм: «Это философ, который сомневался во всем, во что верил, и верил тому, что Доказывали как истинное его разум и чувства». Действительно: «То, что никогда не ставилось под сомнение, нельзя считать проверен-

634 Развитие просветительского разума

ным и доказанным. То, что никогда не подвергалось непредубежденному рассмотрению, не было по-настоящему исследовано. Значит, скептицизм — первый шаг к истине».

Кондильяк и гносеология сенсуализма

Жизнь и творчество

В рамках французского Просвещения Кондильяк осуществил самую последовательную попытку развития эмпиризма Локка в подлинно философском смысле. В то время как большинство философов, по примеру Вольтера, довольствовались критикой Декарта и полемикой по самым известным вопросам локковской философской теории, автор «Трактата об ощущениях» пошел дальше своего английского учителя, показав, как из одного ощущения путем видоизменений и разработки рождается вся познавательная психическая жизнь человека. Теория познания, разработанная Кондильяком, в некотором роде является гносеологией Просвещения, где эмпиризм Локка сведен к ясной форме сенсуализма с единственным доминирующим принципом ощущения. И действительно, «Кондильяка вдохновили больше всего два автора: Локк и Ньютон. У Локка он позаимствовал аналитический метод и основные положения его теории познания. Идеей единства духовного мира человека он обязан Ньютону, с помощью закона тяготения связавшему мир физической природы» (Н. Абаньяно).

Этьенн Бонно (ставший впоследствии аббатом де Кондильяком) родился в Гренобле в 1714 г. в обеспеченной семье. После смерти отца мальчика перевезли в Лион, где он учился в иезуитском колледже. Позднее он переехал в Париж, поступил в духовную семинарию, а затем изучал теологию в Сорбонне. Рукоположенный в сан священника в 1740 г., он постепенно отошел от занятий теологией, заинтересовавшись (а позднее отдавшись целиком) философией. Он придавал большую глубину теориям Локка и Ньютона. Увлекался чтением Бэкона, Вольтера и Ламетри; с помощью своей покровительницы, мадам де Тансен, познакомился с наиболее представительными деятелями культуры той эпохи: Дидро, Фонтенелем, Мариво, Д'Аламбером, Руссо.

Кондильяк 635

Первой философской работой Кондильяка была «Диссертация о существовании Бога», которую он послал в Берлинскую академию наук, возглавляемую Мопертюи. В этой работе Кондильяк из вселенского порядка и проявляющегося в нем финализма делает заключение о существовании Бога. Однако первой заметной работой философа стал «Опыт о происхождении человеческих знаний», опубликованный в 1746 г. Вот цель, которой он хотел добиться в данном сочинении: «Наш главный предмет, который мы никогда не должны терять из виду, — это изучение человеческого ума не для того,

чтобы открыть его природу, а для того, чтобы познать его действия, проследить, посредством какого искусства они сочетаются и как мы должны ими управлять, чтобы достичь всего того умственного развития, на которое способны. Нужно доискаться происхождения наших идей, выяснить, как они образуются, следовать за ними до границ, предначертанных им природой, установить этим путем объем и пределы наших знаний и возродить весь человеческий рассудок.

Успешно проводить эти исследования мы можем только путем наблюдения».

В 1749 г. появился «Трактат о системах». В нем, развивая методические установки «Опыта», Кондильяк разоблачает «обман систем», «иллюзию приобретения благодаря системам истинных знаний, в то время как наши мысли вертятся вокруг слов, лишенных определенного смысла». Для Кондильяка только те системы надежны, которые основаны на точно установленных и подтвержденных фактах. Исходя из этого принципа, он критикует ошибки таких философов, как Декарт, Мальбранш, Лейбниц и Спиноза, поставивших в основание своих систем абстрактные, лишенные связи с чувственным опытом и фактической проверкой принципы. Получивший в результате этих двух публикаций звание члена Берлинской академии наук, Кондильяк — после первых операций по удалению катаракты и реагируя на развернувшиеся дискуссии, например, между Беркли и Дидро, по вопросам восприятия, зрения и реальности внешнего мира, — издает в 1754 г. свою наиболее систематическую работу «Трактат об ощущениях», в котором продолжает тематику «Опыта», но в углубленном и расширенном виде, с изящной отточенностью, что принесло Кондильяку литературный и научный успех. Именно в «Трактате» Кондильяк привел знаменитый пример со статуей (о нем поговорим ниже), из-за чего был обвинен в плагиате Дидро и Бюффеном, тогда как теологи (например, отец Лярош и аббат де Линьяк) обвинили его в материализме. Кондильяк

636 Развитие просветительского разума

ответил Бюффону спустя год, т. е. в 1775 г., работой «Трактат о животных», куда включил свою «Диссертацию о существовании Бога», «чтобы показать, как его система ведет к естественной религии, а следовательно, к откровению» (М. Гио).

В 1758 г. Кондильяк переехал в Парму, приступив к обязанностям воспитателя-наставника Фердинанда Бурбона, сына Пармского герцога и внука французского короля Людовика XV. Его пребывание в Парме (продолжавшееся до 1767 г.) оказало значительное влияние на многих итальянских интеллектуалов. Здесь же он написал (хотя издал лишь в 1775 г.) свой знаменитый «Курс занятий», включавший в себя: «Граматику», «Искусство говорить», «Искусство мыслить», «Искусство писать», «Древнюю историю» и «Новую историю». По возвращении в Париж в 1767 г. Кондильяк уже в 1768 г. избран членом Французской академии. В 1772 г., отказавшись стать воспитателем троих детей дофина, он уехал в замок Флю к племяннице и там перечитывал свои сочинения, интересуясь, кроме прочего, вопросами экономики и сельского хозяйства. В 1776 г. он опубликовал работу «О торговле и правительстве, рассмотренных в их взаимном отношении», которая подверглась ожесточенной критике со стороны физиократов. По просьбе графа Потоцкого Кондильяк пишет для польских школ «Логику»; она вышла из печати в 1780 г. — т. е. в год кончины Кондильяка. Уже после смерти философа была издана работа «Язык исчислений» (1798).

Ощущение как основа познания

В «Опыте» Кондильяк утверждает: что душа отлична от тела; что источником познания является опыт; что, следовательно, окказиональной причиной всего происходящего в душе является тело; что ощущение и рефлексия различаются между собой. Последнее различие, почерпнутое у Локка, исчезает в «Трактате об ощущениях», где ощущение рассматривается как «единственное начало, определяющее все познание, а вместе с ним и развитие человеческих способностей». Таким образом, Кондильяк намерен пойти дальше Локка в поисках более прочного основания философского эмпиризма. Кондильяк пишет: «Локк довольствуется признанием того, что душа воспринимает, мыслит, сомневается, верит, размышляет, познает, желает, отражает и что мы убеждены в существовании таких процессов, потому что находим их в себе и они способствуют успешному развитию нашего познания; но он не чувствовал необходимости от-

Кондильяк 637

крыть принцип происхождения всех этих процессов». Локк «не заметил большей части суждений, связанных с ощущениями... он игнорировал необходимость для нас научиться трогать, видеть, слышать и т. п. ... все способности души ему казались врожденными качествами и он даже не предполагал, что они имеют начало в самом ощущении». Кроме того, Локк «различает два источника наших идей — чувства и рефлексия. Было бы точнее допустить только один как потому, что рефлексия по происхождению тождественна самому ощущению, так и потому, что она — не столько источник идей, сколько промежуточное звено, через которое оказывают свое действие чувства». Локк «многое сделал для нашего просвещения», но его мысли необходимо, с одной стороны, откорректировать, а с другой — углубить. Потому что «еще не достаточно... изучить ощущения. Чтобы открыть путь к успеху всего нашего познания и всех способностей, крайне важно различать, чем мы обязаны каждому из органов чувств, а это исследование до сих пор не проводилось». Помимо этого, следует установить и доказать, что «именно из ощущений рождается вся система человека. <...> Рассудок, рефлексия, страсти, все душевные процессы — одним словом, всё является различным образом видоизмененными ощущениями». Именно

на этой истине сосредоточено все содержание «Трактата об ощущениях», «единственной работы, в которой по косточкам разбираются все привычки человека. Посредством изучения чувства в его развитии нам показано, как мы приобретаем привычку пользоваться своими способностями».

Кондиляк так представляет читателям свою концепцию. Когда у нас появляется впечатление, основанное на действии органов чувств, мы имеем дело с истинным ощущением. Однако «если у нас появляется ощущение, в действительности в данный момент не наблюдаемое», то это проявление памяти: «Итак, память — это всего лишь видоизмененное ощущение». С другой стороны, если «сознание особенно настойчиво занимает какое-либо ощущение, сохраняющее всю свою яркость и живость», то тогда ощущение превращается во внимание. Но если внимание фиксируется на некоем ощущении, отмеченном в памяти, то тогда между такими ощущениями может проводиться сопоставление (или сравнение). «Однако нельзя проводить сравнения, не воспринимая в них какого-либо различия либо сходства: воспринимать такие отношения означает судить». Поэтому «действия сравнения и суждения представляют собой само внимание: таким образом ощущение последовательно становится

638 Развитие просветительского разума

вниманием, сравнением, суждением». А рассуждая о разных аспектах наших ощущений, «внимание... является как бы светом, который отражается от одного тела к другому, освещая их обоих, и я называю его рефлексией, т. е. отражением. После того как ощущение становится вниманием, сравнением, суждением, оно отождествляется еще и с самим отражением, т. е. рефлексией».

Итак: в основе нашего познания лежит ощущение. Познание представляет собой лишь видоизмененное ощущение. Но тогда что именно не позволяет душе утонуть в океане безразличных ощущений, каждое из которых равноценно всем остальным? И, наконец, что именно порождает внимание? Кондиляк отвечает: «Это удовольствие или боль, затрагивая нашу способность чувствовать, порождают внимание, от которого возникают память и суждение». Мы сопоставляем наше нынешнее и прошлое состояние, чтобы увидеть, лучше нам или хуже. Мы судим, необходимо ли нам наслаждение или пользование каким-либо благом. Памятью, вниманием, рефлексией и воображением управляют удовольствие и страдание: «Стремление представляет собой не что иное, как действие самих способностей, приписанных интеллекту, которое, будучи направленным на объект беспокойства, вызванного его отсутствием (либо потребностью в нем), направляет на этот объект также и способности тела. <...> Из стремления рождаются страсти, любовь, ненависть, надежда, страх, воля. Все это, еще раз, не что иное, как видоизмененное ощущение». При этом удовольствие и боль являются «единственным принципом развития наших способностей», а «наши знания и наши страсти являются результатом удовольствия или боли, сопровождающих впечатления от чувств. Чем больше над этим будут размышлять, тем сильнее станет убеждение в том, что это — единственный источник наших мыслительных способностей и орудий...»

«Статуя, внутренне устроенная, как мы», и построение человеческих функций

В целях пояснения идеи, что все знания и способности души происходят от ощущений, Кондиляк придумал образ статуи, внутренне устроенной, как мы, и одушевленной, но без идей. Помимо этого, он предполагает, что поверхность статуи должна быть мраморной, чтобы не допустить «применения каких-либо органов чувств», и оставляет за собой «свободу произвольно открывать их [чувства] различным впечатлениям, к которым они восприимчивы». Он начи-

Кондиляк 639

нает с того, что дает статуе чувство обоняния и заставляет ее ощутить запах розы. Очень скоро в статуе вырабатывается внимание: «При появлении первого запаха способность нашей статуи чувствовать полностью обращена на впечатление, производимое на ее орган»; статуя «начинает наслаждаться и страдать, ибо если способность чувствовать полностью обращена на приятный запах, то это — удовольствие; если она полностью обращена на неприятный запах, то это — страдание». Но появляется не только внимание; возникает еще и память, поскольку для статуи «даже когда тело, испускающее запах, перестает воздействовать на ее орган, запах не исчезает бесследно». Затем статуя, почувствовав другие запахи, будет их сравнивать и составлять суждения; она сможет также их воображать.

Вот как при использовании всего одного органа чувств (причем считающегося «среди всех чувств наименее помогающим познанию») статуя «приобретает такое количество навыков». Кондиляк считает, что посредством анализа всего одного чувства он доказал, что «ощущение содержит в себе все способности души»; другими словами, интеллектуальные и волевые процессы (суждение, рефлексия, стремления, страсти и т. п.) являются всего лишь видоизмененными ощущениями. После анализа обоняния Кондиляк развивает аналогичные соображения по поводу слуха, вкуса и зрения и призывает отметить, как с помощью ощущений статуя «увеличивает число способов бытия», как «цепочка ее представлений становится более разнообразной и расширяется» и как растут ее стремления и удовольствия. Тем не менее, несмотря на то что чувства обоняния, вкуса, слуха и зрения укрепили потенциальные возможности статуи, она пока еще не имеет идей о внешней реальности, отличной от воспринимаемых ею ощущений, они приходят к ней с помощью осязания. Кондиляк придает осязанию особое значение. Именно осязанием вызывается чувство взаимодействия частей тела, Кондиляк называет осязание основным чувством. Но позднее, когда статуя протягивает руки и прикасается к

внешним предметам, это ощущение позволяет ей открыть внешний мир, в котором заложена причина наших ощущений. Таким образом Кондильяк разрешает проблему объективности нашего познания. Однако даже после этого еще не все проблемы решены: как быть с существованием в реальности вторичных качеств? Статуя может спросить себя: «Существуют ли реально, вместе с предметами, звуки, вкус, запахи, цвета?» Но все же, по мнению Кондильяка, «у статуи нет необходимости в большей Уверенности: видимости ощущаемых качеств достаточно для того,

640 Развитие просветительского разума

чтобы порождать у нее стремления, просвещать ее в поведении и формировать у нее ощущение счастья либо огорчения, тогда как, с другой стороны, зависимость от предметов, с которыми она вынуждена соотносить свои ощущения, не позволит ей сомневаться в существовании, помимо нее, и других существ. Однако какова природа этих мыслей? Она этого не знает, и мы об этом знаем столько же; все, что нам известно, — это объекты, называемые вещами».

Выражая в наши дни свою точку зрения на теории Кондильяка, Марио дель Пра пишет: «До Кондильяка ни один из философов, ссылавшихся на важность опыта, не достиг понимания его способности дополнять природу и вырабатывать способности души; благодаря новой теории создается не только совокупность знаний, далеко не врожденных, но и образуется совокупность человеческих функций (считавшихся сложившимися с самого начала), формирующихся в зависимости от простого ощущения».

Вредный «жаргон» метафизиков и хорошо составленный язык науки

По мнению Кондильяка, пресловутая теория познания не задевает общего духовного начала человека, жизни и мира. Главное, что внутри статуи есть душа, статуя «внутренне устроена, как мы». Душа существует отдельно от тела. По Кондильяку, можно также доказать, что душа бессмертна и что Бог существует. Кондильяк вступает в борьбу с метафизическими системами. В «Трактате о системах» он различает три вида систем: основанные на принципах, представляющих собой общие, или абстрактные максимы; принимающие в качестве принципов предположения, чтобы придать смысл необъяснимым другим способом фактам; и, наконец, системы, основанные на установленных фактах. На общих абстрактных принципах, не связанных с реальностью, построены метафизические системы Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница и др. Кондильяк подвергает их острой критике в убеждении, что «абстрактные принципы бесполезны и опасны». Беда в том, что «воспитание так настойчиво приучало людей довольствоваться туманными понятиями, что очень немногие способны решиться на полный отказ от применения таких принципов. <...> Так печальные результаты подобного метода часто становятся непоправимыми».

Кондильяк 641

Следовательно, критика метафизических систем сводится к критике неясных абстрактных понятий, носящих личину познания. Кондильяк считал, что «именно философы виновны в таком беспорядке. Чем больше им хотелось говорить обо всем... тем более неточно и неверно они выражались. Остроумные, оригинальные, экстравагантные, непонятные, часто они, будто боясь показаться недостаточно умными, прикрывали туманом свои истинные либо мнимые знания. Поэтому на протяжении многих столетий язык философии больше напоминал жаргон». Распространилась достойная сожаления поговорка, согласно которой нельзя спорить о принципах. Таким образом, когда не следует обсуждать принципы, неясные, непроверенные и не поддающиеся проверке, нет такой ошибки, какую бы нельзя было совершить. И вот как ведет себя тот, кто собирается строить метафизическую систему: «Опираясь на какую-нибудь предвзятой идеей, часто даже не продумав ее, он начинает собирать все слова, которые, по его мнению, имеют хоть какое-то отношение к идее. Например, некто, желающий прослыть метафизиком, обзаводится следующими словами: *бытие, субстанция, сущность, природа, атрибут, свойство, модус, причина, следствие, свобода, вечность и т. п.* Затем, под предлогом того, что мы вольны приписывать слову какие угодно значения, он следует своей прихоти; единственной мерой предосторожности будет выбор самых удобных для поставленной цели определений. Какими бы странными ни оказались подобные определения, в них всегда будут определенные смысловые связи: отсюда можно делать выводы и нагромождать бесконечные рассуждения. <...> В результате он придет к заключению, что определения слов стали определениями вещей, и преисполнится восхищения перед глубиной якобы сделанных им открытий...» Однако речь идет вовсе не об открытиях, а только о плохом языке, лишенном связи с действительностью. Теперь понятно то пристальное внимание, которое Кондильяк уделял знакам, т. е. языку.

Применяя абстрактные метафизические системы, можно только «накапливать бесконечные ошибки, а сознание должно довольствоваться неясными понятиями и бессмысленным набором слов»; тогда как с помощью другой философии — внимательно анализирующей абстрактные понятия, сводящей их к простым ощущениям и заботящейся о корректных механизмах установления отношений между идеями — «обретается более ограниченное количество знаний, но устраняется опасность ошибки, сознание работает правильно и всегда вырабатывает строгие представления». Это — путь науки: «пра-

642 Развитие просветительского разума

вильно направленная наука означает правильно составленный язык». «Анализ научит нас рассуждать лишь тогда, когда, научив нас определять общие и абстрактные понятия, поможет нам правильно

построить наш язык: все искусство рассуждения сводится к умению хорошо говорить». В работе «Язык исчислений» Кондильяк дополняет этот тезис: «Математика — правильно направленная наука, ибо ее язык — алгебра». Концептуальная строгость, корректность аргументации и связь с опытом являются идеалом отнюдь не только метафизики — «амбициозной, желающей проникнуть во все загадки, в природу, в суть бытия, в самые скрытые причины», но и философии, «более скромной, соразмеряющей собственные исследовательские притязания со слабостями человеческого сознания и не пекущейся о недостижимых целях, хотя и берущейся жадно за те проблемы, которые она может постичь».

Традиция и воспитание

Несмотря на критику Локка и постепенно вводившиеся в его идеи поправки, он был вдохновителем Кондильяка в том смысле, что убедил его подчиняться только опыту, практике, а не доверяться бесосновательным метафизическим принципам. Однако французский философ исследовал психическую жизнь с большей строгостью, чем Локк, устранив некоторую «робость» английского философа. Кондильяк подарил европейской культуре органичную теорию «Я», какой не дали ни Декарт, ни Локк. «Из ощущений родилась вся система человека — полная система, все части которой взаимосвязаны и поддерживают друг друга», — писал Кондильяк в заключении к «Трактату об ощущениях». Если бы ощущения ограничивались лишь потребностями пропитания, тогда бы человеческие способности притупились, как в «случае с одним мальчиком лет десяти, жившим среди медведей и найденным в 1694 году в лесах, отделяющих Литву от России. Он не показал никаких признаков рассудка, передвигался на четвереньках, не умел говорить и издавал звуки, ничем не напоминавшие человеческие. Прошло много времени, прежде чем он сумел произнести несколько слов, но и те звучали варварски». Значит, чувства человека следуют воспитывать, передавая ему тот опыт, который человечество приобрело за свой долгий путь; таким образом разум сможет постичь науки и искусства, потому что это — пункт прибытия всей истории человечества. По окончании процесса воспитания человек должен будет вывести то же заключение, что и

Жюльен Офре де Ламетри 643

статуя, о которой говорится в «Трактате об ощущениях»: «Теперь я предпринимаю меры, которые считаю необходимыми для моего счастья... и мне кажется, что меня окружают дружественные и враждебные существа — предметы вокруг. Наученная опытом, я проверяю, думаю и решаю, перед тем как действовать. <... > Я веду себя в соответствии со своими убеждениями, я свободна и, по мере того как приобретаю все больше знаний, все лучше пользуюсь своей свободой... мне не важно, уверена ли я в существовании этих вещей [которые меня окружают]. У меня бывают приятные и неприятные ощущения, они поражают меня, будто выражают сами качества предметов, и этого достаточно, чтобы обеспечить мою сохранность». Философия Кондильяка, внешне такая простая, часто интерпретировалась по-разному и сейчас продолжает давать повод для диаметрально противоположных суждений. Осужденный как материалист и сенсуалист, как поверхностная и развращенная Просвещением душа, обвиненный в тайной приверженности спиритуализму, т. е. в предательстве самого духа Просвещения, Кондильяк, судя по всему, кажется человеком трудной судьбы. Произведения Кондильяка широко используются даже в духовных семинариях, так как, несмотря на сенсуализм, философ-аббат мыслил в полном согласии с истинами религии. Было ли чистой иллюзией его желание примирить сенсуализм с католической верой? Некоторые объясняют это «необычайной теоретической непоследовательностью» в сочетании с «такой же расчетливой практичностью». Нельзя не вспомнить высказывание Кондильяка: «Часто философ заявляет о своей приверженности истине, которую даже не познал». По нашему мнению, сенсуализм Кондильяка не ставил под угрозу спиритуализм, ведь внутри мраморной статуи есть душа, доказав бессмертие которой, можно доказать и существование Бога.

Просветительский материализм: Ламетри, Гельвеций, Гольбах

Ламетри и его труд «Человек-машина»

Сенсуализм Кондильяка не тождественен материализму, а философы умеренного направления — Вольтер, Д'Аламбер и даже

644 Развитие просветительского разума

Мопертюи — с осмотрительностью, обусловленной их идеалом только описывающего факты разума, не углубляющегося в неподконтрольные метафизические теории, не допускали и мысли о том, что умственная деятельность (или душа, или дух) может зависеть причинным образом от материи. Однако если у Дидро материализм еще является программой исследований, у Ламетри, Гельвеция и Гольбаха он предстает как теория, претендующая на истинность, поскольку она основательно подкрепляется успехами наук и, в особенности, достижениями медицины. Таким образом, Декартова *res cogitans* теряет свою независимость, растворяясь в *res extensa*, вследствие чего механицизм Декарта преобразуется в метафизический материализм. Жюльен Офре де Ламетри родился в 1709 г. в Сен-Мало. Учился в Кане, затем Париже, где защитил диссертацию и получил степень доктора медицины. Позднее он отправился в Лейден, в Голландию, где в 1733—34 гг. стажировался у прославленного врача, химика и ботаника Германа Бургава (1668—1738), известного атеиста и Спинозиста, утверждавшего, что жизненные

процессы можно свести к формулам и выразить химическими терминами. В 1745 г. Ламетри публикует работу «Естественная история души» («Трактат о душе»). Во «Вступительном слове» он утверждает: «Все, что не добыто из лона самой природы, все, что не является феноменом, причиной, следствием — одним словом, наукой о вещах, — никакого отношения к философии не имеет и происходит из чуждого ей источника». Поэтому «писать для философа означает... учить материализму!» Ламетри отмечает, что материализм в его дни считается большим злом. Он задает риторический вопрос: «А если материализм хорошо обоснован, если он является очевидным результатом всех наблюдений и опыта самых крупных философов и медиков, если эта система была объявлена только после внимательного изучения природы, тщательнейшего обследования животного мира и глубокого исследования человека во всех его состояниях и на протяжении всей жизни? <...> Стоя перед самой истиной, неужели мы не пожелаем, сделав усилие, нагнуться и поднять ее?» Мы не слишком далеко продвинулись в уяснении сути «души»: «Ни Аристотель, ни Платон, ни Декарт, ни Мальбранш не могут объяснить нам, что такое душа. Вы напрасно будете мучиться в поисках познания ее природы; вопреки своему тщеславию и своей нетерпимости вы будете вынуждены покориться незнанию и вере. Природа души и человека, и животных есть и навсегда останется такой же непознанной, как и природа материи и тел. Скажу больше: душа, абстрактно

Жюльен Офре де Ламетри 645

отделенная от тела, подобна материи, рассматриваемой без учета всякой формы: ее невозможно воспринять». «Какими анти-стойками мы себя чувствуем! Насколько они ригористичны, печальны, тверды, настолько же мы хотим быть радостными, уступчивыми и приятными. Целиком из души, они абстрагируются от тел; полностью телесные, мы абстрагируемся от души».

За свои материалистические и атеистические взгляды Ламетри подвергался гонениям и преследованиям со стороны теологов, идеалистов, врачей старой школы и французской королевской власти. В 1746 г. Ламетри был изгнан из Франции и вынужден эмигрировать в Голландию. Там он анонимно опубликовал труд «Человек-машина» (1748) — самое знаменитое из его сочинений. Однако по постановлению Лейденского магистрата книга была сожжена палачом. Скрываясь от голландских реакционеров, Ламетри находит убежище в Германии, у Фридриха II, короля Пруссии, который, помимо назначения ученому пенсии, способствует его вступлению в Берлинскую академию наук. За период пребывания в Берлине выходят следующие публикации: «Человек-растение» (1748), «Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье» (1750), «Животные — большее, чем машины» (1750), «Искусство наслаждаться» (1751) и «Физическая красота, или Опыт о происхождении человеческой души» (1751). В работе «Человек-машина» Ламетри излагает свои взгляды: «Человек — настолько сложная машина, что невозможно сразу составить о нем ясное представление и суметь его определить. Поэтому все априорные исследования крупных философов, при всей изобретательности ума, были напрасными. Только апостериорно можно, не говоря пока о раскрытии самой природы человека, добиться более высокого уровня понимания данного вопроса». Из этого следует, что надо вооружиться «тростью (т. е. поддержкой) опыта» и отбросить «пустую болтовню философов». Можно восхищаться исследованиями великих гениев (Декарта, Мальбранша, Лейбница, Вольфа и др.), но скажите мне, какую пользу они извлекли из своих глубоких размышлений?»

Вернемся, однако, к эмпирическим фактам. «Во время болезней душа пребывает иногда как бы в затмении и ничем себя не проявляет; иной раз она словно раздваивается, раздираемая на части гневом или яростью; порой ее слабость исчезает, и благодаря выздоровлению из глупца рождается талантливый человек. И наоборот, может случиться, что самый великий талант, вдруг отупев, станет неузнаваемым». Кроме того: «Душа и тело вместе погружа-

646 Развитие просветительского разума

ются в сон. <...>. Тело — это машина, сама по себе заводящая пружины, которые приводят ее в движение. <...> Питание восстанавливает то, что растрчивает сильное возбуждение. <...>. Какая мощь таится в хорошей пище! <...> Мы мыслим и даже совершаем нравственные поступки, так же как чувствуем радость или прилив отваги; все зависит от способа, каким настроена и подготовлена наша машина <...>. Для того, чтобы засвидетельствовать неизбежное влияние возраста на рассудок, достаточно просто видеть. Душа испытывает влияние воспитания и образования и ощущает изменения состояния тела. <...> Воздействие климата настолько велико, что человек, меняющий климатические условия своей жизни, вопреки своему желанию, сильно это чувствует. Он чувствует себя как растение, переносящее себя на новую почву». Человек — всего лишь машина: «Различные состояния души <...> всегда соотносятся с состоянием тела. Но поскольку все способности души зависят исключительно от особенностей устройства мозга и всего тела, они должны отождествляться с этим устройством. Вот и получилась высокоинтеллектуальная машина!»

Ламетри высказывает суждение, что в действительности «душа — всего лишь пустое слово, которому не соответствует никакого понятия и которым разумный человек должен пользоваться только для обозначения нашего мыслящего начала. Одушевленные тела имеют все необходимое для движения, чувств, мышления, раскаяния — одним словом, могут вести как физическую, так и зависящую от нее этическую жизнь...» Вывод Ламетри однозначен: «Человек — это машина, и во всей вселенной существует только единственная субстанция в разных формах». Это «не плод предположений или предрассудков; я бы пренебрег этим, если бы мои чувства, просвещая мой разум, не заставляли меня ему следовать. Значит, опыт говорил мне через разум: таким образом я принимал в расчет оба [фактора]».

Что могут сделать против этой теории — «могучего крепкого дуба» — «слабые тростинки теологии и метафизики?» Ламетри приходит к мысли о постепенном совершенствовании органических (одушевленных) существ, в духе теории эволюции. Между человеком и животным он видел только количественное различие: человек обладает большей степенью чувственности. «Но я не подвергаю сомнению существование высшего существа; напротив, я считаю это фактом высокой степени вероятности». «Не стоит мучиться из-за проблем теологии, поскольку нет достаточно убедительных доводов ни «за», ни «против»; тем не менее мир не будет счастлив до тех

Клод Адриан Гельвеций 647

пор, пока не станет атеистическим. <...> Если бы атеизм был распространен повсюду, то все религиозные конфессии развалились бы до основания, не стало бы теологических войн и борцов за религию. Освобожденная от страшного яда природа снова обретает свою чистоту и свои права. <...> Каждый, кто воздвигает в своей душе алтари суевериям, обречен обожать идолов, а не почитать добродетель».

Гельвеций: ощущение как начало умственных способностей, а интерес — начало морали

Если сенсуализм Кондильяка был спиритуалистским, то сенсуализм Клода Адриана Гельвеция (1715—1771) решительно материалистическим. Он родился в Париже в семье придворного врача; после окончания иезуитского колледжа переехал в Кан. Еще до поступления в университет он прочел «Опыт о человеческом разуме» Локка, который произвел на него глубокое впечатление и повлиял на формирование мировоззрения. По окончании курса юриспруденции он вернулся в Париж и получил должность генерального откупщика. Непосредственно наблюдая за разложением феодального строя и растущим негодованием в среде третьего сословия, все больше проникаясь оппозиционными настроениями, Гельвеций сблизился с крупнейшими представителями старшего поколения просветителей — Монтескье и Вольтером. В 1751 г. Гельвеций отказался от должности откупщика и всецело посвятил себя научным занятиям. В 1737 г. вышло его первое произведение, написанное под влиянием Вольтера, под названием «Послание о любви к знанию», которое позднее, вместе с другими посланиями, эссе и очерками, вошло в главы поэмы «Счастье», изданной уже после смерти автора, в 1772 г. в Лондоне. Там же, также в 1772 г., вышла книга «О человеке, его умственных способностях и его воспитании», посвященная важности образования. Во всяком случае, самой известной (и нашумевшей) работой Гельвеция стала работа «Об уме» (опубликованная в 1758 г.), направленная против основ феодального порядка, феодально-религиозной идеологии и католической церкви. Книга вызвала такую волну ярости и протеста реакционных кругов, что была запрещена властями и сожжена палачом; скандал вокруг книги даже прервал на время работу над «Энциклопедией». Каковы же основные принципы этой книги? Прежде всего, Гельвеций пытается открыть, что такое понимание; для этой цели «следует

648 Развитие просветительского разума

узнать, как формируются идеи». Он убежден, что «физическая восприимчивость и память или, говоря точнее, одна только чувственность вызывает формирование всех наших идей. Память в действительности — лишь один из органов физической восприимчивости; чувствующее начало в нас неизбежно должно быть также и началом памяти, потому что вспоминать означает ... не что иное, как чувствовать».

Поэтому ощущения — фундамент всей ментальной жизни. С другой стороны, интерес является началом, основанием нравственных представлений и социальных качеств человека. «Я считаю, что ум — это совокупность более или менее многочисленных новых идей, представляющих интерес для общественности, а репутация умного человека зависит не столько от количества остроумных идей, сколько от их удачного подбора». Если идея не представляется общественности полезной, или привлекательной, или поучительной, то она не вызывает интереса; следовательно, «интерес направляет все наши суждения». А иначе «на каких других весах... можно было бы взвешивать ценность наших идей?» Число идей бесконечно, а критерий оценки их значения и выбора, по Гельвецию, является критерием прагматическим: «Было бы интересно выяснить, как именно общественный интерес устанавливает ценность различных человеческих деяний, как, по мере их полезности для общества, вредности или безразличия, он дает им название добродетельных, порочных или допустимых; этот самый интерес является единственным раздатчиком уважения или презрения по поводу наших идей».

На основе таких предположений Гельвеций разделяет идеи, а также и поступки, на три разных класса: а) полезные идеи: «я обозначаю этим словом всякую идею, способную научить нас чему-либо или развлечь»; б) вредные идеи: «такие, которые производят на нас противное впечатление»; в) безразличные идеи: «все те, которые, малопривычные сами по себе или ставшие слишком привычными, почти не производят на нас впечатления». «Во всякое время и в любом месте, как в области этики, так и в сфере умозрений, именно личный интерес определяет отдельные суждения, а общественный интерес определяет суждения целых наций... одним словом, всегда и везде восхваляют любовь или великодушие, а презирают ненависть или мстительность».

Итак, физический мир подчиняется законам движения, а мир морали — законам интереса или самолюбия: «как волшебник, у всех на глазах интерес изменяет форму всех предметов». Отдельный

Поль Анри Дитрих Гольбах 649

человек называет хорошими полезные для него действия других; для общества являются

добродетельными действия, приносящие ему пользу. А самые процветающие и могущественные нации развиваются там, где законодательные акты сумели сочетать интересы отдельного человека и пользу для всего общества: «Именно благодаря самолюбию общество достигло большей части успехов — это знание, хотя еще и несовершенное, помогло народам понять необходимость вооружить правителей властью. Оно помогло законодателям понять необходимость установления на основе личных интересов принципов честности. А на какой другой основе их можно было бы установить?» Объединить частные интересы с общественными — мудрое намерение. Так было в Спарте, где воинская доблесть награждалась любовью самых прекрасных женщин. Следовательно, речь идет не об уничтожении либо искоренении, как того хотят ханжи-моралисты, страстей человека, а, скорее, о приведении их в соответствие с более общими интересами общества. «Разружьте в человеке воодушевляющую его страсть, и в тот же миг вы лишите его света разума; может оказаться, что шевелюра Самсона была символом страстей; без них Самсон стал бы обычным человеком. <...> Полное отсутствие страстей вызвало бы у нас полное отупение. <...> Значит, страсти — тот небесный огонь, который оживляет мир нравственности, а именно с ним душа возвышается, а науки и искусства делают свои открытия. И если человечество обязано им своими пороками и бедами, то это не дает права моралистам осуждать страсти и считать их просто сумасбродством. Возвышенная добродетель и просвещенная мудрость — тоже плоды такого сумасбродства...»

Гольбах: «Человек — это творение природы»

Поль Анри Дитрих, барон Гольбах, родился в городе Гейдельсгейме в Пфальце в 1723 г., воспитывался и провел всю жизнь в Париже. Унаследовав огромное состояние, он обосновался в окрестностях Парижа, посвящая себя занятиям науками. Обладая обширными познаниями в области естественных наук и технологии, он был деятельным сотрудником «Энциклопедии»; написал ряд статей по физике, химии, металлургии и минералогии. В салоне Гольбаха как в центре философской и атеистической мысли предреволюционной Франции часто собирались Дидро, Гельвеций, Морелле Ла Кондамин, Ф. М. Гримм, Рейналь, Лагранж (гувернер-воспитатель в доме

650 Развитие просветительского разума

Гольбаха), аббат Галиани и др.; дважды в неделю, по четвергам и воскресеньям, для гостей устраивались обеды. До 1753 г. в этих встречах участвовал и Руссо. Во дворце Гольбаха, кроме того, принимали всех просвещенных иностранцев, посещавших Париж. Умер Гольбах в 1789 году.

Среди сочинений Гольбаха самыми известными являются: «Система природы» (1770), «Естественная политика» (1773), «Социальная система» (1773), «Всеобщая мораль» (1776). Типично антирелигиозными произведениями были: «О религиозной жестокости» (1766), «Лицемерие священников» (1767), «Разоблаченное христианство» (1768), «Критический анализ жизни и сочинений святого Павла» (1770), «Критическая история Иисуса Христа» (1770), «Здравый смысл, или Естественные идеи, противопоставленные идеям сверхъестественным» (1772) и др.

«Система природы» — главный труд Гольбаха, по словам современников, стал «библией атеистического материализма»; это синтез всех древних и новых доводов в пользу материалистического и атеистического объяснения действительности (здесь особенно чувствуется влияние Ламетри). Не обладая большой философской оригинальностью, эта работа имеет огромное историческое значение. Она послужила мощным ударом по обскурантизму в защиту идей Просвещения, обличала существующий политический строй и призывала к революции. Можно добавить, что это философский гимн природе, понимаемой только в физическом смысле.

«Человек — творение природы, существует как часть природы и подчинен ее законам, от которых не может освободиться даже в мыслях; тщетно его разум пытается перейти границы видимого мира: он постоянно вынужден возвращаться в свои пределы. Для существа, созданного природой и ею ограниченного, не существует ничего за пределами великого целого, частью коего он является и влиянию которого всегда подвержен; предполагаемые существа над природой или, во всяком случае, отличные от нее — всегда только химеры, о которых мы никогда не обретаем точных знаний, равно как и о занимаемых ими пространствах и их способе действия. Нет и не может быть ничего за пределами природы».

Различия между физическим человеком и человеком духовным нет. «Человек является чисто физическим существом; духовное существо — всего лишь то же самое физическое существо, рассматриваемое с особой точки зрения, т. е. относительно каждого из его

Поль Анри Дитрих Гольбах 65 1

видов поведения, вызванных его личными особенностями. Но разве его личные особенности не сотворены природой? Разве не физические свойства — его движение и способность к действию? Его видимые поступки и действия, равно как и невидимые движения, возникающие внутри него, вызванные волей или мышлением, одинаково являются естественными действиями, необходимыми следствиями его специфического механизма и импульсов, получаемых им от окружающих его существ. Короче говоря, физический человек действует под влиянием причин, познаваемых с помощью органов чувств; духовный человек — это человек, действующий по физическим причинам, которые нам мешают познать наши же предрассудки. Вследствие этого человек по всем своим потребностям всегда должен прибегать к физике и опыту. Это относится также к религии, морали и политике. Именно с помощью опыта он должен и может понять такие вещи. Ведь по причине своего невежества относительно природы человек придумал

себе богов, которые стали единственными объектами его надежд и страхов. Люди не отдавали себе ни малейшего отчета в том, что природа, чуждая и добру, и злу, лишь подчиняется необходимым и неизменным законам». Теологические понятия «не обладают никакой реальностью, представляя собой всего лишь пустые слова, призраки, созданные невежеством и искаженные больным воображением». Однако этим вопрос не исчерпан, поскольку теологические понятия — не просто иллюзии, они были и остаются вредными для человечества идеями. «Теология и ее концепции, далекие от того, чтобы быть полезными человеческому роду, стали источником бедствий, опустошающих землю, парализующих предрассудков, невежества и пороков... Сверхъестественные и божественные представления, которые нам внушают с детства, сделали нас неспособными рассуждать здраво о религиозных разногласиях и самых бесчеловечных преследованиях. И, наконец, мы признаем, что пагубные представления сделали неясными представления о нравственности, развратили политику, задержали прогресс наук, разрушили мир и счастье в сердце самого человека». Если человек захочет выйти из плена этих иллюзорных и чреватых страданиями представлений, он должен перестать взирать на небеса и молить богов: беды, из-за которых омыты слезами очи, «вызваны пустыми призраками, помещенными им самим на небесах». Поэтому Гольбах дает человеку следующие советы: «Ищите в природе и в своих собственных силах те средства и ту помощь, которых вам никогда не дадут глухие божества. Прислушайтесь к желаниям своего сердца, и вы

652 Развитие просветительского разума

узнаете, что должны делать, чем обязаны себе самому и другим; изучайте природу и цели общества — и вы больше не будете рабом; проверяйте все опытом — и вы найдете истину и признаете, что заблуждение никогда не сделает вас счастливым».

Итак, человек является частью природы, а «в природе могут существовать только естественные причины и следствия». Поэтому бессмысленно говорить о душе, отделенной от тела. Точно так же бессмысленно говорить о свободе человека: «Поступки людей никогда не бывают свободными: они всегда суть неизбежные следствия темперамента, приобретенных идей, верных или ложных понятий о счастье — одним словом, их точки зрения, опирающейся на воспитание, на примеры, на жизненный опыт. <...> Значит, человек не может быть свободным, любой его шаг необходимым образом управляется реальными или кажущимися преимуществами (или пользой, выгодой), которые он приписывает предметам, возбуждающим его страсти». Поэтому Гольбах спрашивает: «Разве я могу приказывать себе не желать какого-либо предмета, кажущегося мне желанным? <...> Разве я в состоянии помешать предмету иметь те качества, которые меня привлекают?»

По своей природе всякий человек стремится к счастью и «ту же цель ставят перед собой все общества». Общество представляет собой «совокупность индивидуумов, объединенных необходимостью сотрудничества в целях самосохранения и общественного благополучия». Именно по этой причине всякий гражданин для собственного благополучия «обязуется подчиняться и зависеть от тех, кому общество поручило защиту прав и выражение общей воли». В этом смысле естественные законы как «основанные на природе чувствующего, стремящегося к добру и избегающего зла мыслящего, рассуждающего и неустанно желающего благополучия существа» не может ни отменить, ни приостановить никакое общество. Поэтому гражданские законы должны быть «естественными законами, приспособленными к потребностям, обстоятельствам, мнению какого-либо общества или нации. Подобные законы не могут противоречить естественным, потому что в любой стране у людей одинаковые желания и потребности, изменяться могут лишь средства их удовлетворения».

В любом случае человек должен понять, что все связано с природой и, постигая ее законы и воздействуя на определенные условия, он может сам удовлетворить свои насущные требования. «Если заб-

Вольтер 653

луждения и невежество выковали цепи для целых народов, если предрассудки их закрепили, то наука, разум и истина могут их порвать. Человеческий дух, подавлявшийся в течение долгой череды столетий, наконец пробудился от суеверий и легкомыслия. Даже самые легкомысленные нации начинают думать, обратив внимание на полезные объекты; общественные бедствия заставляют, в конце концов, обвинить, поразмыслив, тех, кто играл судьбами. Даже принцы, устав от праздности, ищут в разуме средство против зла, которое сами же и сотворили».

Вольтер: борьба за терпимость

Жизнь и творчество Вольтера

«Великий драматический дар Вольтера сравним с греческим по масштабу таланта и многообразию интересов мятежной души, рожденной для глубочайших трагических потрясений. Он добился того, чего не достиг ни один немец, ибо природа французов намного ближе, чем у немцев, к греческой; поэтому он явился последним великим писателем, который, говоря языком прозы, слышал, как грек, обладал художественным сознанием грека, простотой и изяществом грека». Так оценивал Вольтера Фридрих Ницше. Вольфганг Гёте полагал, что «именно Вольтер способствовал формированию таких личностей, как Дидро, Д'Аламбер, Бомарше и др., поскольку, чтобы представлять собою что-то по сравнению с ним, необходимо обладать очень многими достоинствами». И действительно, саркастической прозой, острым

и элегантным стилем, страстью к справедливости и беспредельной терпимостью, со своим смехом и неистовыми вспышками Вольтер стал эмблемой культуры эпохи Просвещения.

Франсуа Мари Аруэ (известный под псевдонимом Вольтер) родился в 1694 г. в Париже в семье богатого нотариуса. Он воспитывался в доме крестного отца, аббата Шатонефа, а в 1704 г. учился в аристократическом иезуитском колледже Людовика Великого. Уже в это время он проявил живой ум и способности, но, получив наследство, покинул колледж и начал изучать право; в то же время он сблизился с кругом молодых вольнодумцев. В 1713 г. он едет в Голландию в качестве секретаря маркиза де Шатонефа (брата сво-

654 Развитие просветительского разума

его крестного), назначенного в эту страну послом Франции. Но вскоре пылкий роман Вольтера с юной протестанткой вынудил его встревоженных родственников отозвать юношу в Париж. За два вольнодумных и неуважительных по отношению к регенту стихотворения он сослан в Сюлли-на-Луаре, а по возвращении в Париж заключен в Бастилию на целых 11 месяцев (с мая 1717 по апрель 1718 г.). Находясь в тюрьме, Вольтер написал трагедию «Эдип», которая была поставлена в 1718 г. и имела огромный успех. В 1723 г. он напечатал эпическую поэму о Лиге, написанную в честь Генриха IV, позднее, в 1728 г., она опубликована под названием «Генриада». Некий дворянин, кавалер де Роган, оскорбленный сарказмом Вольтера, приказал своим слугам жестоко избить его палками. Это случилось в 1726 г. Вольтер вызвал на дуэль кавалера де Рогана, но тот сумел добиться вторичного заключения писателя в Бастилию. После тюрьмы Вольтер был выслан из Франции и три года, с 1726 по 1729 г. жил в Лондоне. В Англии лорд Болингброк ввел его в круг самых образованных людей английского общества. Вольтер общался с Беркли, Свифтом, Попом и другими английскими учеными. Он внимательно изучает английские политические учреждения и философские учения Локка и Ньютона, а затем их углубляет. «Труды Локка познакомили его с философией, книги Свифта явились образцом, работы Ньютона снабдили научной теорией. Бастилия вдохновила его жаждой обновления общества, но Англия показала, что такое общество может существовать» (А. Моруа). Результатом его пребывания в Англии стали «Философские письма» (иначе называемые «Английскими письмами»), опубликованные в 1733 г. на английском языке, а в 1734 г. — на французском (напечатанные в Голландии и подпольно распространявшиеся во Франции). Излагая свои впечатления об Англии, Вольтер обличал царившие во Франции феодальные порядки, религиозную нетерпимость и мракобесие. Он противопоставляет гражданские свободы в Англии французскому политическому абсолютизму, излагает принципы эмпирической философии Бэкона, Локка и Ньютона, сравнивает научные теории Ньютона и Декарта. Разумеется, Вольтер не отрицает математических заслуг Декарта, но считает, что тот «создал философию, похожую на хороший роман: все кажется правдоподобным, но ничто не является истинным. Декарт, однако, ошибался, применяя последовательно строгие методы; он разрушил нелепые фантазии, которыми в течение двух тысячелетий забивала себе голову молодежь; он научил своих современников здраво рассуждать и, более того, его критикуя, пользо-

Вольтер 655

ваться его же оружием. И даже если его труды не были достойно вознаграждены, то важен сам факт, что он учил различать истинное и ложное».

По Вольтеру, философия Декарта — «черновик, набросок», а философия Ньютона — «шедевр»; «открытия Ньютона, создавшие ему всемирную славу, заключают в себе систему мироздания, свет, бесконечность в геометрии и, наконец, хронологию, которой он занимался для отдыха». В свою очередь, Бэкон является «отцом экспериментальной философии». Лорд-канцлер «пока еще не знал природы, но интуитивно предугадал и показал ведущий к ней путь. Он сделал все возможное, чтобы учреждения, созданные для совершенствования человеческого мышления, не продолжали путать философию со всякими сущностями, субстанциальными формами и прочими пустыми словами, свидетельствующими о невежестве, замешанном на священных догматах религии». «Возможно, не существовало духа более глубокого и методичного, более логически точного, чем Локк. <...> Разрушив теорию врожденных идей... Локк установил, что все наши идеи, представления поступают к нам от органов чувств; он изучил простые и сложные идеи, отследил сознание человека во всех его процессах, показал, насколько несовершенны языки, на которых говорят люди, и как часто они неправильно используют слова».

Вольтер вернулся из Англии во Францию в 1729 г., а 15 марта 1730 г. умерла актриса Адриенна Лекуврёр, которую из-за профессии запретили хоронить на освященной земле кладбища. Вольтер в «Смерти мадемуазель Лекуврёр» показал разницу между унижением актрисы во Франции и теми почестями, которые воздали своей знаменитой актрисе Энн Олдфилд англичане, похоронив ее в Вестминстере. В 1730 г. Вольтер публикует трагедию «Брут», в 1731 — «Историю Карла XII», в 1732 с триумфом проходит его лучшая трагедия «Заира» (по сюжету отчасти напоминающая «Отелло»). В 1734 г., как уже упоминалось, появились «Английские письма», по приговору парижского парламента книга была сожжена как «противная религии, добрым нравам и власти». Вольтер бежит из Парижа и скрывается в замке Сире у своей почитательницы и друга маркизы дю Шатле. Тогда и окрепли узы, связывавшие их добрых полтора десятка лет. Именно в Сире сложилось подобие братства, в которое входили такие выдающиеся умы, как Альгаротти, Бернулли, Мопертюи. Для Вольтера период жизни в Сире оказался плодотворным и счастливым: он написал трагедии «Смерть Цеза-

656 Развитие просветительского разума

ря» (1735), «Альзира» (1736), «Магомет» (1741), «Меропа» (1745), а также философскую работу

«Основы философии Ньютона» (1740). Благодаря поддержке мадам де Помпадур, Вольтер получает прощение двора и приказом короля назначается историографом Франции, а 15 апреля 1746 г. его избирают членом академии. В том же году выходит из печати его философский рассказ «Видение Бабука»; следующие два — «Мемнон» и «Задиг» — появляются соответственно в 1747 и 1748 гг. «Тем временем бывший король Польши Станислав Лещинский стал свидетелем еще одной трагедии, изменившей жизнь Вольтера: мадам дю Шатле пылко влюбилась в молодого и красивого Сен-Ламбера. Потрясенный Вольтер бушевал, но потом — как истинный философ — простил ее. Мадам умерла при родах; горе Вольтера было глубоким и искренним» (А. Моруа). Мадам дю Шатле умерла в 1749 г., а в 1750 г. Вольтер отправился в Берлин по приглашению прусского короля Фридриха II, стремившегося прослыть просвещенным и предложившего знаменитому писателю пост камергера. Встреченный с большими почестями, Вольтер прожил в Пруссии три года, но едва выбравшись из владений «северного Соломона», жестоко высмеял казарменно-палочный прусский режим в своих «Мемуарах». В период пребывания Вольтера в Пруссии вышло первое издание его книги «Век Людовика XIV» (1751). В 1755 г. Вольтер приобрел поместье Отрада недалеко от Женевы, где его застала весть об ужасном землетрясении в Лиссабоне, и в 1756 г. он публикует «Поэму о гибели Лиссабона». Тогда же он начинает сотрудничество в «Энциклопедии». Выходит его семитомный труд «Опыт о всеобщей истории и о нравах и духе народов» (1756—1769), одна из первых книг по философии истории, где Вольтер неоднократно подчеркивает мысль о том, что преступления против народов наказуемы. В то время как Боссюэ в своем «Рассуждении о всеобщей истории» пытался доказать, что история представляет собой осуществление воли Провидения, Вольтер исключал из истории любые религиозные мифы и предрассудки, а на первый план выдвигал изучение естественной среды, социальных отношений, культуры, истории торговли и изобретений. Он утверждал, что историю делают люди, а не Божий промысел, что развитие событий зависит от условий и поступков людей и высокоодаренные образованные личности способны изменять к лучшему судьбы народов. Но наиболее важной особенностью, может быть, представляется тот факт, что историю королей, династий и сражений Вольтер заменил историей развития цивилизаций, т. е. обычаев, нравов,

Вольтер 657

государственного устройства, образа мысли и культурных традиций. В свой труд он включил также историю народов Индии, Японии и Китая. Вольтер старается исключить из исторических событий элемент сверхъестественного и утверждает, что во всеобщей истории человечества христианство играет весьма скромную роль.

Поэма о лиссабонском землетрясении предваряет тему, поднятую Вольтером в философской повести «Кандид, или Оптимизм» (1759). В 1762 г. был несправедливо осужден негоциант-протестант Жан Калас, обвиненный вместе со всей семьей в убийстве собственного сына, якобы собиравшегося принять католическую веру. Вольтер написал свой знаменитый «Трактат о веротерпимости» (1763), в котором с негодованием и сарказмом изобличал судебные ошибки, церковный фанатизм, обскурантизм и нетерпимость. В 1758 г. он приобрел в Швейцарии поместье Ферне, где окончательно поселился в 1760 г. и широко развернул литературно-общественную деятельность. В 1764 г. выходит «Философский словарь», в 1765 — «Философия истории», напечатанная в Голландии, в 1766-м публикуется несколько работ, среди них — «Несведущий» и «Комментарий» к книге Беккариа «О преступлениях и наказаниях», вышедшей в 1764 г. В 1766 г. обвинен в безбожии и приговорен к смерти кавалер де Лабарр; над его телом был сожжен экземпляр вольтеровского «Философского словаря». Вот что написал Вольтер по поводу казни: «Когда кавалер де Лабарр, внук военного генерал-наместника, юноша одаренный и подававший большие надежды, но склонный к необдуманным поступкам... был уличен в пении нечестивых песен, а также в том, что прошел перед процессией капуцинов, не сняв шляпы, судьи Аббвиля, которых можно сравнить с римскими сенаторами, не просто вырвали язык, отрубили руку и жгли его на медленном огне, но и пытались, чтобы точно узнать, какие именно песни он распевал и перед сколькими процессиями не снимал шляпы. Эта занятая история произошла не в XIII или XIV веке, а во второй половине XVIII».

Несмотря на возраст, Вольтер не прекращает литературную деятельность: в 1767 г. появились «Важное исследование милорда Болингброка», «В защиту моего дяди», «Простодушный». В 1770—1772 гг. выходят тома «Вопросов по энциклопедии», а в 1776 — «Наконец объясненная Библия». 10 февраля 1778 г., после 28 лет отсутствия, Вольтер возвращается в Париж на представление своей последней комедии «Ирина». По пути его встречали огромные тол-

658 Развитие просветительского разума

пы с криками: «Да здравствует Вольтер!», «Слава защитнику Ка-ласа!» Через три месяца, 30 мая 1778 г., Вольтер умер.

«Обладая мужеством и воображением и сам страдая от нетерпимости, наглости и всевластия сильных мира сего, он стал убежденным и упорным противником всякого фанатизма и деспотизма. Как буржуа и деловой человек, он восхищался государственным устройством Англии, «нацией торговцев». Поскольку талант, изобретательность и деловые качества помогли нажить солидное состояние, такой реформатор никогда не мог стать революционером. И, наконец, в силу необычайного ума и любознательности он интересовался науками от теологии до политики и от астрономии до истории, что способствовало ясному и доступному изложению самых запутанных вещей; как никто другой из писателей, он будет оказывать огромное влияние на людей не только своего времени, но и последующих столетий».

Защита деизма от атеизма и теизма

Существуют словари, в которых вольтеризм определяется как «насмешливое неверие в религию». Но существует ли Бог для Вольтера? По мнению самого писателя, нет ни малейшего сомнения в факте существования Бога. Как и для Ньютона, для Вольтера Бог — великий инженер или конструктор, задумавший, создавший и отладивший систему мироздания. Существование часов является неопровержимым доказательством существования часовщика. И Бог есть, как считал Вольтер, потому что существует миропорядок. Это подтверждается «простыми и превосходными законами, заставляющими небесные миры мчаться в бездонных пространствах». В «Метафизическом трактате» Вольтер пишет: «После метаний от одного сомнения к другому, от одного вывода — к противоположному... нам предлагается рассмотреть такое суждение: Бог существует как самое правдоподобное явление, какое только могут представить себе люди... а противоположное суждение абсурдно». Мировой порядок не случаен «прежде всего потому, что во вселенной есть разумные существа, а вы не сможете доказать, что одно только движение способно создать разум; в конце концов, можно биться об заклад, что вселенную одухотворяет разумная сила. Когда мы видим великолепный механизм, то предполагаем, что есть и механик с выдающимися умственными способностями. Но ведь мир действительно представляет собой изумительную машину, поэтому существует и

Вольтер 659

изумительный разум, где бы он ни находился. Этот аргумент очень стар, но отнюдь не потерял своей убедительности».

Итак, Бог есть. Но есть также и зло. Как примирить присутствие огромного скопления зла с существованием Бога? Вольтер отвечает, что Бог создал физический миропорядок, а история — дело самих людей. В этом состоит теоретическое ядро деизма. Деист знает, что Бог существует, однако, как пишет Вольтер в «Философском словаре», «деист не знает, как Бог наказывает, покровительствует и прощает, потому что он не настолько безрассуден, чтобы обольщаться иллюзией, будто познал способ действий Бога». Деист «воздерживается... от присоединения к каким-либо сектам, ведь они глубоко противоречивы. Его религия — самая древняя и самая распространенная, ибо простое преклонение пред Богом существовало раньше всех систем этого мира. Он говорит на языке, понятном для всех народов, даже если в остальном они друг друга не понимают. Его братья рассеяны по миру, все ученые и мудрые люди — его братья. Он считает, что религия не в метафизических теориях и не в суетной пышности, а в поклонении Богу как справедливости. Его культ — творить добро, его теория — быть послушным Богу. <...> Он защищает угнетенных и помогает нуждающимся».

Следовательно, Вольтер — деист. Во имя деизма он отвергает атеизм: «Некоторые геометры, нефилософы, отрицали конечные причины; однако истинные философы их признают; как говорил известный писатель, пока какой-нибудь преподаватель катехизиса вешает о Боге детишкам, Ньютон доказывает Его существование ученым». Более того, Вольтер предостерегает: «Атеизм — опасное чудовище в лице тех, кто правит людьми; он опасен также и в ученых, даже если они ведут себя безобидно; из тиши их кабинетов атеизм может выйти к толпе на улицах; он почти всегда роковым образом действует на добродетель. Следует добавить, что сегодня среди ученых меньше атеистов, чем когда бы то ни было, ведь философы признали, что нет ни одного живого существа без зародыша, нет зародыша, не имеющего определенной цели и т. п., а зерно не рождается из гнили». Поэтому Вольтер против атеизма. А для деиста существование Бога не вопрос веры, а, скорее, результат работы разума, здравого смысла; в «Философском словаре» Вольтер разъясняет: «Для меня очевидно существование необходимого, вечного, высшего разумного Существа, и эта истина относится не к вере, а к здравому смыслу. <...> Вера заключается не в том, что кажется истинным, а в том, что нашему разуму представляется лож-

660 Развитие просветительского разума

ным... существует вера в чудеса, вера в вещи противоречивые и невозможные». Таким образом существование Бога — факт разума. Вера же, напротив, всего лишь суеверие: «Почти все, кроме поклонения Высшему Существу и повиновения Его вечным заповедям, является суеверием». Позитивные религии с их верованиями, обрядами и литургиями почти полностью представляют собой скопление суеверий. «Суеверный человек зависит от мошенника так же, как раб зависит от тирана. Более того, суеверный человек повинует фанатику и сам таким же становится. Суеверие, зародившись во времена язычества, с одобрения иудаизма поразило христианскую церковь при ее возникновении. <...> Сегодня одна половина Европы старается доказать, что вторая половина уже в течение нескольких веков (и доньше) занимается суевериями. Протестанты считают реликвии, индульгенции, умерщвление плоти, молитвы за умерших, святую воду и почти все обряды римской церкви суевериями умалишенных. По их мнению, суеверие заключается в том, что бесполезные действия принимаются за необходимые». Не стоит удивляться, когда одна секта обвиняет в суеверии другую и заодно все остальные религии: «Мусульмане, обвиняя в суеверии все христианские общества, сами в нем обвиняются. Кто рассудит эти споры? Может, разум? Но каждая секта считает, что правда на ее стороне. Решение, скорее всего, будет за силой, — и надо лишь ждать, пока разум появится в достаточно большом числе голов, которые сумеют обуздать силу».

Вольтер приводит длиннейший перечень суеверий и заключает: «Меньше суеверий — меньше фанатизма, меньше фанатизма — меньше несчастий и бед». И Франция совершенно напрасно кичится тем, что здесь меньше суеверий, чем в других странах: «Сколько их, этих ризниц, где вы увидите

лоскутки платья Девы Марии, засохшие капли ее молока, перхоть с ее волос! И разве не в церкви Пюи-эн-Велэ до сих пор бережно сохраняется как святыня кусочек крайней плоти Ее Божественного сына? <...> Я мог бы привести вам еще двадцать подобных примеров. Покраснейте и попытайтесь исправиться!» А вот еще советы: «Испанцы, чтобы имен Инквизиции и Святой Армады больше вы не слышали. Турки, поработившие Грецию, монахи, способствующие ее отупению, исчезните с лица земли!»

Вольтер 661

«Защита человечества» от «возвышенного мизантропа» Паскаля

В первых семи «Философских письмах» речь идет о конфессиональном плюрализме в Англии и подчеркивается веротерпимость и согласие между представителями разных вероисповеданий в английском обществе; письма VIII—X об английском государственном строе, предоставляющем большую свободу своим гражданам, чем политическая система Франции; письма XII—XVII относятся к рассмотрению английской философии и интерпретации теорий Бэкона, Локка, Ньютона и экспериментальной философии, так заметно отличающейся от схоластической метафизики и картезианства, популярных во Франции; письма XVIII—XXIV касаются литературы и заостряют внимание на свободе и том влиянии, которое оказывают образованные люди на самые широкие слои общества. «Философские письма» — выдающееся произведение, оказавшее заметное влияние на умы. Они принесли во Францию в систематизированной форме английскую политическую мысль и философские теории. И все же письмом, которое в те годы вызвало сенсацию (если не скандал), было XXV, озаглавленное «Замечания на «Мысли» Паскаля». Для Вольтера христианство, как и все религии, — суеверие. Однако во Франции христианство нашло себе гениального апологета в лице Паскаля. Следовательно, нападение на Паскаля означало подрыв самого прочного устоя французской христианской традиции. И Вольтер направил огонь критики на Паскаля.

«Я уважаю гений и красноречие Паскаля... и именно потому, что восхищаюсь его талантом, я опровергаю некоторые из его идей». Но какие же идеи Паскаля он собирался оспорить, опровергнуть или поправить? «Вообще у меня сложилось впечатление, что Паскаль написал свои «Мысли» в стремлении показать человека в неприглядном свете. Он упорно старается изобразить всех нас дурными и жалкими. Он пишет о человеческой природе примерно в таком же тоне, в каком обличал иезуитов». Вольтер планомерно продолжает свою атаку: «Здесь он совершает первую из главных ошибок, поскольку приписывает человеческой природе те черты, которые свойственны лишь отдельным людям. Он красноречиво оскорбляет весь человеческий род. Поэтому я осмеливаюсь взять на себя защиту человечества от этого возвышенного мизантропа; смею утверждать, что мы не так злы и не так жалки, как пишет [Паскаль]».

662 Развитие просветительского разума

По мнению Вольтера, пессимизм Паскаля неуместен. И если ошибочно представление Паскаля о человеке, то не менее ошибочен и выход из описываемого жалкого состояния. Паскалю он видится в истинной религии, т. е. христианстве, дающем обоснование противоречиям, присущим человеческому бытию, его величию и убожеству. Вольтер возражает, что и другие воззрения (мифы о Прометее, ящике Пандоры и т. п.) также могли бы дать объяснение упомянутым противоречиям. Разве «христианская религия не осталась бы столь же истинной, даже если кто-то и не старался бы изобрести подобные искусственные доводы. <...> Христианство проповедует лишь простоту, человечность, милосердие, и пытаться перевести ее в метафизику означает превратить в источник ошибок». Паскаль полагает также, что без постижения самых непостижимых таинств мы останемся непонятными самим себе. Но Вольтер возражает: «Человек непостижим без этой непостижимой загадки: зачем стремиться идти дальше, чем шло Писание? Не дерзостно ли полагать, что оно нуждается в поддержке?» В действительности «человек — вовсе не вечная загадка, как вам нравится думать. Человеку отведено в природе более определенное место, более высокое по сравнению с животными, на которых он похож строением органов, и более низкое по сравнению с иными существами, на которых он, может быть, похож мышлением. Как во всем, что мы видим, в человеке смешаны добро и зло, удовольствие и страдание. Он наделен страстями, чтобы действовать, и разумом, чтобы руководить собственными поступками. Если бы человек был совершенен, он стал бы богом, а пресловутые контрасты, называемые вами противоречиями, являются необходимыми составными частями конституции человека, являющегося тем, чем он и должен быть». Что касается знаменитого паскалевского «заклада», или «пари», на существование Бога (по которому, раз уж держать пари необходимо, то — поскольку если выиграешь, то выигрываешь все, а если проиграешь, то ничего не потеряешь, — разумным представляется биться об заклад, что Бог есть), Вольтер отмечает: «Суждение мне кажется скорее ребячески наивным и неосторожным: все эти мысли об игре, проигрыше и выигрыше просто неуместны в таком серьезном вопросе». «Кроме того, если я заинтересован в том, чтобы верить во что-либо, моя заинтересованность отнюдь не служит доказательством существования этого». И, наконец, по Паскалю, поиски развлечений и приятного времяпрепровождения являются верной приметой человеческого убожества. Но Вольтер придерживается иного мнения: «Этот тай-

Вольтер . 663

ный инстинкт [к развлечениям], будучи первым принципом и необходимой основой общества, скорее дар Божий для нашего счастья, а не результат убожества». Вольтер опровергает и другие положения, изложенные Паскалем в «Мыслях», заключая свои рассуждения саркастическим замечанием: «Я лщцу

себя надеждой, что нашел и исправил кое-какие промахи великого гения; для такого ограниченного сознания, как мое, большим утешением является уверенность в том, что великие люди могут ошибаться точно так же, как и обычные смертные».

Против Лейбница и его «лучшего из возможных миров»

Если, по Вольтеру, даже «великий гений» Паскаль иногда ошибался, то еще большей была его уверенность в иллюзорности оптимизма Лейбница, «самого глубокого метафизика Германии», для которого мир мог быть только «наилучшим из всех возможных». В отличие от Паскаля Вольтер не считает, что все так плохо: «Почему мы должны испытывать ужас из-за нашего бытия? Наше существование вовсе не так бедственно, как нас хотят заставить думать. Считать вселенную тюрьмой, а людей — преступниками, ожидающими казни, могло прийти в голову только фанатику». Тем не менее, даже осуждая навязчивый пессимизм Паскаля, Вольтер не может быть безучастным свидетелем присутствия зла в мире. А зла много: ужасы, порожденные человеческой злобой и стихийными бедствиями, — отнюдь не выдумки поэтов. Это голые и жестокие факты, решительно отбрасывающие философский оптимизм идеи «лучшего из возможных миров». Уже в «Поэме о гибели Лиссабона» Вольтер задает вопросы о причинах страданий невинных людей, о «вечном беспорядке» и «бедственном хаосе» в этом «лучшем из возможных миров»; тогда же он изрек знаменитое: «Все может стать благим — вот наше упование; Все благо и теперь — вот вымысел людской. И все-таки именно в философской повести «Кандид, или Оптимизм» — подлинном шедевре просветительской литературы и философии — Вольтер стремится окончательно разоблачить и показать несостоятельность оптимистической философии, желающей все оправдать, препятствуя, таким образом, пониманию вещей. «Кандид» вдохновлял Ренана, Анатоля Франса, даже таких писателей правой ориентации, как Шарль Моррас и Жак Бенвиль; стиль Вольтера — блестящий, стремительный, простой и ясный — стал идеалом для целой плеяды французских писателей. Писатели

664 Развитие просветительского разума

других стран (например, Байрон) тоже немало обязаны вольтеровской иронии» (А. Моруа).

«Кандид» — трагикомедия. Трагедия — в войнах, зле, болезнях, притеснениях и произволе, в нетерпимости и слепом суеверии, глупости, грабежах, бедствиях (как лиссабонское землетрясение), с которыми сталкиваются Кандид и его учитель Панглос (образ, прозрачно намекающий на Лейбница). Комический эффект заключается в тех объяснениях, которые Панглос, а иногда и Кандид пытаются дать человеческим несчастьям.

Какого рода учителем предстает Панглос? Он преподавал метафизику и теологию. Изумительно доказывал, что не бывает следствий без причин и что в этом лучшем из возможных миров замок владетельного барона был самым прекрасным из замков, а госпожа баронесса — лучшая из возможных баронесс. Он частенько говаривал: «Доказано, что ничего не может быть по-другому: поскольку все было создано для определенной цели, то все необходимо и создано для наилучшей цели. Заметьте, что носы созданы, чтобы носить очки, — и действительно, у нас есть очки; ноги очевидным образом приспособлены для ношения штанов — и мы носим штаны. Камни созданы для того, чтобы их обтесывали и строили замки, — и действительно у монсеньера есть прекраснейший замок: могущественный барон провинции должен жить в самом лучшем жилище; и, наконец, поскольку свиньи созданы для того, чтобы их ели, мы едим свинину круглый год. Вследствие этого те, кто утверждает, что все хорошо, говорили глупость: следует говорить, что все к лучшему».

Кандид, изгнанный из замка барона, уличенный в ухаживаниях за барышней Кунигундой, насильно рекрутирован в войско болгар (т. е. пруссаков), воюющих против аваров (т. е. французов), и страшным образом избит: «Нет следствия без причины, — думал Кандид. — Все необходимым образом устроено к лучшему. То, что я был изгнан из дома Кунигунды, проведен сквозь строй и бит розгами, необходимо точно так же, как теперь просить подаюния, до тех пор, пока не смогу сам заработать себе на хлеб. Все это и не могло быть иначе». Так думал Кандид, когда, избежав ужасной битвы, был вынужден просить милостыню. «В мире не было ничего более прекрасного, более ловкого, блестящего и упорядоченного, чем оба войска. Трубы, дудки, гобои, барабаны и пушки создавали гармонию, какой не слышали даже в аду. Пушки смели с лица земли около шести тысяч человек с каждой стороны; затем мушкеты унесли из лучшего из миров почти девять или десять тысяч мошенников, пач-

Вольтер 665

кавших земную кору. А штык был достаточным основанием смерти какой-нибудь тысячи человек. Итог составлял примерно тридцать тысяч душ. Кандид, дрожавший, как философ, во время такой героической бойни постарался возможно лучше спрятаться. Наконец, когда оба короля, каждый на собственном поле, запевали *Te Deum*, он решил пойти в другое место, чтобы порассуждать на тему о причинах и следствиях».

После разных перипетий и множества страданий Кандид опять встретил Панглоса, ужасно обезображенного, который рассказал ему, как Кунигунде «болгарские солдаты вспороли живот, после того как долго ее насильовали; барону, попытавшемуся ее защитить, разбили голову; баронессу разорвали на части, а от замка камня на камне не осталось». Услышав эти известия, Кандид пришел в отчаяние: где же лучший из миров? и потерял сознание. Придя в себя, он слышит слова Панглоса: «Но мы отмщены, поскольку авары поступили таким же образом в соседнем баронском замке, принадлежащем

болгарскому господину».

Кандид спрашивает Панглоса, что так обезобразило его внешность. Тот отвечает, что причина в любви. Кандид возражает: разве такая прекрасная причина может вызвать столь ужасное следствие? И получает ответ Панглоса: «Дорогой Кандид, вы помните Пакету, грациозную камеристку нашей величественной баронессы? В ее объятиях я наслаждался райским блаженством, вызвавшим адские муки, разрушившие меня. Она была заражена и, думаю, от этого умерла. Пакета получила подарок от одного истинно мудрого францисканца, желавшего добраться до источника знаний; он, в свою очередь, получил это от одной старой графини, позаимствовавшей недуг у капитана кавалерии, обязанного болезнью некой маркизе, подхватившей ее у пажа, который подцепил заразу у иезуита, молодым перенявшего ее непосредственно у одного из соратников Христофора Колумба. Что касается меня, то я уже никому ее не передам, так как скоро умру». После подобного описания омерзительной истории Кандид спрашивает у Панглоса, не был ли родоначальником этой генеалогии сам дьявол, на что «достойный» Панглос отвечает: «Ничего подобного. В лучшем из миров это вещь неизбежная, необходимая составная часть целого. Если бы Колумб не открыл на одном из островов Америки этой хвори, отравляющей источник размножения и часто прекращающей его, что, несомненно, противоречит предписаниям природы, тогда бы у нас не было ни шоколада, ни кошенили. Следует еще заметить, что до сегодняшнего дня на

666 Развитие просветительского разума

нашем континенте эта болезнь является, как и ученые полемики, абсолютно нашей. Ни турки и индусы, ни персы и китайцы, ни сиамцы и японцы пока с ней не знакомы, однако существует достаточное основание для того, чтобы вскорости они ее узнали. Через некоторое время изумительного развития армады хорошо обученных наемников будут решать судьбы государств; вот тут можно поклясться, что когда тридцать тысяч человек бьются против такого же числа войск противника, в каждой из сторон будет не меньше двадцати тысяч сифилитиков».

Когда они добрались до порта Лиссабона, один добрый и благородный анабаптист, благодетельствовавший Панглоса и Кандида, пытаясь оказать помощь упавшему в море моряку, который прежде с ним грубо обошелся, утонул сам. «Подойдя поближе, Кандид увидел своего благодетеля, который на мгновение снова показался на поверхности воды и затем был поглощен ею навсегда; он хотел броситься за ним в море, но философ Панглос не позволил ему этого, доказав Кандиду, что лиссабонский рейд специально был создан для того, чтобы злосчастный анабаптист в нем утонул». Когда они вошли в город, то заметили, как неожиданно земля начала дрожать, море, вскипая, выплеснулось на порт, срывая корабли с якоря; площади покрылись вихрями пламени и пепла, дома рушились. Под развалинами остались тридцать тысяч жителей города. Панглос изрек: «Это землетрясение — вовсе не невидаль; город Лима в Америке испытал то же самое в прошлом году: одни и те же причины вызывают одни и те же следствия. Наверняка должен существовать под землей Лимы слой серы, доходящий до Лиссабона». Кандид ответил: «Нет ничего более вероятного. Но, ради Бога, немного масла и вина!» Панглос возразил: «Как это — вероятного? Я считаю, что вопрос решен».

На этом приключения обоих героев не заканчиваются. Однако из вышесказанного уже ясно, что представляет собой «Кандид» и что Вольтер хотел сказать. В конце концов, после очередных бурных злоключений персонажи оказались в Константинополе (в действительности Кунигунда не погибла, но стала ужасающе уродливой); здесь Кандид, Панглос и еще один философ, Мартен, встречали мудрого старого мусульманина, не интересующегося политикой, не дискутирующего о предустановленной гармонии и не путающегося в чужие дела: «У меня только двадцать югеров земли, которые я возделываю со своими сыновьями; работа помогает нам прогнать три величайших зла: скуку, дурные привычки и нужду».

Вольтер 667

Именно мудрость старого турка некоторым образом приводит в чувство трех философов. Панглос разглагольствует об опасности упомянутых зол, но Кандид знает теперь о необходимости возделывать свой сад. Мартен присоединяется к нему: «Давайте работать, а не дискутировать — это единственный способ сделать жизнь сноской».

«Необходимость возделывать наш сад» — не бегство от жизненных забот, а наиболее достойный способ ее прожить, изменяя к лучшему по мере возможности. Не все плохо в мире, но и не все хорошо. Мир полон проблем. Задача каждого — не уклоняться от наших проблем, а делать все возможное для их решения. Наш мир — отнюдь не самый худший из возможных миров, хотя и не самый лучший. «Возделывать наш сад» — необходимость смотреть в лицо трудностям, чтобы этот мир мог постепенно улучшаться или, по крайней мере, не становиться хуже.

Основы веротерпимости

Именно для того, чтобы наш мир стал более цивилизованным, а жизнь — более сноской, Вольтер всю свою жизнь упорно боролся за терпимость. По Вольтеру, терпимость находит теоретическую основу в том факте, что, как доказали Гассенди и Локк, «мы своими силами не можем ничего знать о секретах Создателя». Мы не знаем, кто такой Бог, не знаем, что такое душа и множество других вещей. Но есть люди, присваивающие себе Божественное право всезнания, — и отсюда происходит нетерпимость.

В «Философском словаре» читаем: «Что такое терпимость? Это достояние человечества. Все мы слабы и полны заблуждений: взаимно прощать друг другу наши глупости является первым естественным

законом. На бирже Амстердама, Лондона, Сурата или Басры еврей, магометанин, гебр, китайский деист, брамин, православный, католик, протестант, квакер, баптист вместе занимаются торговыми операциями, и ни один никогда не поднимает ножа на другого, чтобы приобрести новую душу для своей религии. Так почему же с Первого церковного собора в Никее мы почти непрерывно режем друг друга? Наше сознание ограничено, и мы все подвержены ошибкам — в этом коренится довод в пользу взаимной терпимости... Какой теолог, или томист, или последователь Скота осмелится серьезно утверждать, что он абсолютно уверен в своей научной позиции?» Однако религии воюют одна с другой, а внутрирелигиозные секты

668 Развитие просветительского разума

ожесточенно нападают друг на друга. Но Вольтеру ясно, что «мы должны быть взаимно терпимыми, ибо все мы слабы, непоследовательны, подвержены непостоянству и заблуждениям. Может быть, камыш, согнутый ветром над топью, должен сказать своему соседу, такой же тростинке, но наклоненной в противоположную сторону: «Сгибайся, как я, несчастный, или я донесу, чтобы тебя вырвали с корнем и сожгли!»?» Нетерпимость переплетается с тиранией, а «тиран — это правитель, не признающий иных законов, кроме своих прихотей, присваивающий имущество своих подданных, а затем вербуемый их в войско, чтобы отнимать собственность у соседей».

Однако, возвращаясь к нетерпимости собственно религиозной, Вольтер видел опасность в сектах, буквально рвавших церковь на части. И все же, утверждает Вольтер, «такое ужасное разногласие, длящееся несколько столетий, служит ясным уроком того, что мы должны прощать друг другу ошибки, ибо несогласие губительно для рода человеческого, а единственное средство от него — терпимость». С этой истиной соглашались все, когда думают и решают в одиночестве. «Но почему тогда те же самые люди, которые частным образом признают снисходительность, мягкость, благожелательность и справедливость, с такой яростью восстают публично против этих добродетелей? Почему? Потому что их бог — корысть, и они готовы пожертвовать всем во имя обожаемого монстра».

«Дело Каласа» и «Трактат о веротерпимости»

В конце марта 1762 г. в поместье Вольтера Ферне остановился путешественник из Лангедока и рассказал писателю о случае, всколыхнувшем всю Тулузу. Негоциант-кальвинист Жан Калас по приказу парламента города был подвергнут мучительным пыткам, повешен и затем сожжен. Жана Каласа обвиняли в убийстве собственного сына Марка Антуана, имевшего якобы целью помешать ему перейти в католицизм. Речь шла о случае дикой и жестокой религиозной нетерпимости. Озверевшая толпа фанатичных католиков и таких же фанатиков-судей приговорила невиновного. Вольтер под впечатлением этих фактов написал «Трактат о веротерпимости». В письме от 24 января 1763 г., адресованном другу, он пишет: «Теперь уже нельзя спасти Жана Каласа, но можно показать всю гнусность его судей, и я это сделаю. Я отважился письменно изложить все доводы, которые могли бы служить оправданием этих судей;

Вольтер 669

я долго ломал себе голову, но нашел лишь причины для их уничтожения».

Вот что думает Вольтер о процессе против семьи Калас: «Для проведения процесса ежедневно собиралось тринадцать судей. Не было и не могло быть никаких доказательств вины семьи, но вместо доказательств уликой была измена религии. Шестеро судей долго настаивали на том, чтобы приговорить Жана Каласа, его сына и Лавэсса (друга семьи Калас) к колесованию, а жену Каласа — к сожжению на костре. Семеро остальных, более умеренных, требовали по крайней мере тщательного изучения дела. Дебаты были долгими и многократными. Один из судей, убежденный в невиновности обвиняемых и невозможности преступления, энергично выступал в их защиту; он открыто защищал семью Калас во всех домах Тулузы, где несмолкающие крики поборников религии требовали крови нечестивцев. Другой судья, славившийся своим неистовым фанатизмом, выступал повсюду в городе против Каласа с таким же гневом и яростью, с какой страстью первый старался его защитить. Скандал в конце концов разросся до таких масштабов, что оба судьи были вынуждены объявить о своем неучастии в голосовании и уехали из города.

Но по странному стечению обстоятельств судья, благосклонно настроенный по отношению к семье Калас, оказался настолько щепетильным, что действительно воздержался от голосования, в то время как другой подал голос против тех, кого не имел права осуждать; этот голос оказался решающим, чтобы приговорить несчастных к колесованию, ибо за казнь было подано восемь голосов, а против — пять (один из шестерых умеренных судей после долгих пререканий изменил мнение и перешел на сторону требовавших сурового наказания).

Кажется, что когда речь идет об убийстве и суд собирается приговорить отца семьи к самым зверским пыткам, то приговор должен выноситься единогласным решением, ибо доказательства и улики такого неслыханного преступления должны быть очевидными для всех; в подобных случаях малейшего сомнения должно быть достаточно, чтобы заставить дрожать судью, подписывающего смертный приговор. Слабость разума и недостатки наших законов ежедневно дают о себе знать; однако их убожество, как никогда, обнаруживается в тех случаях, когда большинством всего в один голос суд отправляет гражданина на казнь колесованием. В Афинах для вынесения смер-

670 Развитие просветительского разума

тного приговора необходимо было собрать пятьдесят голосов сверх половины всех голосовавших.

Что из этого следует? То, что нам и так известно: греки были намного мудрее и человечнее нас».

Упорно и мужественно защищая жертв церковной реакции (дела Каласа, Сирвена, Лабарра), Вольтер добивался реабилитации, иногда уже после их гибели. Имя Вольтера приобрело широчайшую известность благодаря обличению зла и защите несправедливо обвиненных.

Рассказывая о деле Каласа, Вольтер приводит длинейший перечень ужасных преступлений, вызванных фанатизмом и нетерпимостью. И все-таки, какое средство надо применить против этой жестокой болезни? Вот страстный и разящий ответ мудрого просветителя: «Лучшим средством для уменьшения числа маньяков в обществе будет доверить эту болезнь духа разуму, который медленно, но верно просвещает людей. Такое рациональное устройство — человеческое, мягкое — внушает снисходительность, гасит разногласия, укрепляет добродетель и гораздо больше, чем сила, способствует соблюдению законов. И никто не принимает в расчет, что сегодня проявления фанатизма можно представить в смешном свете; смех — мощная преграда экстравагантности любого рода», оружие против нелепости тех теологов, которых распирают фанатизм и ненависть. Однако, к счастью, «теологические противоречия и споры — эпидемическое заболевание, которое уже подходит к концу; эта чума, от которой мир уже исцеляется, требует лишь умеренности и снисходительности». Несомненно, в этом вопросе Вольтер проявил чрезмерный оптимизм: в действительности теологическая полемика может принять форму идеологической борьбы и оказаться весьма жестокой по своим последствиям. Позже так и произошло. В любом случае, для Вольтера «естественное право показано людям самой природой. Вы вырастили и воспитали своего сына, и он должен уважать вас, потому что вы — его отец, и чувствовать благодарность за все добро, которое вы для него сделали. Вы имеете право на плоды, приносимые возделанной вашими руками землей. Если вы дали или получили обещание, то оно должно быть выполнено».

Итак, согласно Вольтеру, человеческое право «может иметь своим основанием только естественное право», а великим принципом того и другого права по всей земле является заповедь: «Не делай никому того, чего бы тебе не хотелось для себя». При соблюдении этого принципа трудно представить себе ситуацию, когда человек говорит другому: «Верь в то, во что верю я, иначе ты умрешь».

Вольтер 671

Именно так говорят в Португалии, в Испании, в Гоа. В некоторых других странах сейчас довольствуются такой формулой: «Верь, или я возненавижу тебя; верь, или я причиню тебе все зло, на какое способен; чудовище, ты не исповедуешь моей религии, у тебя вообще нет никакой религии; твоим соседям, твоему городу, твоей провинции следует питать к тебе отвращение!»

Вольтер отмечает, что если бы такое поведение соответствовало человеческому праву, то из него логически последовало бы, «что японец ненавидел бы китайца, который, в свою очередь, стал бы проклинать сиамца; тот бы питал отвращение к жителям Индии; монгол разорвал бы сердце первому попавшемуся малабарцу, а тот мог бы задушить перса, который стал бы убивать турок. А все вместе они набросились бы на христиан, которые уже давно буквально пожирают друг друга.

Значит, право, основанное на нетерпимости, — дикое и нелепое; это право тигров, но даже еще страшнее, ибо тигры рвут свою жертву на куски только для того, чтобы ее съесть, а мы истребляем друг друга согласно параграфу».

Дж. Бенда считает, что именно идеи Вольтера вдохновили законодателей Третьей республики; они же легли в основу теории демократии. И действительно, «великие принципы устройства светского государства, верховной власти народа, равенства в правах и обязанностях, уважения к естественным правам индивидуумов и народов, необходимости мирного сосуществования разных мнений в общественной жизни, неотъемлемых прав на свободу мысли и возможность свободной критики; благородная и оптимистическая идея неутомимой борьбы против предрассудков и невежества и соответствующей пропаганды, направленной на распространение культуры как главных орудий прогресса нашей цивилизации,— все эти вопросы с большим или меньшим энтузиазмом уже обсуждались и пропагандировались многими писателями XVIII (и даже XVI и XV вв.); они вновь были подняты Вольтером, приведены в соответствие с новой эпохой и изложены с такой аналитической проницательностью, остроумием, убедительностью и ясностью, с таким богатством исторических примеров, с силой обобщения, беспримерным мужеством и нравственной последовательностью, что их действительность возросла во много раз; можно сказать, что только благодаря Вольтеру эти вопросы приобрели решающее значение, остроту и актуальность» (М. Бонфантини).

672 Развитие просветительского разума

Монтескье: условия свободы и правовое государство

Жизнь и сочинения Монтескье

Прочитав «О духе законов», натуралист Шарль Бонне написал автору: «Ньютон открыл законы естественного мира, а вы, господин, открыли законы мира интеллектуального». Даже если он этого и не добился, Монтескье — эрудит, моралист, юрист, политик, путешественник, космополит — действительно распространил применение экспериментального метода на исследование человеческого общества, установив некие общие «принципы», с помощью которых можно было бы логически организовать бесчисленное многообразие обычаев, юридических норм, религиозных верований и

политических форм. Он не отбросил макиавеллевской концепции политики как силы, а терпеливо и бережно объединил ее со множеством других «причин» — исторических, политических, физических, географических, моральных, воздействующих на человеческие поступки и события. Перенеся критерии экспериментального метода на изучение общества, он стал одним из отцов социологии. Вместе с тем как философ-просветитель он разделял просветительскую веру в возможность усовершенствования человека и общества. «Отказавшись от любезных утопической литературе поисков идеальной формы государства, он сделал попытку установить конкретные условия, обеспечивающие при различных политических режимах *optimum* гражданского сосуществования — свободу. Истинный характер его реализма и релятивизма становится понятным благодаря предложению рационализировать законы и государственные учреждения» (П. Казини).

Шарль Луи де Секонда барон де Ла Бред и де Монтескье родился в замке ла Бред в окрестностях Бордо в 1689 г. Он изучал юридические науки сначала в Бордо, затем в Париже; в 1714 г. стал советником, а в 1716 г. — президентом парламента города Бордо (следует напомнить, что до революции французские парламенты были судебными органами). Монтескье занимает должность президента парламента до 1728 г., затем отправляется путешествовать по Италии, Швейцарии, Германии, Голландии и Англии. В последней он задержался более чем на год (1729—1731) и, изучив английскую политическую жизнь, составил то высокое мнение о политических учреждениях Англии, которое мы найдем в его крупнейшей работе

Монтескье 673

«О духе законов». Он вернулся из Англии во Францию в 1731 г., обосновался в замке Бред и жил там, не считая нескольких непродолжительных поездок в Париж (в 1727 г. он избран членом академии), работая над своими книгами до самой смерти, случившейся в 1755 г.

Монтескье писал о разных проблемах как литературного, так и научного характера, хотя его основной интерес — политические науки — проявился уже в некоторых из «Персидских писем» (анонимно опубликованных в 1721 г.). В 1733 г. Монтескье напечатал «Размышления о причинах величия и падения римлян» и «Размышления о всемирной монархии». Лишь в 1748 г., после двадцати лет работы, он опубликовал книгу «Защита «О духе законов»». После этой публикации, в 1750 г., вышли в свет и «Разъяснения». Утерян «Трактат об обязанностях» (1725), уцелели некоторые фрагменты и сокращенное изложение. Для более адекватного понимания философии Монтескье большой интерес представляет неопубликованная работа «Мысли».

Соображения об исключительном значении наук

Монтескье верил в просветительскую миссию науки: «Разница между великими нациями и дикими народами в том, что первые усердно занимаются искусствами и науками, а вторые их полностью игнорируют». Науки «крайне полезны, поскольку избавляют народы от пагубных предрассудков». Но побудительные причины к изучению наук имеют очень широкий спектр: «первое: внутреннее удовлетворение, испытываемое от ощущения возрастания достоинств собственной природы, т. е. расширения умственных способностей мыслящего существа; второе: определенная любознательность, присущая всем людям, которая никогда не была столь оправданной, как в нашем столетии. Ежедневно приходят вести о новом расширении границ нашего знания, сами ученые изумляются обширности знания, а грандиозность научных открытий заставляет их временами сомневаться в реальности этих успехов; третьей побудительной причиной, которая должна приохотить нас к научным исследованиям, является вполне объяснимая надежда получить положительные результаты. Исключительный характер научных завоеваний нашего века заключается в том, что речь уже не идет об открытии простых истин, подтверждаемых одними и теми же методами; речь идет не о простом камне, а об инструментах и механизмах для сооружения

674 Развитие просветительского разума

Монтескье



целого здания. Один человек тщетно пытается овладеть золотом, другой хочет научиться его изготовлять — ясно, что настоящим богачом станет второй; четвертой причиной является наше собственное счастье. Любовь к учению —

единственная среди наших страстей, имеющая, так сказать, вечный характер; все остальные потихоньку слабеют и оставляют нас по мере того, как хрупкий механизм, их производящий, приближается к своему концу. <...> Значит, необходимо счастье, которое будет сопровождать нас в любом возрасте; жизнь так коротка, что мы не можем считать настоящим счастьем то, что слишком рано кончается; еще одной побудительной причиной быть усердными в науках является польза, извлекаемая из них обществом (частью которого мы являемся); мы можем добиться множества новых преимуществ и удобств помимо уже имеющихся. Торговля, мореплавание, астрономия, география, медицина, физика получили мощнейший импульс благодаря трудам подвижников науки. Разве есть цель более благоприятная, чем работать для того, чтобы люди, которые придут в мир после нас, стали счастливее?»

«Персидские письма»

Монтескье питает твердую веру в возможности естественных наук. А в «Персидских письмах», где активно проявляются многие составляющие просветительской ментальности, философ попытался применить типичный метод естественных наук для исследования исторических и социальных событий. Общественной жизнью управляют естественные закономерности, а не случай и провидение, следует вскрыть законы развития социальных явлений, указать причины различий в государственном строе, объяснить особенности законов

Монтескье 675

и таким образом установить связь между различными сторонами общественной жизни. Монтескье пытался доказать, что нравственный облик народа, характер его законов обусловлены географическими условиями, экономикой, религиозными верованиями и политическими учреждениями данного общества. В «Персидских письмах» весьма «оригинальным образом сплелись стремление применить экспериментальный метод к явлениям социально-исторического плана, традиционный скептицизм и рационализм эрудитов, прагматизм аналитика, едкая ирония как орудие критики. <...> Под видом жанра модного романа в письмах был составлен подлинный манифест эпохи Просвещения» (П. Казини). Литературный сюжет прост: молодой перс Узбек, кажущийся наивным, но в действительности проницательный и беспощадно резкий, путешествуя по Европе, пишет письма на родину, в которых сурово критикует пороки верхушки феодального общества, высмеивает духовенство, показывает ничтожность теологических споров, разоблачает коррумпированность придворных и заставляет увидеть, сколь нелепы господствующие здесь обычаи; он также интересуется положением в обществе женщин, демографическими вопросами, финансами, уголовным правом, формами правления и обличает деспотизм.

Большой интерес представляет письмо **LXXXIII**, в котором излагается натуралистическо-рационалистическая концепция справедливости и правосудия, типичная именно для просветительской философии. Монтескье пишет: «Справедливость — действительно существующее между двумя вещами соотношение, которое всегда одинаково, невзирая на то, кто его рассматривает: Бог, ангел или, наконец, человек». А правосудие происходит не из принудительных законов государства, а из добродетели. В этой связи очень важны письма XI—XIV о троглодитах. Народ троглодитов — жестокий, непобедимый, враждебный любым нормам человеческого сосуществования — доходит до всеобщего истребления и разрушения. Однако он не гибнет, а благодаря стараниям двух справедливых людей возрождается в новой ипостаси народа, воспитанного в добродетели и справедливости. Речь идет — как единодушно признано всеми исследователями — о критике одного из положений теории Гоббса, согласно которому

порядка можно добиться только с помощью силы государства, подавляющего ярость эгоистических страстей.

Цитируем ряд замечаний, передающих дух произведения. Относительно теологических споров: «Существует... бесчисленное множество докторов, беспрестанно занятых постановкой новых вопросов,

676 Развитие просветительского разума

касающихся религии... Могу тебя заверить, что другого такого царства, так раздираемого гражданскими войнами, как владения Христа, никогда и нигде больше не существовало. Те люди, которые вводят в обиход новые предложения, сначала называются еретиками... однако я слышал рассказы о том, что в Испании и Португалии есть некоторые дервиши, не понимающие доводов рассудка и заставляющие сжигать людей, будто они — куча хвороста. <...> Я здесь вижу множество людей, занятых бесконечными спорами о религии, однако у меня сложилось впечатление, что они занимаются пустословием». «Я согласен с тем, что история полна религиозных войн. Однако если посмотреть внимательно, такое количество войн вызвано не множеством религий, а духом нетерпимости, присущим тем конфессиям, которые считали себя господствующими. Это также дух прозелитизма, перенятый евреями у египтян; позднее он распространился, как эпидемия, среди магометан и христиан; это опьянение духа, успехи которого привели к полному затмению человеческого рассудка». Что касается самого большого различия между азиатской политикой и политикой некоторых европейских государств, то Узбек пишет: «Одна из вещей, больше всего возбудивших мое любопытство по прибытии в Европу, — это история и происхождение республик. Ты знаешь, что большинство азиатов даже не имело представления о подобном типе правления, равно как не обладало достаточно богатым воображением, чтобы суметь представить себе, что на земле может существовать какой-либо режим, отличный от деспотического». Об англичанах он рассказывает следующее: «Не все народы Европы одинаково покорны своим государям; беспокойный характер англичан, например, не позволяет королю заставить их слишком сильно ощутить его власть; подчинение и повиновение добродетели у них считаются очень важными. По этому поводу они даже утверждают поистине необыкновенные вещи. По их словам, существуют узы, которые могут по-настоящему соединить людей, — это узы благодарности. <...> Но если государь, далекий от намерений осчастливить своих подданных, начнет душить и угнетать их, то у них исчезает всякое основание ему повиноваться: ничто больше не связывает его с подданными, и они возвращают себе естественную свободу. Здесь также полагают, что всякая неограниченная власть не может считаться законной именно потому, что ее происхождение не могло быть легитимным. Они говорят, что не могут дать кому-то другому большей власти, чем та, которую имеют над самими собой. Но ведь они не обладают над собой неограничен-

Монтескье 677

ной властью, например, не могут отнять у себя жизнь. Значит, заключают они, никто не имеет на земле подобной власти».

Это чувство изумления перед нравами англичан перекликается с убийственной иронией, направленной против короля Франции и Папы римского. «Король Франции — самый могущественный государь Европы. Хотя он и не владеет золотыми приисками, как его сосед — король Испании, он намного богаче его, потому что умеет добывать золото из тщеславия своих подданных, более неисчерпаемого, чем любые прииски. Он начинал и вел длительные войны, не имея иных ресурсов, кроме продажи дворянских титулов и, благодаря чудесам человеческой спеси, его войска регулярно получали жалованье, крепости были обеспечены всем необходимым, а флот — хорошо оснащен и экипирован. В остальном этот король — великий волшебник: он использует власть, воздействуя на самую душу своих подданных, — он заставляет их думать, как хочется ему. <...> Он даже заставил их поверить в его способность прикосновением руки исцелять их от любой болезни. Вот как велика его мощь и власть над душами».

Если король Франции — великий волшебник, то, по мнению Монтескье, есть другой чародей, еще более могущественный. И «этого чародея называют Папой. Он умудряется внушать людям, что нет никакой разницы между единицей и тремя, что хлеб насущный — вовсе не хлеб, а вино — на самом деле не вино, и еще тысячи других вещей подобного рода. <...> Папа — главный среди христиан. Речь идет о старом идоле, которому, по обыкновению, курят фимиам. Когда-то сами государи его боялись... но сейчас он уже больше никому не внушает страха. Он воображает себя преемником одного из первых христиан, которого звали святым Петром; нет сомнений, что речь идет о богатом наследстве: он владеет поистине огромными сокровищами, будучи хозяином большой страны». О христианстве мы встречаем такие замечания: «Да будет тебе известно... что христианская религия перегружена бесконечным множеством правил, которые трудно соблюдать; поэтому люди пришли к выводу, что гораздо легче получать от епископов освобождение от некоторых предписаний, чем выполнять их: так и делается для вящей общественной пользы. Так что, если захочется избежать соблюдения поста, избавиться от формальностей бракосочетания, не выполнять обета, жениться вопреки запрету закона или даже уклониться от исполнения клятвы, — следует обратиться к священнику или Папе, которые незамедлительно дадут освобождение...»

678 Развитие просветительского разума

«О духе законов»

Эмпирический анализ социальных явлений, оправдавший себя в «Персидских письмах»,

присутствующий в работе «Размышления о причинах величия и падения римлян», типичен также и для «Духа законов». Работа действительно «соответствует требованию (все больше занимавшему помыслы Монтескье) изучения закономерностей общественных явлений и политической жизни не с помощью абстрактно-априорных методов просветителей, а с применением непосредственного эмпирического наблюдения; причем эти закономерности понимались им не как рациональные идеальные принципы, а, скорее, как постоянные отношения между историческими явлениями» (Дж. Фассо). Монтескье пишет: «Людьми управляют многие вещи: климат, религия, законы, руководящие правила, примеры из прошлого, нравы, обычаи, и из всего этого образуется общий дух». Под духом законов следует понимать отношения, характеризующие совокупность позитивных и исторических законов, регулирующих человеческие отношения в различных обществах. «Закон вообще — это человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли, а политические и гражданские законы любой страны лишь его частные случаи. Они должны быть настолько хорошо приспособлены к тому народу, для которого создаются, что только в редчайших случаях законы одной страны могут подойти для другой. <...> Они должны принимать во внимание физическую географию страны, климат — холодный, умеренный или жаркий; размеры территории, расположение страны, качества ее земли; образ жизни народов — земледельческий, охотничий или скотоводческий; они должны соотноситься с той степенью свободы, которую может предоставить конституция; с религией жителей страны, с их склонностями, числом, богатством, торговлей, их нравами и обычаями. Последствия соотносятся друг с другом и со своим происхождением, а также с целями и намерениями законодателя и порядком вещей, на которых они основаны. Поэтому необходимо изучать их во всем разнообразии аспектов. Именно такую задачу я попытался осуществить в своей работе. Я беру все эти соотношения: их совокупность составляет то, что я называю духом законов».

И все-таки Монтескье не подходит к огромной массе эмпирических фактов, касающихся законов разных народов, с единой априорной, абстрактной и абсолютной схемой. В дополнение он устанавливает очередность бесконечного ряда эмпирических примечаний. Вот схе-

Монтескье 679

мы Монтескье, служащие для упорядочения: «Существуют три формы правления: республиканская, монархическая и деспотическая. Республиканской формой правления является та, при которой весь народ или его определенная часть обладает властью правителя; при монархической форме управляет только один человек, но на основе определенных и неизменных законов, в то время как при деспотической форме правит, конечно же, человек, но без всяких законов и правил, решая любой вопрос по своей воле и прихоти».

Перечисленные три формы правления типизируются соответствующими этическими принципами, представляющими собой: добродетель — для республиканской формы, честь — для монархической и страх — для деспотической. Форма, или природа правления, делает нас тем или иным, а принцип заставляет действовать. Первая является специфической структурой, а второй воплощает человеческие страсти, приводящие в действие власть». Монтескье считает очевидным, что законы должны соотноситься как с принципом правления, так и с его природой. Пример для пояснения: «Для того чтобы монархическое или деспотическое правление могло удерживать власть и защищать себя, не требуется скрупулезной честности. Сила законов в одном и грозная длань государя — в другом регулируют и управляют любыми вещами. Однако в народном государстве нужна еще одна пружина — это добродетель. Такое утверждение согласуется с природой вещей и, кроме того, подтверждается всеобщей историей. В самом деле, очевидно, что монархия, где лицо, заставляющее исполнять законы, само находится над законами, не так нуждается в добродетели, как народное правительство, где лицо, заставляющее исполнять законы, сознает, что и само подвластно этим законам и должно нести свои обязанности достойно. Когда этой добродетели не хватает, в сердца ее поборников входит честолюбие, а во все остальные — жадность. Стремления обращаются на другие цели: то, что прежде любили, начинают презирать, а если они были свободными под законом, то хотят теперь стать свободными против законов».

Итак, существуют три формы правления, инспирированные тремя принципами. Они подвержены разложению: «Разложение всякого правительства почти всегда начинается с принципа». Так, например, «принцип демократии разлагается не только тогда, когда пропадает дух равенства, но также и особенно тогда, когда распространяется дух крайнего равенства, и каждый претендует на то, чтобы быть равным тем, кого он избрал командовать собой». Эту важную

680 Развитие просветительского разума

мысль Монтескье поясняет следующими словами: «Насколько небо удалено от земли, настолько же и истинный дух равенства далек от духа крайнего равенства. Первый вовсе не в том, что командуют все и никто не подчиняется, а в подчинении и руководстве равным образом всех. <...> Естественное место добродетели — поближе к свободе, но добродетель не может выжить при чрезмерной свободе точно так же, как не может уцелеть в рабстве». Поэтому относительно монархического принципа можно сказать: «[Он] разлагается, когда высшие должностные лица становятся символом максимального угнетения, когда гранды лишаются уважения народа и становятся грубыми орудиями произвола. Разложение еще сильнее, когда честь противостоит почестям и сановник обличен должностями и бесчестьем в равной мере». И, наконец, «принцип деспотического правления разлагается непрерывно, ибо он порочен по своей природе».

Разделение властей — это когда одна власть может остановить другую

Крупнейший труд Монтескье содержит не только описательный анализ и объяснительную политическую теорию. В нем царит великая страсть к свободе. Монтескье разрабатывает проблему политической свободы путем изысканий действительных условий, позволяющих пользоваться свободой. Свой главный интерес он объясняет, главным образом, в главе, посвященной английской монархии: он обрисовал правовое государство, складывавшееся после революции 1688 г. Особым образом Монтескье анализирует и разрабатывает теорию разделения властей как опоры теории правового государства и практики демократической жизни.

Монтескье утверждает: «Политическая свобода заключается не в том, чтобы делать, что хочется. В государстве, т. е. в обществе, имеющем законы, свобода может заключаться только в возможности делать то, что необходимо хотеть, а также в возможности не быть вынужденным делать то, чего нельзя хотеть. <...> Свобода — это право делать все, что позволено законами». В этом, локковском, смысле законы не ограничивают свободу, а, скорее, обеспечивают ее каждому гражданину: «Это принцип современного конституционализма и правового государства. Здесь Монтескье присоединяется к Локку и опыту конституционализма Англии, форму правления которой он считает наилучшей для разделения трех

Монтескье 681

видов государственной власти: законодательной, исполнительной и судебной, — в разделении властей состоит политическое и юридическое условие свободы» (Дж. Фассо). Против злоупотреблений властью необходимы разные ее органы, способные «тормозить», «умерять» один другой.

Монтескье говорит, что во всяком государстве существует три вида власти: законодательная, исполнительная и судебная. «В роли первой государь или магистрат издает законы, имеющие ограниченный либо неограниченный срок действия, поправляет или отменяет уже существующие законы. В роли второй — заключает мир или объявляет войну, посылает и принимает посольства, гарантирует безопасность, предупреждает нападения. В роли третьей — наказывает преступления или рассматривает гражданские дела». Установив определения, Монтескье утверждает: «Политическая свобода гражданина — это спокойствие духа, проистекающее из убеждения в том, что каждому обеспечена собственная безопасность. Для того чтобы можно было наслаждаться такой свободой, необходимо, чтобы правительство было в состоянии избавить каждого гражданина от страха перед остальными». Но «когда законодательная власть объединена с властью исполнительной в одном лице либо в одном аппарате магистрата, свободы быть не может, ибо налицо законное подозрение, что сам монарх или же сенат может принять тиранические законы, чтобы затем тираническим образом заставить их исполнять». Не будет также свободы, «если судебная власть не отделена от законодательной и исполнительной. Бесконтрольный произвол над жизнью и свободой граждан неизбежен, когда судья — законодатель. Если бы судебная власть объединилась с исполнительной, то судья мог бы обрести силу угнетателя». И, наконец, «все было бы потеряно, если бы один и тот же человек, один и тот же аппарат из знати или представителей народа соединил бы в своих руках одновременно три власти: разработку и принятие законов, исполнение общественных решений и рассмотрение гражданских дел и суд над преступниками». Монтескье признает, что в то время как у турок (где все три вида власти сосредоточены в руках султана) царит «ужасающий деспотизм», в большинстве королевств Европы, напротив, «правление является умеренным, поскольку государь, который держит в своих руках два первых вида власти, исполнение третьей оставляет своим подданным». Он добавляет: «Мне не пристало судить, пользуются ли англичане в настоящее время этой свободой.

682 Развитие просветительского разума

Достаточно подтвердить, что она санкционирована законами, а все остальное не имеет значения».

Жан-Жак Руссо: просветитель-«еретик»

Жизнь и сочинения

Просветитель и романтик, индивидуалист и коллективист, предшественник Канта и Маркса, Руссо стал объектом многих исследований и различных интерпретаций. Например, Кант назвал его «Ньютоном нравственности», а Г. Гейне — «революционной головой, исполнительной *рукой которой стал Робеспьер*». С причудливой, во многом трагичной судьбой Руссо подробно знакомит (приблизительно до 1756 г.) его «Исповедь». Являясь выдающимся представителем французского Просвещения XVIII в., он внушает уважение или вызывает восхищение по прямо противоположным причинам. Для некоторых он является теоретиком сентиментализма — нового и прогрессивного для того времени течения в литературе; для других он — защитник полного слияния индивида с общественной жизнью, противник разрыва между личными и коллективными интересами; кто-то считает его либералом, а кто-то — теоретиком социализма; некоторые принимают его за просветителя, но для кого-то он — анти-просветитель. Но для всех — первый крупный теоретик современной педагогики. Во всяком случае, по прочтении его книг становится ясно, что Руссо — сын эпохи Просвещения и отец романтизма. Богато одаренный и полный противоречий, Руссо выражает стремление к обновлению общества и, одновременно, консервативные настроения, желание и вместе с тем боязнь радикальной революции,

ностальгию по примитивной жизни — и страх перед варварством. Руссо чарует читателя сложностью и тонкостью описаний чувств и разоблачением опасностей, таящихся в жестоком рационализме (в зените XVIII в.!). Он искренне убежден, что разум без инстинктов и страстей становится академичным и бесплодным, а страсти и инстинкты без дисциплины разума ведут к индивидуализму, хаосу и анархии.

Жан-Жак Руссо родился в Женеве в 1712 г. в семье часовщика. Его мать умерла при родах, поэтому воспитанием ребенка занима-

Жан-Жак Руссо 683

лись один из его дядей и кальвинистский священник: в результате познания мальчика оказались довольно беспорядочными. В шестнадцатилетнем возрасте ученик гравера Руссо покидает родную Женеву (1728) и долгие годы скитается по Швейцарии и Франции, не имея определенной профессии и добывая средства к существованию различными занятиями (камердинером в одной семье, музыкантом, домашним секретарем, переписчиком нот). Наконец, он находит прибежище в Шарметтах вблизи Шамбери, в доме мадам де Варане, которая стала для него матерью, другом и возлюбленной. «Женщина, полная нежности и мягкости», — как вспоминал о ней Руссо, — посоветовала ему учиться, получить образование. Вдали от городской суеты он посвятил себя занятиям. «Уединенный дом в долине меж гор был нашим пристанищем; там, в течение четырех или пяти лет я наслаждался чистой, счастливой и полной жизнью, скрашивающей своим уютом весь ужас моего нынешнего положения», — писал Руссо. В 1741 г. женеvский философ покидает Шамбери и перебирается в Париж, где заводит знакомство и дружбу с Дидро, а через него — с энциклопедистами. Не привыкший к салонной жизни, он чувствовал себя в просвещенном Париже неловко, испытывал неудовлетворенность и беспокойство из-за своего положения второсортного музыканта и скромного кассира в доме Дюпен. Конфликт между его внутренним «Я» и окружающим миром обострился до такой степени, что он готов был взорваться, проклиная этот мир и с нежностью думая о природе, доставившей ему незабываемые радости.

Предоставляем возможность самому Руссо рассказать о случае, благодаря которому он стал известен всей просвещенной Франции. В одном из писем к Мальзербу Руссо писал: «Я отправился повидать Дидро, заключенного тогда в замке. По дороге перелистал номер *Mercur de France*, находившийся в моем кармане, и наткнулся на вопрос, поставленный Дижонской академией: «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов?» Этот вопрос и явился причиной моего первого сочинения — «Рассуждение о науках и искусствах». Если что-нибудь и походило на внезапное вдохновение, то это было чувство, охватившее меня при чтении объявления: вдруг я почувствовал, как ослепительный свет озарил мое сознание и множество новых мыслей нахлынуло на меня с такой силой и в таком беспорядке, что я испытал неизъяснимое волнение. Я почувствовал головокружение, похожее на опьянение; сильное сердцебиение стеснило мое дыхание, грудь моя вздымалась. Будучи не в

684 Развитие просветительского разума

состоянии дальше продолжать путь, я опустился под одним из деревьев; я провел полчаса в таком возбуждении, что не заметил, как слезы лились из моих глаз, и только поднявшись, обратил внимание, что передняя часть моего пиджака совсем мокра от слез. О, если бы я мог описать хотя бы четверть того, что видел и чувствовал, сидя под этим деревом! С какой ясностью я мог бы показать все противоречия социальной системы, с какой силой мог бы я поведать о всех злоупотреблениях наших общественных институтов, как просто мог бы я доказать, что человек добр по природе своей и только благодаря этим институтам люди стали злыми! Все, что я мог удержать в памяти из этого множества великих истин, озаривших мое сознание в течение четверти часа под этим деревом, было разбросано по моим первым трем главным сочинениям, а именно в уже упомянутом первом трактате, затем в «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми» и в трактате «Эмиль, или О воспитании», эти три произведения образуют вместе единое целое и неотделимы друг от друга». Вспоминая этот период, Дидро писал, что Руссо «был, как бочонок с порохом, который бы не взорвался, если бы искра из Дижона его не воспламенила».

Публикация двух первых сочинений, первого в 1750, а второго — в 1755 г. принесла ему неожиданный успех. От одной малообразованной женщины у него было пятеро детей. Всех их, одного за другим, он препоручил заботам воспитательного дома *Enfants trouves* («Найденыши»), чтобы не отвлекаться от литературных дел и еще потому, что Платон считал, что воспитанием детей должно заниматься государство. Относительное спокойствие в семейной жизни и успех, доставшийся на долю первых произведений, помогли ему укрепить дружеские связи с самыми известными людьми и написать для «Энциклопедии» целый ряд статей, посвященных музыке (которые позднее составили «Музыкальный словарь», 1767), а также статью «Политическая экономия» (1758). Однако вскоре из-за существенного расхождения с энциклопедистами в оценке ряда социальных проблем того времени и еще более глубокого несогласия с их точкой зрения относительно вопросов истории он порывает с ними отношения. Несмотря на периодически повторявшиеся сожаления и попытки восстановления отношений эта потеря (для энциклопедистов) являлась неизбежной: она была определена существенным расхождением в основных идеях. Официальный разрыв отмечен антифилософским манифестом — «Письмом к Д'Аламберу о зрелищах» (1758).

Жан-Жак Руссо 685

Жан-Жак уехал сначала на виллу Эрмитаж в лесу Монморанси, любезно предоставленную мадам д'Элине, одной из почитательниц французских энциклопедистов, а позднее, порвав с ней отношения, переехал в замок маршала Люксембургского, сеньора Монморанси. «Какое время я вспоминаю чаще и

охотнее всего в моих размышлениях? Не радости молодости, слишком редкие, смешанные с горечью, и слишком давние, а дни уединения в Монморанси, одинокие прогулки, быстротечные и блаженные дни, проводимые в обществе себя самого». Это был период интенсивной и плодотворной работы. В 1761 г. он опубликовал «Новую Элоизу», в 1762 — «Общественный договор», в 1763 — «Эмилия». Последствия его раскола с философами скоро дали о себе знать. Как «Эмилия», так и «Общественный договор» были осуждены гражданскими и церковными властями и Парижа, и Женевы — это было что-то вроде сговора между верующими, атеистами и деистами. С болью и горечью философ воспринял порицание Женевы, преданным и прославленным сыном которой он себя считал. Он написал объяснительное письмо Бомону, однако в апреле 1763 г. отозвал его. Тогда Руссо отказался от прав гражданина, отправив мэру гневное письмо: «Я заявляю вам, что навсегда отказываюсь от своего права гражданина города и республики Женевы. Я старался наилучшим образом выполнить свой долг, связанный с этим званием, не пользовался никакими преимуществами и выгодами, и теперь считаю себя должником по отношению к государству, покидая его. Я пытался с честью носить имя женева, я безрассудно любил своих соотечественников; я не упускал возможности добиться, чтобы и они меня любили, — но худшего результата не мог себе представить». Таким образом, он окончательно покинул Женеву и переехал в Мотье-Травер на территории Невшателя, зависевшего от короля Пруссии. Здесь он написал «Письма с горы», которые представляют собой ответ на «Письма из долины» Троншена, сочиненные в защиту культурно-политической позиции, занятой Женевой. Почувствовав и здесь к себе враждебное отношение, вызванное его раздражительностью и неуживчивостью, он принял приглашение Дэвида Юма и отправился в Англию. Однако отношения с английским философом скоро усложнились и испортились. Охваченный манией преследования, обострившейся после женева и парижского осуждения, он покинул Англию, чтобы вернуться во Францию; там отправился путешествовать, надеясь дать выход своей тревоге и отчаянию. Вернувшись в Париж, он поселился в убогом доме на улице Платьер, где зани-

686 Развитие просветительского разума

мая доработкой «Исповеди» и написал «Диалоги: Руссо судит Жан-Жака» и «Прогулки одинокого мечтателя» (1776). Он доверил эти сочинения вместе с эссе «Опыт о происхождении языков» своему другу Полю Мульту, который взял на себя заботы об их публикации. Теперь уже усталый и старый, больной и упавший духом Руссо принимает приглашение маркиза де Жирардена, в замке которого он проводит последние месяцы жизни в обстановке относительного психологического покоя. Он умер 2 июля 1778 г. от солнечного удара во время послеобеденной прогулки.

Человек в «естественном состоянии»

Француз по духовной формации, но женева — по политическим и нравственным убеждениям, Руссо везде чувствовал себя чужаком и чувство оторванности от родины, глубоко, и сильно переживаемое им, вероятно, можно считать психологической основой раздумий, которые превратили его в радикального критика действительности. Он тоскует о такой модели общественных отношений, при которой истинная сущность человека в условиях цивилизации не была бы искажена наслоениями ложных умствований, условностей и предрассудков. Он выдвигает понятие естественного человека — целостного, доброго, биологически здорового, морально честного и справедливого. Человек от природы не был плохим, но он стал злым и несправедливым. Отсутствие равновесия с природой — не изначально, как считал и Паскаль, комментируя Библию, а вызвано социальными условиями. В истории зло случайно, «способность к совершенствованию, социальные добродетели, все остальные потенциальные возможности и способности, полученные естественным человеком, не могли развиваться сами по себе, но нуждались в стечении благоприятных случайных обстоятельств, которые могли и не появиться, а без них человек вечно оставался бы в своем первобытном состоянии». В «Рассуждении о неравенстве» Руссо пишет: «Именно эти случайные обстоятельства способствовали совершенствованию человеческого разума, но при этом ухудшили расу, сделав человека плохим из-за его тяги к общению и, наконец, привели человека и мир к тому состоянию, в каком мы их видим».

Руссо любил и одновременно ненавидел людей. Он ненавидел их за то, чем они стали, а любил за природное нравственное здоровье и чувство справедливости. Лицемерие, ложь, густая паутина отчуждения сформировались по мере отрыва от природных потребностей

Жан-Жак Руссо 687

и наклонностей. Естественное состояние, а не историческая реальность, стало рабочей гипотезой Руссо. В работе «Руссо судит Жан-Жака» он задает вопрос: «Художник и апологет природы, сегодня настолько обезображенной и оклеветанной, откуда он мог взять образец, если не из собственного сердца? Он описал ее такой, какой чувствовал. Он не был поработан предрассудками и не предавался неестественным страстям: исконные черты природы, обычно забываемые или непризнаваемые, в его глазах не были такими неясными, как для других. <...> Чтобы показать первобытного человека, кто-то должен был нарисовать самого себя... Если бы вы не описали мне вашего Жан-Жака, я бы считал, что естественного человека никогда не существовало».

Когда мы говорим о естественном человеке Руссо, то речь идет не об особом историческом опыте, а, скорее, о теоретической категории, помогающей понять современного человека и его деформации. «Совсем не легкое дело — отличить исконные, основополагающие элементы в природе современного человека от искусственных и глубоко изучить состояние несуществующее, возможно, никогда не существовавшее и которое, вероятно, никогда существовать не будет, но о котором тем не менее

необходимо иметь правильное представление для того, чтобы суметь хорошо оценить наше настоящее».

Природа становится заменителем божества, прототипом всякой доброты и благополучия, критерием высшей ценности. Совершенно очевидно, что подобное направление философии внушено мифом о «добром дикаре», распространившимся во французской литературе начиная с XVI в., когда вслед за великими географическими открытиями начинается идеализация примитивных народов и восхваление «дикой» жизни. Притягательность всего, что казалось чуждым европейской цивилизации, не чуждо и Руссо. С энтузиазмом он изучает документальные материалы, его анализ и выводы представляют большой интерес. В трактате «Рассуждение о науках» он утверждает: «Дикарям не позволяют поступать дурно не просвещение и не узда законов, а естественное отношение к страстям и незнание пороков». Они как бы по ту сторону добра и зла. Предоставленная свободному развитию, природа ведет к полной победе чувств, а не рассудка, инстинкта, а не размышления, самосохранения, а не угнетения. Человек — это не только разум, но и чувства и страсти. Таким образом, Руссо (и в этом он вполне согласуется с Вико) выворачивает наизнанку каноны толкования и объяснения человека и его языка.

688 Развитие просветительского разума

В «Опыте о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании» он пишет: «Надо полагать, что первые жесты были продиктованы потребностями, а первые звуки голоса исторгнуты страстями. Следуя по стезе фактов с этим разграничением, нам, быть может, придется рассуждать о происхождении языков совсем иначе, чем это делалось до сих пор. Дух восточных языков, самых древних из известных нам, совершенно опровергает рассудочный ход их становления. В этих языках нет ничего методично рассудочного: они живые и образные. Речь первых людей нам представляют как язык геометров, а мы видим, что то был язык поэтов.

Вначале было не рассуждение, а чувство. Утверждают, будто люди изобрели слова, стремясь выразить свои потребности, но мне это представляется неправдоподобным. Естественное действие первых потребностей состояло в отчуждении людей, а не в их сближении. Именно отчуждение способствовало быстрому и равномерному заселению земли, иначе род человеческий скучился бы в одном уголке мира. <...> Отсюда с очевидностью следует, что языки вовсе не порождены первыми потребностями человека. <...> Их источник — в душевных потребностях, в страстях. Страсти сближают людей, тогда как необходимость сохранения жизни вынуждает их избегать друг друга. Не голод и не жажда, а любовь, ненависть, сострадание и гнев исторгли из уст людей первые звуки. Молча преследует человек добычу, которой он хочет насытиться, но чтобы остановить нападающего, природа дала человеку звуки, крики, жалобы. Это самые древние из придуманных людьми слов, и вот почему первые языки были напевными и страстными, прежде чем стать рассудочными». Подчеркивая свежесть и выразительность примитивного языка, Руссо добавляет: «Все изложенное ведет к подтверждению этого принципа, по которому путем естественного развития все культурные языки изменили свой характер, потеряв силу образности, приобретя взамен большую ясность; и чем больше прилагается стараний для совершенствования грамматики и логичности языка, тем быстрее протекает это развитие. Для того чтобы сделать какой-нибудь язык холодным и монотонным, достаточно основать академию».

Идеализация «естественного» состояния человека, его «природы» в «Опыте о происхождении языков» сказывается в представлениях об изначальной поэтичности и музыкальности речи. Политический смысл музыкально-лингвистической концепции Руссо полностью раскрывается в двух последних главах «Опыта». Звучный музыкальный язык — это язык свободы граждан республики. Утрата свобо-

Жан-Жак Руссо 689

ды ведет к утрате музыкальности языка. «Шумный» язык (и «шумная» музыка) есть следствие падения античных республик и нашествия северных варваров, принесших феодализм. Говоря о «вырождении» музыки, Руссо по существу выступает против феодальных порядков.

Однако внимание Руссо, даже когда он ностальгически любит прошлым, полностью обращено на современного человека, испорченного и бездушного. Здесь нельзя говорить о примитивизме или культуре варварства. Вот что он пишет по этому поводу в трактате «Рассуждение о неравенстве»: «Бродя по лесам, не имея промышленности, речи, постоянного жилища, войн и общения, безо всякой потребности в себе подобыных, равно как и безо всякого желания им вредить, может быть, даже не зная никого из людей в лицо, дикий человек, самодостаточный и подверженный немногим страстям, обладал только чувствами и знаниями, приспособленными к подобному состоянию. Если случайно делал какое-то открытие, он никому не мог о нем сообщить, поскольку не знал даже своих детей. Искусство или ремесло умирало вместе с изобретателем. Не существовало ни образования, ни прогресса; поколения сменяли друг друга безрезультатно: каждое последующее начинало жизнь с той же точки, что и предыдущее, века протекали все в той же первобытной грубости: род человеческий был уже стар, а сам человек по-прежнему оставался ребенком». Миф о «добром дикаре» стал разновидностью философской категории, нормой суждения, на основе которой осуждалось социально-историческое устройство, омертвившее богатство человеческих страстей и стихийность самых глубоких чувств.

Сравнивая человека, каким он был, с тем, каким стал, Руссо хотел подтолкнуть людей к спасительному изменению. В «Исповеди» он пишет: «Моя душа, возвышенная этими прекрасными размышлениями, осмеливалась встать рядом с Божеством; и, различая оттуда, с небес, мне подобыных, продолжавших слепо идти по пути своих предрассудков, ошибок, несчастий и преступлений, кричала им слабым голосом, которого они не могли услышать: «Безрассудные, беспрестанно жалующиеся на

природу, знайте, что все ваши беды приходят к вам от вас же самих»»).

Руссо против энциклопедистов

Руссо — против культуры в том виде, в каком она исторически сложилась, потому что она обезобразила природу. В «Рассуждении

690 Развитие просветительского разума

о неравенстве» читаем: «Подобно прекрасной статуе Главка, которую время, море и непогода полностью исказили, сделав ее больше похожей на страшного зверя, чем на Бога, человеческая душа, изменяясь в лоне общества от тысячи причин, знаний и заблуждений, физического состояния и непрекращающегося столкновения страстей, изменила свой облик почти до неузнаваемости; и вместо существа, руководствующегося неизменными и твердыми принципами, вместо той небесной величественной простоты, которую вложил в нее Создатель, мы видим лишь расплывчатые противоречия между страстями и маниакальными рассуждениями». Некогда богоподобный, современный человек стал страшнее свирепого зверя. Но переносить неравенство и несправедливости нынешнего времени на первого человека означает видеть прошлое с точки зрения настоящего. «Все, постоянно говоря о нужде и алчности, угнетении, желаниях и гордости, перенесли на естественное состояние представления, почерпнутые из социальной действительности: они говорили о диком человеке, но описывали при этом человека общественного». Дух соперничества и столкновения интересов вовсе не присущ человеку изначально, а является результатом исторических условий. В сущности, это некая социальная анатомия цивилизации. Корень зол и бедствий человеческих прежде всего в неравенстве; успехи цивилизации куплены дорогой ценой: благополучие и образование привилегированного слоя людей основаны на нищете и страданиях народа. Однако он сделал неправильный вывод о том, что науки и искусства только портят человека, не принося ему пользы. Не со всяким невежеством надо бороться, есть вид незнания, который следует культивировать, — пытается доказать Руссо. «Есть грубое невежество, порождаемое развращенной душой и лживым умом; преступное невежество, умножающее пороки, заставляющее деградировать разум и душу, — оно делает людей подобными животным. <...> Но есть другой вид разумного, обоснованного невежества, заключающегося в ограничении собственной любознательности до пределов полученных от природы способностей — это скромное невежество, порождаемое сильной любовью к добродетели, она внушает безразличие ко всему, что недостойно сердца человека и не помогает ему стать лучше. Это приятное и нужное невежество, сокровище чистой и довольной собой души. <...> Именно такое невежество я восхвалял, и его я прошу у небес как наказание за тот скандал, который я учинил ученым людям своим откровенным презрением».

Жан-Жак Руссо 691

Позиция Руссо была действительно «скандальной», так как возлагала ответственность за социальные беды на литературу, науки и искусство, в которых энциклопедисты видели причины и основу прогресса. В «Рассуждении о науках» Руссо клеймит науки (и всю культуру) как порождение высокомерия: «Астрономия зародилась из суеверия; красноречие — из честолюбия, ненависти, угодничества и лжи; геометрия — из скупости, физика — из пустого любопытства; все науки, включая этику, порождены человеческой гордыней. Науки и искусства обязаны своим появлением нашим порокам, если бы они появились благодаря нашим добродетелям, мы бы меньше сомневались в их пользе». Значит, то, что для энциклопедистов было прогрессом, Руссо считал регрессом, разложением, порчей. «Прогресс рода человеческого неуклонно отдаляет его от первобытного состояния; чем больше новых знаний мы приобретаем, тем сильнее преграждаем себе путь к достижению самого важного».

Но как начались несправедливость и неравенство, откуда они появились? Выступая от имени бедных обездоленных элементов общества, Руссо обратил внимание на то, что само неравенство обусловлено возникновением частной собственности. Вот мысль Руссо (из " "Рассуждения о неравенстве»), давно ставшая афоризмом: «Первый, кто, оградив участок земли, сказал: «Это мое» и нашел людей достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, от скольких несчастий и ужасов избавил бы род людской тот, кто крикнул бы подобным себе, вырывая колья и засыпая ров: «Берегитесь слушать этого обманщика — вы погибли, если забудете, что продукты земли принадлежат всем, а сама земля — никому»». Неравенство появляется с частной собственностью; вместе с собственностью возникает и вражда между людьми. В примитивном мире все принадлежит всем. «Но как только одному человеку потребовалась помощь другого, как только один из людей заметил, что лучше иметь две вещи, чем одну, — равенство исчезло, замещенное частной собственностью, работа стала необходимостью, а обширные леса превратились в поля, которые надо было орошать человеческим потом и в которых очень скоро появились рабство и нищета, проросшие и созревшие вместе с посевами. Двумя искусствами, изобретение которых произвело эту великую революцию, были металлургия и земледелие». Потом «за возделыванием земель неизбежно последовал ее раздел, а из признания прав част-

692 Развитие просветительского разума

ной собственности произошли первые нормы юстиции». На основании этого «легко представить себе все остальное».

Руссо отвергает идею исторического прогресса в принципе: его точка зрения как на историю, так и на

результаты развития культуры крайне пессимистична. Вольтер назвал трактат «Рассуждение о неравенстве» «пасквилем, направленным против рода человеческого». Иронизируя, он написал автору трактата: «Невозможно описать более сильными красками ужасы человеческого общества. Никто не использовал столько изобретательности, чтобы низвести нас до уровня животных: появляется желание протиснуться на четвереньках, читая вашу книгу». Вменяя в вину знанию и «прогрессу» тот вред, который «партия философов» приписывала религии и разным формам суеверий, унаследованных от прошлого, Руссо выступил против всех своих друзей по «Энциклопедии» и в особенности против Вольтера, всегда питавшего уважение к человеческому уму — неисчерпаемой силе науки, способной расчистить путь всему новому и разумному. С философской точки зрения «спор Вольтера и Руссо» заключался в противоположности их философско-исторических позиций и политических взглядов. В исторических сочинениях Вольтера развитие общества освещается как результат единоборства просвещенных и отсталых людей, тогда как Руссо сознает, хотя и смутно, тяжелую инерцию исторических сил: развитие цивилизации «не могло быть иным, чем было». Прелюдией к разрыву с энциклопедистами, в частности, послужили нападки Руссо на программу пропаганды театральных новинок, главным образом постановок Мольера, развернутую Вольтером. Руссо заклеил ее как убогую, поскольку она защищала порочные формы культуры, не умея отличить их от произведений, правдиво рисующих человеческую природу. «Письмо Д'Аламберу о зрелищах» стало манифестом, закрепившим разрыв с энциклопедистами. Именно Д'Аламберу — старинному другу, олицетворявшему дух и свободный разум энциклопедистов, Руссо на прощание пишет: «У меня был строгий и благоразумный Аристарх; теперь у меня его больше нет, я не хочу его иметь; однако я всегда буду его оплакивать; моему сердцу не хватает его гораздо сильнее, чем моим сочинениям».

«Письмо Д'Аламберу» было ответом на помещенную Д'Аламбером в седьмом томе «Энциклопедии» (1758) статью о Женеве, где он, описывая ее общественное устройство, религию, нравы и обычаи, сожалел по поводу отсутствия в городе театра и о запрете на театральные представления. Тема театра возникла у Д'Аламбера под

Жан-Жак Руссо 693

влиянием Вольтера, что не вызывало сомнений у Руссо. «Письмо» опубликовано в Амстердаме в 1758 г. (через год вышло второе издание, а в 1762 — третье) и имело большой общественный резонанс.

Поборники прогресса и просвещения, энциклопедисты видели в искусстве, и в особенности в театре, трибуну для пропаганды новых идей, могучее средство воспитания. У Руссо взгляд совершенно иной: искусство для него — порождение враждебной народу цивилизации, глубоко порочной и ложной. В «Письме» он утверждает, что театр может только развратить патриархальные нравы Швейцарии, погубить добродетель ее граждан. Как Вольтер и Дидро, Руссо считает, что искусство должно быть «школой добродетели», и пытается протянуть мост от искусства к действительности, от красоты — к морали. Но стремление отождествить эстетическое и моральное, прекрасное и действительное заставляет Руссо особенно остро ощутить существующее между ними различие. Руссо не признает нравственной роли театра. Задолго до Канта он отделяет моральные ценности от эстетических и, убежденный в порочности цивилизации, готов отказаться от любого рода искусства ради морали.

Руссо-просветитель

Можно сказать, что Руссо выступает против просветителей, но не против Просвещения. Руссо — просветитель, ибо считает разум оптимальным инструментом. Руссо — сторонник естественного права, потому что возлагает на человеческую природу способы спасения человека. Но он выступал против просветителей, убежденных, что они на пути освобождения. По его мнению, общество все еще продолжает идти в русле суеверий и деградации, а искусства, науки и литературу он считал основанными на ложных предпосылках.

Дорога спасения — иная. Это путь возвращения к природе, следовательно, путь «рентурализации человека» посредством создания социальных условий, которые бы могли блокировать зло и благоприятствовать добру. Общество не сможет оправиться с помощью простых внутренних реформ или просто путем развития науки и техники. Необходима трансформация духа народа, полный переворот, общее изменение всех учреждений. Руссо пишет королю Польши Станиславу: «Еще никогда не случалось, чтобы испорченный народ вернулся к добродетели. Вы напрасно будете стараться разрушить причины зла, ни к чему не приведет попытка уничтожить

694 Развитие просветительского разума

побудительные мотивы тщеславия, праздности, роскоши, тщетными будут даже усилия вновь привести людей к первобытному равенству, простодушию и невинности и источнику всех добродетелей; их испорченные сердца останутся такими навсегда, и нет иного средства, кроме революции, такой же ужасной, как то зло, которое требуется исправить; предосудительно желать ее и невозможно предусмотреть».

Итак, нужна болезненная революция, коренной перелом для восстановления голоса совести. В самом деле, если «дикарь живет внутренней жизнью, то светский человек всегда сосредоточен на показной, внешней стороне; он умеет жить, только ориентируясь на мнение окружающих». Общество во всех проявлениях ориентируется на внешние аспекты, и человек потерял связь с внутренним миром. Необходимо оставить развращающее движение и рассеять пустую видимость, за которой гонятся люди, воюя друг с другом и угнетая друг друга. С этой целью следует полагаться на имеющуюся в человеке

потенциальную способность добра, еще не проявившую себя, с помощью которой можно снова завоевать действительность при полном и постоянном соединении обеих сторон, без конфликтов и разломов. «Как прекрасно было бы жить среди людей, если бы внешние распоряжения всегда соответствовали сердечным склонностям, если бы благопристойность отражала добродетель, если бы наши максимы служили нам жизненным правилом, если бы истинная философия была неотделима от звания философа! Однако столько качеств редко встречается вместе, а добродетель не продвигается вперед с такой торжественностью». В чем же заключается пресловутая истинная философия? «Добродетель, возвышенная наука простых душ, чтобы тебя познать, сколько нужно усилий и исследований? Разве твои принципы не выгравированы в наших сердцах? И разве, чтобы изучить твои законы, недостаточно поискать в самих себе и послушать в молчании страстей голос совести? Вот истинная философия».

Но человек сталкивается не с чистой неоскверненной действительностью, а снова встречается с духом, израненным скопившимся 'за всю историю злом. Отсюда возникает безотлагательная необходимость преобразования внутри человека, а, значит, и переосмысления всего им созданного. Задача состоит в организации таких социальных учреждений, которые не искажают развитие человека, а помещают его в условия свободы. Руссо не против разума или культуры. Он против такого разума и таких достижений культуры, которые не

Жан-Жак Руссо 695

замечают определенных особенностей внутреннего мира человека; ведь именно с ним связана возможность коренного изменения общественной жизни. Он борется за торжество разума, но взлелеянного не для самого себя, а в качестве критического фильтра и связующего центра чувств, инстинктов, страстей, с целью действительного преобразования и восстановления цельного человека, но не индивидуалиста, а члена сообщества. Зло зародилось вместе с обществом, и с помощью обновленного общества оно может быть изгнано и побеждено.

«Общественный договор»

«Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах» — такими словами открывается трактат Руссо «Об общественном договоре». Освободить человека и вернуть ему свободу — вот цель женеvского философа. Новая модель общества основана на голосе сознания общественного человека. «Переход от естественного состояния к общественному производит в человеке весьма значительное изменение, заменяя в его поведении инстинкты справедливостью и придавая его поступкам прежде отсутствовавшие моральные связи. Только с этого момента человек, который до того заботился лишь о себе, подчиняясь физическим побуждениям утоления голода, жажды и т. п., будет действовать на основе других принципов и, прежде чем следовать наклонностям, прислушиваться к голосу долга и рассудка. Но даже лишившись в этом новом состоянии многих преимуществ, предоставленных ему природой, он получает взамен другие, значительно большие: его способности тренируются и развиваются, его представления расширяются, его чувства облагораживаются, вся его душа возвышается до такой степени, что если дурное пользование новым положением не приведет его к снижению уровня, заставив опуститься ниже первоначального состояния, он должен будет благословлять тот счастливый случай, который навсегда вырвал его оттуда, сделав из тупого ограниченного животного разумное существо, человека».

Но какой принцип сделает возможным историческое возрождение? Этот принцип — не абстрактная воля, хранилище всех прав, или чистый разум, чуждый смятению страстей, или индивидуалистическое представление о человеке, на которое опирались просветители того времени. Принцип, узаконивающий власть и гарантирующий социальные преобразования, представляет собой

696 Развитие просветительского разума

общую волю народа, верного общему благу. Но что такое общая воля, как она высказывается и в результате чего появляется; как ей удастся сдерживать страсть к суетному и вредному накопительству? Руссо отвечает на эти вопросы: «Лишь общая воля может руководить силами государства сообразно цели его основания, а именно для общего блага. Если устройство гражданских обществ стало необходимым из-за противоположности частных интересов, то возможным оно стало благодаря добровольному соглашению людей, осознавших преимущества совместной жизни, вопреки их исконному стремлению жить каждому отдельно от других. Без такого добровольного соглашения общество не могло возникнуть и существовать. Но поскольку всегда есть стремление к благополучному существованию, а частная воля всегда соблюдает прежде всего частные интересы, тогда как общая воля заботится об общих интересах, то отсюда следует, что именно последняя должна стать настоящим двигателем социального тела».

Но из чего образуется общая воля? Она не есть результат подчинения какому-либо третьему лицу, ибо это повлекло бы за собой отказ от непосредственной ответственности и делегирование собственных прав. Общая воля является результатом соглашения между всегда равными, потому что речь идет о «полном отчуждении каждой личностью всех своих прав в пользу сообщества... с чувством глубокой моральной ответственности и коллективизма... Значит, общая воля является не суммарным волеизъявлением всех членов общества, а реальностью, вытекающей из отказа каждого члена общества от собственных интересов в пользу коллективных. Это договор, заключаемый людьми не с Богом или каким-нибудь вождем, а между собой, абсолютно свободно и совершенно равноправно.

Каковы же следствия этого общественного переустройства? «Чем больше отмирают и становятся недействительными естественные силы, чем значительнее и долговечнее силы приобретенные, тем более

совершенно и прочно социальное устройство. Таким образом, когда каждый гражданин является ничем и ничего не может без участия всех остальных и когда приобретенная сила во всем равна или превосходит сумму естественных сил всех отдельных личностей, то можно сказать, что законодательство достигло высшей степени совершенства».

Мы перед лицом радикальной социализации человека, его полной коллективизации, направленной на предотвращение частных

Жан-Жак Руссо 697

интересов. При общей воле, направленной на благополучие, человек может думать о себе, только думая обо всех остальных, посредством всех остальных добиваться благополучия для себя, но не используя их как орудия, а ставя их благо как цель для себя; таким же образом должны поступать остальные члены общества. Все должны подчиняться закону, священному для всех, поскольку он является результатом изъявления общей воли. «Что делает законы священными, независимыми от авторитета и предпочтительными перед простыми действиями воли? Прежде всего, тот факт, что они объявлены общей волей, а, следовательно, всегда справедливы по отношению к частным лицам; во-вторых, поскольку они долговременны и постоянны, это обстоятельство всем доказывает их мудрость и справедливость».

Одна из самых возвышенных и благородных идей Руссо — утверждение суверенитета народа, иными словами, принципа народоправия. В то время как Монтескье и Вольтер разрабатывали проекты конституционной монархии по английскому образцу, Руссо предложил создать республику, где принцип равенства был бы воплощен в государственном законе, а народ постоянно проверял бы деятельность своих представителей. Лишь такой образ правления Руссо считал способным оградить общество от злоупотреблений и беззаконий. По Руссо, народный суверенитет неотчуждаем (поэтому автор «Общественного договора» допускал представительное правление лишь при условии последующего утверждения его народом) и неделим (и поэтому он возражал против разделения властей). Идеалом Руссо была небольшая патриархальная республика (вроде Швейцарии или Корсики), где все граждане могут сами обсуждать и принимать законы. Руссо прежде всего озабочен благом народа; он не хуже Макиавелли умел отличать политические критерии от моральных (но одновременно подчеркивая важность их единства). Руссо осуждал государственных деятелей, считавших, что в определенных ситуациях шепетильность в этических вопросах излишня. Требование всегда быть справедливым, честным и не переоценивать себя — обязательно для каждого; чем выше на общественной лестнице стоит человек, чем больше у него власть, тем важнее усвоить это золотое правило. Такова политическая мораль автора «Общественного договора». Истинно прогрессивная политика всегда моральна. Руссо не приемлет никакой личной власти, свободной от общественного контроля, и верит только в подлинно демократическую эгалитарную республику.

698 Развитие просветительского разума

Выражая рабоче-крестьянскую утопию социального равновесия, Руссо возводил в идеал равенство имуществ, ради которого он прославлял патриархальный аскетизм быта, а вместе с ним — простоту нравов, прямоту, даже всеобщую посредственность, исключаящую жадность чрезмерного богатства. Руссо писал: «Ни один гражданин не должен быть настолько богат, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один настолько беден, чтобы быть вынужденным продавать себя». Писатель не одобрял капиталистического пути развития, его пугали порожденные им резкие общественные противоречия, и он видел выход в установлении мелкой частной собственности для сохранения «прекрасной химеры равенства».

Из условий «общественного договора» Руссо выводил право народа на восстание и пытался обосновать и оправдать грядущую буржуазную революцию, так как предчувствовал и интуитивно понимал тот факт, что суровая историческая необходимость принудит народные массы вести борьбу не только против феодальных порядков, но и против угнетения вообще. Зародыш социалистической критики цивилизации можно обнаружить в рассуждениях о том, что «в стране, действительно свободной, все всё делают своими руками, а не деньгами». Руссо признавал гражданином только того, у кого в сознании «общественные интересы берут верх над частными». «Личное» и «общественное» — оба этих принципа — выражены у Руссо гораздо резче, чем у просветителей, и ему труднее их синтезировать. Свое доверие к народному коллективу он выражает в идее гражданской дисциплины, допускающей, если нужно, суровые методы подавления индивидуализма.

Комментируя «Общественный договор», Серджи Котта заметил: ««Общественный договор» не только заложил основы демократического государства — поскольку в нем власть принадлежит не государству и не олигархии, а народу (в этом состоит большой вклад Руссо в политологию), — но и равным образом освещает деспотизм большинства, совокупности граждан; его воля — не только закон, но также норма справедливости и добродетели. Как с политической, так и с этической точки зрения, личности отказано в свободе, поскольку индивид, при столкновении с высшей волей, обязан признать себя «заблуждающимся», а, следовательно, принести в жертву коллективной воле свои доводы и основания».

Жан-Жак Руссо 699

«Эмиль», или Педагогический путеводитель

Воспитывать подрастающее поколение в соответствии с требованиями нового общественного

договора — не простое дело, оно требует много сил и мужества. Не оставлять человека на произвол инстинктов, а научить подчинить их себе, голосу разума. В «Юлии, или Новой Элоизе», обобщены философские и педагогические идеи Руссо, непринужденно построенные в жанре эпистолярного романа.

Весьма показательна история любовных отношений между героями романа Юлией д'Этанж и юношей Сен-Пре. Их страсть, не признающая условностей цивилизации и общественных преград, воплощает собой «естественное». Шесть частей «Новой Элоизы» по своему сюжету и ведущей идее распадаются на две книги. Первые три части изображают «естественную» страсть, а последние три, напротив, прославляют нравственный долг и обязанности общественного человека: о заблуждениях молодости, когда Юлия и Сен-Пре отдались своему чувству, герои теперь вспоминают с мучительным стыдом.

Контраст между половинами романа в письмах — лишь частный случай основного противоречия руссоистской доктрины. Современников удивлял пафос «добродетели» последних частей после пафоса «чувства» первых частей, совмещение в одном образе Юлии любовницы и проповедницы; нравования в устах героини с таким прошлым многим казались ханжеством. Вначале героев обуревают безудержные чувства, но затем в дело вступают сословные предрассудки, дочерний долг и общественные условности; Юлия, продолжая любить Сен-Пре, вынуждена выйти замуж за некоего Вольмара. Этого требует общество. Но все же, несмотря на противоречия, в день своего бракосочетания Юлия размышляет о значении торжественного церковного обряда, о впечатлении, которое произвели на нее слова священника во время святой обедни: «Вдруг мне почудилось, будто во мне произошел внезапный переворот. Словно некая непостижимая сила неожиданно умиротворила мои смятенные чувства, вернула их в прежнее русло, подчинив закону долга и природы. Предвечный, раздумывала я, ныне читает всевидящим оком во глубине моего сердца, Он сравнивает сокровенные мои помыслы с тем, что произносят мои уста; небо и земля — свидетели священного обязательства, которое я беру на себя, да будут они и свидетелями моей нерушимой верности». Внезапное озарение

700 Развитие просветительского разума

помогло героине обрести контроль над своими чувствами и подвергнуть их критическому анализу.

Итак, первые части романа изображают современного человека, каков он есть. На пути к его счастью непреодолимым барьером стоит уродливый социальный строй, показанный сперва в рамках дворянской семьи Юлии, а затем в картинах общественной жизни (письма Сен-Пре из Парижа). Письма героев дышат негодованием против порочной цивилизации, которой они противопоставляют естественные чувства своих пылких натур. Но дурное общество «портит» человеческую природу. Естественные чувства, которым не дают ходу, выступают как чувства запретные. В «Новой Элоизе» героиня подчиняется не стихийным чувствам, а логике рациональной гармонии, которая должна управлять всеми людьми, приводя к обновленному равновесию между каждым членом общества и всеми остальными.

Это не нарушение равновесия внутри индивида и не надлом, а возвращение к упорядоченности. В этом смысле Руссо был охарактеризован Кантом как «Ньютон нравственности».

Сюжетный ход «Эмилия» напоминает «Новую Элоизу», где влюбленный в Софию герой, поддавшись уговорам своего воспитателя, воплощающего нравственную силу его высшего «Я», вынужден отправиться в путешествие и расстаться с предметом своей любви, чтобы обуздать собственные страсти. «Не бывает ни счастья без смелости, ни добродетели без борьбы: слово «добродетель» происходит от слова «сила»; сила — это основа всякой добродетели. <...> Я вырастил тебя скорее добрым, чем добродетельным, — говорит воспитатель, — но тот, кто только добр, остается таковым лишь до тех пор пока получает от этого удовольствие, до тех пор, пока его доброту не сметет буря страстей. <...> До сих пор ты был свободным только с виду, ты пользовался ненадежной свободой раба, которому ничего не приказывали. Сейчас пришло время стать действительно свободным, однако умеи быть хозяином самого себя, умеи повелевать своим сердцем: только по такому договору можно приказывать своему сердцу».

Ведущий принцип педагогического романа «Эмиль, или О воспитании» заключается в том, что свобода должна быть не капризной, а «хорошо упорядоченной». Излагая свои педагогические взгляды, Руссо стремился придать им занимательную беллетристическую форму (в этом смысле «Эмиль» — явление, родственное философскому роману XVIII столетия). Однако сам жанр педагогического романа,

Жан-Жак Руссо 701

цель которого — показать формирование личности, — требовал более всестороннего изображения человеческого характера, чем философская повесть. Главный герой у Руссо должен был продемонстрировать те заложенные в человеческой природе возможности, которые коверкаются в условиях современного общества. Поэтому Эмиль — средний человек (Руссо всячески подчеркивает его заурядность) и одновременно — некая идеальная норма. Эмиль — некий образец человека, которому сердечность, простота и здравый смысл заменяют ум и характер, что, по мнению автора, должно придавать Эмилю особое обаяние. Руссо казалось, что замысел его вполне удался, между тем добродетельный Эмиль — не более, чем схема. Ни попытка соединить религию с философией, ни идеализация средней счастливой середины между богатством и образованностью — с одной стороны, невежеством и нищетой — с другой — не увенчались успехом. Его педагогическая утопия «естественного человека» не могла одержать победу над культурной монополией имущих классов. Однако «Эмилем» Руссо нанес чувствительный удар по дворянской системе воспитания, как и по церковной. Все, что сковывает ребенка уже с колыбели, тем более за школьной партой, по мнению Жан-Жака, должно быть отброшено. Учиться надо вольно и лучше всего в деревне, желательно также под

наблюдением учителя-философа, дающего своему ученику возможность стихийно развивать в себе задатки и дарования.

С этой целью «не следует воспитывать ребенка, когда воспитатели не знают точно, формирования каких именно качеств они хотят добиться. Ребенка можно сковывать, сдерживать или побуждать к действию только с помощью голоса необходимости, таким образом, что он даже не будет жаловаться; можно сделать его мягким и послушным только с помощью силы вещей, так что ни один порок не сумеет завестись в его сердце, ибо страсти никогда не воспламеняются, когда они бесполезны».

Этот перечень уловок и ухищрений должен послужить воспитателю подспорьем для упорядоченного развития всех потенциальных способностей человека. Себялюбие должно преобразоваться в любовь к обществу и другим людям; страсти, «являющиеся средством нашего самосохранения», должны превратиться в стратегию защиты общества; инстинкты должны вызреть до такой степени, чтобы стать опорой разума, которому надлежит быть проводником человека в общественной жизни. Поэтому педагогический процесс должен быть постепенным и принимать во внимание уровень развития личности.

702 Развитие просветительского разума

Прежде всего воспитатель не должен считать ребенка взрослым человеком в миниатюре. «Природа хочет чтобы дети, прежде чем стать людьми, были ребятишками. У детства существуют особые способы видеть, думать, чувствовать, во всем отличные от взрослых; нет ничего глупее, чем пытаться заменить их способы нашими». Принимая во внимание возрастные особенности, от рождения до двенадцати лет, следует заботиться о разумной тренировке органов чувств у детей. Следуя советам современника и друга Кондильяка, Руссо утверждает: «Первыми способностями, формирующимися и развивающимися у нас, являются органы чувств, поэтому о них надо побеспокоиться в первую очередь, а в жизни об этом забывают либо оставляют в полном небрежении. Тренировать органы чувств означает не только ими пользоваться, но и учиться правильно рассуждать с их помощью, учиться, так сказать, чувствовать, потому что мы умеем прикасаться, видеть и слышать только тем способом, каким этому научились». Отсюда вытекает требование воспитывать у ребенка умение свободно развивать потребности в движении, в играх, способность хорошо владеть собственным телом.

От 12 до 15 лет следует развивать интеллект, ориентируя внимание подростка на науки, от физики до геометрии и астрономии, но посредством прямого контакта с предметом в целях постижения их закономерностей природы. Это период, в течение которого инстинкты и страсти, сталкивались с законами реальности, с сопротивлением вещей, с воздвигаемыми ими ограничениями и, одновременно, с предоставляемыми ими точками опоры, должны постепенно приспосабливаться к логике природной разумности в самом широком смысле. Проверкой качества воспитания является реальная действительность.

От 15 до 22 двух лет внимание следует концентрировать на морально-нравственных аспектах жизни: на любви к ближнему, необходимости разделять страдания ближнего и пытаться их облегчить, на смысле справедливости, а значит, на социальных аспектах и проблемах общежития, с которых начинается действительное вхождение личности в мир долга и обязанностей. В дополнение к данному этапу воспитания прибавляется подготовка к супружеской жизни, которая означает понимание того, что брак — не стихийно-эмоциональное явление или страстная любовь, а разумное превращение быстротечных страстей в долговременные духовные радости, происходящие от подчинения собственной жизни обязанностям перед коллективом.

Жан-Жак Руссо 703

Если верно то, что «первые шаги природы всегда честны и в человеческом сердце не бывает врожденной испорченности», то верно также и другое: «Зло проникает в душу человека стараниями общества». Иными словами, по мнению Руссо, путем правильно поставленного воспитания можно решать коренные социальные проблемы. Воспитывать ребенка следует вне испорченного общества, «на лоне природы», сообразно с природой, потому что «добрый дикарь», перенесенный в наше общество, не смог бы в нем жить. По Руссо, ребенок от рождения не имеет никаких дурных черт, он своего рода совершенство; задача воспитателя — сохранить его; на этом базируется взгляд Руссо на «свободное воспитание», связанное у него с идеей «естественного воспитания». Свобода и самостоятельность ребенка, уважение его личности и изучение его интересов — вот основа «настоящего воспитания» по Руссо. Задача воспитателя заключается в создании необходимой обстановки, наводящей ребенка на размышления, на тот или иной поступок. По Руссо, всякий свободный человек должен владеть различными видами ремесленного и сельскохозяйственного труда.

Благодаря новым, прогрессивным идеям о роли и возможностях воспитания в свете «Общественного договора», Руссо оказал большое влияние на развитие педагогики. «Для Руссо педагогика была на самом деле не проблема гигиены, дидактики, психологии. Прежде всего она была политической проблемой, поскольку «все коренным образом зависит от политики», и вместе с тем моральной проблемой, поскольку «тот, кто отделяет политику от морали, ничего не понимает ни в той, ни в другой» (Н. Казини).

Естественность религии

Стремясь создать действительно естественное общество, способное воссоздать исконные качества человеческой природы, но уже в соответствии с требованиями разума, Руссо пытается достичь «истинно-

естественной» религии. Если главная забота — гарантии сосуществования людей в рамках общей воли и общего блага, то религия должна способствовать укреплению и использованию исконных качеств человеческой природы, что изложено в IV части «Эмиля» под заглавием «Исповедь веры савойского викария».

Руссо отличает религию человека от религии гражданина. Относительно религии можно сказать, что в ней есть две непреложные истины: существование Бога и бессмертие души. Первая признает-

704 Развитие просветительского разума

ся, потому что является единственным объяснением движения материи, упорядоченности и целесообразности вселенной. Вторая выводится из недопустимости торжества зла над добром: «Даже если бы не существовало иного доказательства нематериальности души, кроме невозможности торжества в этом мире зла и угнетения справедливости, то только этого мне было бы достаточно, чтобы не сомневаться. Такое явное противоречие, режущий слух диссонанс в гармонии вселенной заставили бы меня подумать, что для нас не все заканчивается вместе с жизнью, а, напротив, все приходит в порядок со смертью».

Что такое христианство? Со своей догмой о первородном грехе и сверхъестественном спасении христианская доктрина была одной из причин разложения общественной жизни. Перенос в сферу духовного самые важные ценности и тесные узы, существующие в человеческой среде, а именно: что все люди — Божьи дети, а следовательно, братья и сестры друг другу, христианство завоевало общественное мнение во всем мире, но только на духовном уровне. В плане земном, в том числе на уровне общественных отношений, христианство оставило человечество беззащитным. Будучи мировой религией, христианство породило такой тип общества, где процветали всяческие формы эгоизма и тирании. «Христианство — это религия, занимающаяся лишь духовными проблемами и отрывающая людей от земных дел. Родиной христианина является вовсе не этот мир. <...> Христианство весьма благоприятствует тирании, которая всегда умела извлечь из него пользу». Христианство отрывает внутреннюю, духовную жизнь от внешней, земной: первая — это царство единства, а вторая, оторванная от первой, — царство злоупотреблений и любых форм эгоизма. «Эта религия, не имея никакого особого отношения к политическим учреждениям, оставляет законам лишь их собственную силу, не прибавляя им ничего другого; поэтому одно из важнейших обязательств гражданского общества оказывается неэффективным. Но гораздо хуже то, что, вместо того чтобы вызывать у граждан добрые чувства по отношению к государству, религия старается отдалить от него таким же образом, как и ото всех остальных дел земной жизни. Я не знаю ничего более враждебного общественному духу».

С христианством, отделяющим теологию от политики, человека от гражданина, частную внутреннюю жизнь от общественной, следует бороться и отвергнуть его, поскольку оно препятствует совершенствованию политической жизни. Нужна религия, которая бы

Жан-Жак Руссо 705

подтверждала священный характер общественно-политических учреждений и обеспечивала их стабильность. Вследствие этого, рядом с религией человека, заключающейся в вере в существование Бога и в бессмертие души, следует поставить «исповедание веры чисто гражданской, в которой правящим лицам надлежит устанавливать пункты или статьи, но уже не в качестве религиозных догм, а в качестве поэзии общественных чувств, ведь без них невозможно быть хорошими гражданами и верными подданными». Эти пункты, или статьи, по содержанию совпадают с заповедями религии человека, или естественной религии, с добавлением пункта «священности общественного договора и законов» и одной отрицательной догмы — о «нетерпимости». Она гласит: «Следует терпимо относиться ко всем тем религиям, которые терпимо относятся к остальным, до тех пор пока их догмы не содержат ничего враждебного обязанностям гражданина. Но всякий, кто осмелится сказать, что вне церкви не может быть спасения, должен быть изгнан из государства». На самом деле не церковь, а государство является единственным органом индивидуального и коллективного спасения, потому что оно дает полное развертывание потенциальных человеческих возможностей. В «Общественном договоре» Руссо излагает их: «Полное отчуждение каждым членом общества всех своих прав в пользу всего сообщества ведет к такой форме объединения, которая всей своей мощью защищает личность и имущество каждого члена общества; при этой форме любой человек, объединяясь с другими, подчиняется лишь самому себе и остается таким же свободным, как и прежде».

Нам остается лишь присоединиться к выводам Фетшера: «Темой «Общественного договора» является не отмена, а, скорее, легитимизация «цепей» или, иными словами, поиск политической структуры, которая очертила бы законным образом и одновременно сообразно с целями допустимые и необходимые пределы полномочий общества. Найденное в результате поисков государственное устройство получит название республики: она не только одна из возможных форм государственного строя, но и единственно законная в различных исторических обстоятельствах в разных странах. Как моралист и традиционалист, в предчувствии катастрофических последствий разнуданной конкурентной борьбы в обществе, Руссо попытался задержать прогресс политическими и педагогическими средствами».

706

Глава 20. АНГЛИЙСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Спор о деизме и религии откровения

Джон Толанд: христианство без тайн

Из всего сказанного до сих пор легко понять, что во Франции Просвещение получило наиболее яркое и разнообразное выражение, известность и в некотором смысле наибольшее влияние. Но не нужно забывать, что идеи, получившие распространение благодаря «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера, берут свое начало из науки Ньютона. Роберт Бойль в «Химике-скептике» опроверг старую теорию элементов, операционально определив «элемент» как то, что остается после сожжения, а Локк воспринял от Бойля деление на «первичные качества» (протяженность, форма, плотность, движение и т. д.) и «вторичные» (цвета, звуки, запахи, вкус и т. д.). Полемика о естественной религии и религии Откровения оказалась в центре внимания английских просветителей.

Основной работой английских деистов стало «Христианство без тайн» Джона Толанда. Ирландец по происхождению, Толанд родился в 1670 г. и умер в 1722 г. В возрасте 16 лет он перешел из католицизма в протестантизм. Он учился в Глазго, Лейдене и Оксфорде. Благодаря Лейбницу Толанд обрел расположение королевы Пруссии Софии Шарлотты, которая была ученицей Лейбница. «Христианство без тайн» вышло в 1696 г.; в 1704 г. — «Письма к Серене» (Серена — не кто иная, как королева София Шарлотта). Работа «Христианство без тайн» принесла Толанду большую известность и стала классическим канон деизма; но за нее же Толанду досталось от приверженцев христианства.

Что защищал автор в своей работе «Христианство без тайн»?

Толанд следует по стопам Локка, который в работе «Разумность христианства» попытался соединить разум и христианскую веру. Но Толанд идет гораздо дальше Локка, он делает разум «судьей веры» и устраняет из христианства всякий элемент тайны, помещая веру в

Джон Толанд 707

границы разума. Об этом говорит заглавие его работы: «Трактат, в котором показывается, что в Евангелии не содержится ничего противоречащего разуму или недоступного и что ни один догмат христианства не может быть назван непостижимой тайной в прямом смысле слова». То, что считается тайной, будучи подвергнуто суду разума, может быть исчерпывающим образом объяснено и понято — это центральный тезис Толанда. Когда мы говорим о «тайне», имеем в виду две вещи: или это нечто, противоречащее разуму, и тогда как не имеющее смысла должно быть попросту исключено из всякой серьезной дискуссии; или же тайна — нечто, еще не познанное и не объясненное, и тогда должно стать объектом исследования, чтобы быть рационально объясненным. Для Толанда идеи христианства таинственны только во втором смысле. «Я, — пишет Толанд, повторяя Ньютона, — изгоняю все гипотезы из своей философии. Все, что есть в религии полезного и необходимого, должно быть легко усвоено и созвучно нашим знаниям». Ничто не должно быть недоступным пониманию, и ничего невоспринимаемого и нелогичного не может быть в Евангелии. Конечно, форма изложения Евангелия такова, что делает некоторые истины доступными широким массам; но позитивное христианство не что иное, как выражение естественной религии, религии, принципы которой в совершенстве постигаемы разумом («Нет ничего более понятного, нежели атрибуты Бога»).

Именно естественная религия вне культов, институтов и верований позитивных религий по душе Толанду. Но чтобы она могла возродиться, необходимо осознать все суеверия и предрассудки, которые держат в плену наш ум. Толанд пишет в «Письмах к Серене»: «Не успели мы появиться на свет, как нас со всех сторон обступил обман. Повивальные бабки помогают моему рождению разными церемониями, полными суеверий, и добрые женщины, которые присутствуют при муках рождения, держат наготове тысячу магических слов, чтобы удалить несчастье и обеспечить счастье ребеночку. <...> И священник во многом не уступает им по части суеверий, взяв хотя бы его службу со своего рода заклинаниями, все это могущественное волшебство, использование языческих символов — соли и масла». Сразу после рождения, продолжает Толанд, «нас доверяют кормилицам, невежественным женщинам, вульгарным и грубым, передающим нам свои заблуждения вместе с молоком, запугивая, чтобы мы вели себя тихо, лешаками и ведьмами... пугают рассказами о духах и колдунях, внушая нам, что все пустынные места посещаются привидениями, а ночью действуют

708 Развитие просветительского разума

невидимые злые силы. <...> Потом от наших кормилиц нас приносят домой, где мы попадаем в еще худшие руки ленивых и невежественных слуг, занимающих нас в основном сказками о феях, чертенятах, колдовстве, призраках, гадалках, астрологах и других химерах».

Школа также не является лучшим местом для воспитания разума, и там «молодежь так же, как и дома, не слышит никаких других разговоров, кроме как о демонах, нимфах, злых духах, сатирах, фавнах, пророчествах, превращениях и других фантастических чудесах». Позже начинается учеба в университете; но, замечает Толанд, и университет — питомник предрассудков, самый вредный из которых — то, что мы думаем научиться всему, а на деле получается — ничему, кроме зубрежки, с большой самоуверенностью в том, что непрочно на деле. Вдобавок, словно недостаточно всего этого, чтобы разрушить наши мыслительные способности, «есть в большинстве обществ в мире специально

оплачиваемые люди, задача которых — не просвещать, а поддерживать народ в навязанных ему заблуждениях. То, что я говорю, может показаться преувеличением, но разве это не приложимо, например, к правоверному клиру?» Проповедники ежедневно рассказывают с амвона кафедры весьма странные вещи, никто не может возразить им, и, таким образом, их собственное мнение выдается «за истинные чудеса Бога». Кое-кто, конечно, понимает, что мы погружены в море мифов, предрассудков и суеверий, но, пожалуй, он не имеет достаточно мужества выступить против преобладающего мнения и потому трусливо присоединяется к нему «из страха потерять состояние, покой, репутацию или жизнь». И это «укрепляет других в их предрассудках». Среди наиболее распространенных — «культурные обычаи» и «религиозные обряды» общества, в котором они воспитаны. И к этому «нужно присоединить... наш собственный страх и тщеславие, незнание прошлого, неуверенность в настоящем и тревожное любопытство по поводу того, что должно случиться в будущем, нашу поспешность в суждениях, опрометчивость в соглашениях, нехватку необходимой взвешенности в исследованиях...»

После всего этого человеку почти невозможно «избежать заразы, чтобы получить или сохранить свободу; ибо все едины в желании обмануть его». На первый взгляд, у человека без предрассудков мало преимуществ перед другими людьми. Но Толанд считает, «ничто не сможет сравниться с внутренним покоем и радостью, чего лишены бредущие в темноте, в лабиринтах, мучимые постоянным стра-

Сэмюэль Кларк 709

хом, что не найдут выход из своих мучений даже в смерти; с другой стороны, избавившись от тщетных мечтаний и фантазий, человек доволен тем, что уже знает, радуясь новым открытиям, не заботясь о непонятных вещах; не будучи влечом, как животное, авторитетом или страстью, отдает себе отчет в собственных действиях как свободный и разумный человек».

Сэмюэль Кларк и доказательство существования необходимого и независимого Существа

«Христианство без тайн» Толанда вышло в 1696 г., а год спустя — два сочинения против деизма — «Ответ Толанду» Питера Брауна и «О разуме и вере в связи с тайнами христианства» Джона Норриса. Браун ответил, что разум не может познать ни сущности Бога, ни его атрибутов. Норрис, со своей стороны, утверждал, в противоположность Толанду, что следует различать истины сверх разума и истины вопреки разуму. В 1705 г. появилось «Проявление бытия Бога и Его атрибутов», написанное Сэмюэлем Кларком (1675—1729). Истинным вдохновителем Кларка был Ньютон, защищавший Кларка от Лейбница. В силлогистической форме Кларк показал, что если сущность Бога и недоказуема, то могут быть, однако, доказаны его существование и атрибуты, а также свобода в том смысле, что Бог свободен определять себя сам. Но и человек, вопреки детерминизму Спинозы, свободен. «Мое первое предложение, которое не может быть подвергнуто сомнению, — пишет Кларк, — заключается в том, что нечто существовало всегда. <...> Действительно, поскольку нечто существует в настоящий момент, ясно, что-то существовало всегда. Иначе следовало бы считать, что вещи, существующие в настоящий момент, произошли из ничего и не имеют абсолютно никакого основания, а это является чистым противоречием в терминах». После установления первого положения Кларк переходит ко второму, в соответствии с которым «независимое и неизменное существо должно было существовать вечно». «Предположить бесконечную последовательность существ, зависимых и подверженных изменению, одно из которых производится другим в бесконечном процессе без исходной причины, не означает ничего другого, кроме как заставить возражение отступать шаг за шагом и потерять из виду вопрос, касающийся основ и причин существования вещей». Третье положение: «Это независимое и неизменное существо без всякой внешней причины существует

710 Развитие просветительского разума

необходимым образом и само по себе». И действительно, заключает Кларк, «единственная идея существа, существующего необходимым образом и само по себе, — это то, существования чего нельзя отрицать без явного противоречия».

Следовательно, разум может постичь существование и атрибуты (бесконечность, вечность, независимость) Бога. Но если так, то чем объяснить Откровение? Откровение, отвечает Кларк, делает более ясными естественные законы морали. С другой стороны, Бог не открыт равным образом всем народам, и христианство, по мнению Кларка — это истинно Божественное Откровение, поскольку его моральное учение совершенно рационально.

Последователем Кларка был Уильям Уолластон (1659—1724), автор «Религии природы», опубликованной в 1722 г., которая в те времена пользовалась широкой известностью. Уолластон обратил внимание на то, что Бог не желал всего того зла, которое люди терпят ежедневно, следовательно, если мир полон скорби, это означает, что план добра и милосердия будет реализован после смерти. Так Уолластон предложил идею бессмертия души.

Энтони Коллинз и защита «свободомыслия»

Энтони Коллинз (1676—1729), выходец из знатной семьи, был учеником Локка. В 1713 г. он опубликовал очерк, который вызвал бурную полемику, — «Рассуждение о свободомыслии». «Под свободомыслием, — пишет Коллинз, — я понимаю применение ума, состоящее в стремлении узнать значение какого бы то ни было положения, в рассмотрении характера доказательств «за» или «против»

него и в суждении о нем в соответствии с кажущейся силой или слабостью этих доказательств». Относительно причин, лежащих в основе свободомыслия, Коллинз рассуждает следующим образом: «1) если знание некоторых истин заповедано Богом, если знание других истин полезно для общества, если незнание опасно для нас, тогда мы имеем право знать любую истину, мыслить свободно /.../ ; 2) как в ручных ремеслах только путем проб, сравнений и опыта мы постигаем, что является лучшим и совершенным, так в науках совершенства можно достичь только через свободомыслие; 3) если люди или пренебрегают мышлением, или позволяют убедить себя, что они не имеют права свободно мыслить, они не только не смогут достичь совершенства в науках, они дойдут до самого большого абсурда, какой только можно себе представить, как в принципе, так

Энтони Коллинз 711

и на практике. Сколько их, абсурдных представлений о божестве не только у язычников, но и у христиан!»

Следовательно, свободомыслие состоит в непредубежденном анализе значения причин, доказательств, которые поддерживают или опровергают какую-либо теорию. Вот некоторые, по мнению Коллинза, абсурдные, необоснованные идеи: «Непогрешимость человека или собрания людей, данная священникам власть осуждать или спасать, поклонение образам, святым и реликвиям и тысяча других глупостей, каких никогда не было даже у язычников». Все это могло произойти именно из-за отсутствия свободомыслия. А «сколько глупостей преобладало в этике, в астрономии, в натурфилософии и во всякой иной науке? Самозащита во всех случаях оценивалась отцами Церкви как незаконная; второй брак считался ими чем-то вроде адюльтера; ростовщичество — запрещенным по закону Бога. Сопротивляться этому означало быть еретиком; и Галилей еще в прошлом веке был брошен в тюрьму за идею, что Земля вертится». По мнению Коллинза, католические священники и лютеранские пасторы стократ виновнее в том, что запретили свободомыслие: они отказались от собственного разума и требуют от верующих того же. Нахальством они напоминают «жену, застигнутую своим мужем в постели со священником. «Это дьявол захотел обесчестить Божьего человека, — не растерялась обманщица, — и уж лучше поверить дорогой жене, нежели своим глазам». Противники свободомыслия непрерывно трудятся над тем, чтобы наложить оковы на человека, помешать ему использовать свои возможности. «Но что может быть более абсурдного? — вопрошает Коллинз. — Я не вижу иного способа отличить истину от лжи или узнать, нахожусь я в безопасности или подвергаюсь риску, кроме как используя разум, которым наградил меня Бог». Упражнение мысли богоугодно, и «свободомыслие, судя по опыту, — единственно пригодное средство против господства дьявола над людьми, чья власть и сила распространяются обратно пропорционально разуму; в то время как любое другое средство, например умножение числа священников, часто наращивало, но никогда не уничтожало силы дьявола».

Критикуя пророчества в работе «Рассуждение об основах и причинах христианской религии» (1724), Коллинз в «Философском исследовании человеческой свободы» (1717) пришел к ограничению свободы воли. «Прежде всего, — пишет он, — хотя я отрицаю свободу воли в определенном смысле этого слова, однако я борюсь за свободу, поскольку она означает возможность делать то, что

712 Развитие просветительского разума

нравится. <...> Во-вторых, когда я утверждаю необходимость, я имею в виду только то, что называется «моральной необходимостью», понимая под этим, что мыслящее и чувствующее существо руководствуется разумом и своими чувствами; но я отрицаю, что человек детерминирован подобно часам или другим предметам того же рода, которые, из-за отсутствия чувств и мыслей, подчинены абсолютной необходимости, физической и механической». Коллинз не считает свой психологический детерминизм противостоящим морали, наоборот, он является лучшим способом спасти мораль, поскольку показывает, что человеческое действие детерминировано рациональными мотивами. В 1713 г. Ричард Бентли (1662—1742) в «Заметках о новейшем рассуждении о свободомыслии» подчеркнул, что исследование Библии требовало гораздо больше серьезных знаний, нежели те, которыми располагал Коллинз; Бентли обнаружил цепь филологических ошибок. Другим критиком Коллинза стал Джонатан Свифт, который, иронизируя над тезисами Коллинза, написал в «Рассуждении о свободомыслии Коллинза, изложенном простыми словами», что «человеческий род в массе так же приспособлен думать, как и летать».

Мэтью Тиндаль и сведение Откровения к естественной религии

Ближайшим последователем Коллинза был Томас Вулстон (1669—1733), он применил теорию Коллинза к рассказам о чудесах; в своих «Шести рассуждениях о чудесах нашего Спасителя», опубликованных между 1727 и 1730 гг. Для Коллинза чудеса — или ложь, или мы должны воспринимать их как аллегории. Так, например, Воскресение Христа всего лишь вымысел его учеников. Аллегоричны и пророчества. За эти свои идеи Вулстон был осужден и приговорен к годичному тюремному заключению и штрафу. В его защиту выступили Кларк и Вистон (Уистон) (1667—1752), последователь Ньютона в Кембридже. Вулстон не смог уплатить штраф и умер в тюрьме, несмотря на амнистию. Необходимо заметить, что споры, начало которым положил Вулстон, привлекли внимание Вольтера, который в это время находился в Англии.

Все в том же 1730 г. появилось «Христианство так же старо, как и творение» Мэтью Тиндаля (1653—1733). Тиндаль, развивая идею союза теории естественного права и деизма, стал поборником религиозной свободы в политике. Необходимо упомянуть его «Очерк о

Мэтью Тиндаль 713

повиновении верховным властям» 1694 г., «Очерк о власти магистрата и правах людей в вопросах религии», появившийся в 1697 г., где Тиндаль разрабатывает политические и религиозные идеи Локка. В последней работе читаем: «Под религией я понимаю веру в Бога, понимание обязанностей как результат знания, которым мы обладаем от Нем и о нас самих, и отношениях, в которых мы находимся с Ним и нашими близкими». Следовательно, существуют естественные законы, установленные Богом (как, например, закон самосохранения, внедренный Богом в нашу природу) и, которым надо следовать. Тиндаль утверждает: «Бог был счастлив сам по себе, и не было другой причины создания человека, как сделать его счастливым в этой жизни, а также в будущей; и если бы человечество следовало правилам, предписанным Богом, в том, что касается взаимоотношений, то как бы благословенно они процветали! И какое несчастье и смятение в этой жизни порождает тот, кто отступает от этих правил, не говоря уже о наказании в жизни будущей за свои действия против Бога».

«Христианство так же старо, как и творение» имело подзаголовок «Евангелие — восстановление естественной религии». Единственно истинная религия — это естественная религия, а позитивные религии, по мнению Тиндаля, — не что иное, как подделка и порча единственно истинной религии — естественной. Последняя, пишет Тиндаль, «не отличается от религии Откровения ничем, кроме способа передачи: первая — внутреннее познание, а вторая — внешнее познание неизменной воли Существа, бесконечно мудрого и бесконечно доброго». В сущности Бог создал вечные законы, мудрые и неизменные для Вселенной и человеческой природы, и абсурдно думать, что Бог хотел открыть Себя и Свои законы одному-единственному народу. Поэтому Откровение по сути бесполезно. По своему содержанию оно «воспроизводит религию природы». И там, где наблюдается расхождение, там — суеверие и насилие. Истинная религия разумна, а разум — проводник наших действий. Деизм Тиндаля последователен и радикален. «Бог, — утверждает он, — не дал людям никакого другого средства, кроме разума, Бог сделал нас мыслящими существами, и разум подтверждает, что такова его воля, чтобы мы действовали по достоинству нашей натуры». Вот рационалистическое кредо Тиндаля: «Как глаз — единственный судья доступного видению, а ухо — слышимого, так разум — единственный судья того, что разумно».

714 Развитие просветительского разума

Джозеф Батлер: естественная религия фундаментальна, но это не все

Если против Коллинза выступили Бентли, Томас Шерлок (1678—1761), защищавший таинства и пророчества (ведь апостолам, смело идущим навстречу смерти, нельзя не верить), и Эдвард Чендлер (1688—1750), то против Тиндаля в 1731 г. выступил Джеймс Фостер (1697—1753) с книгой «Польза, истина и превосходство христианской религии». Фостер считал, что если Бог создал умных и глупых людей, точно так же Он мог открыться одному-единственному народу, и наконец, человеку не дано судить о Божественном промысле. В 1732 г. появилась книга «Защита религии Откровения»; ее автор — Джон Конибир (1692—1755) напомнил о склонности к ошибкам и несовершенстве человеческого разума. Как необходим Ньютон, чтобы раскрыть секреты астрономии, так необходимо божественное Откровение, чтобы указать подлинную религиозную истину.

«Не было простым совпадением одновременное появление в 1726 г. «Путешествий Гулливера» и «Пятнадцати проповедей» Батлера, ставшее концом радикально оптимистической философии, ее кульминация пришла на конец XVII в. и первые десятилетия XVIII в. — в трудах Локка, Лейбница, Шефтсбери» (А. Плебе).

«Батлер своей работой показал если не определенность, то возможность религиозных истин, сразив слепой и поверхностный оптимизм деистов. Батлер, как Паскаль, говорит о покрове тайны, который почему-то пытаются сорвать. Ему не чуждо трагическое ощущение жизни, о чем говорит он с убедительным красноречием, не теряя надежды, что нравственная жизнь — источник надежного спасения. Преклоним колени пред нашим «Я»; даже если в нас бездна, если часто «Я» ненавистно, по сути это единственное утешение. В нравственном опыте выявляются и проясняются религиозные трудности. В голосе сознания, указующем дорогу добра, мы непременно находим Бога» (Э. Гарен).

Епископ Джозеф Батлер (1692—1752) опубликовал в 1726 г. «Пятнадцать проповедей о человеческой природе». В этой работе изложены его размышления об этике. Его теологические идеи изложены в работе «Аналогия религии, естественной и Откровения, с устройством и движением природы», в «Шести проповедях, произнесенных по общественным поводам» (1748), автор распространяет эти идеи на политическую сферу.

Джозеф Батлер 715

В пятнадцатой проповеди Батлер утверждает, что даже «наиболее мудрый и наиболее образованный человек не может понять дел Бога, методов и планов Его промысла в создании мира и в управлении им. Творение абсолютно и целиком за пределами наших максимальных способностей». Поскольку знания получаемы из следствий, причины «полностью остаются во тьме нашего неведения». Мы описываем некоторые правила, относящиеся к частному повторению наблюдаемых явлений, но «природа и суть вещей — это то, о чем мы совершенно не осведомлены». «Каждый открываемый секрет, каждое открытие убеждают нас в бесчисленных фактах, остающихся еще скрытыми, о существовании которых мы прежде даже не подозревали». С другой стороны, в том, что касается «управления миром», из рассуждения о конечных причинах, личных заслугах и провинностях, которые каждый хорошо видит,

мы можем узнать «кое-что о планах Провидения, достаточное, чтобы поддержать нашу религию и добродетель; однако поскольку царство над миром неограничено в пространстве и во времени, его общая система с необходимостью должна оставаться за пределами нашего понимания». И «кто может объяснить дела Его (Бога) правосудия?», — «пути и дела Господа слишком обширны и глубоки для наших способностей». И не будет «ни в какой мере абсурдным предположить, что вуаль наброшена на некоторые истоки бесконечной силы, мудрости и доброты, созерцание которых могло бы тем или иным образом слишком сильно поразить нас; цели лучше отбираются и реализуются, если они скрыты от нашего сознания. Всемогущий окружен тьмой по причинам и целям, о которых мы не имеем и малейшего представления». Следовательно, разум вовсе не всемогущ, и «религия заключается в подчинении и покорности Божественной воле. Наше состояние в этом мире — школа упражнения в таком поведении; и неведение, поверхностность разума, искушения, трудности и беды, которые мы изложили, все в равной мере способствует тому, чтобы сделать его таковым». Человек поэтому не должен удивляться, если с ним случаются «таинственные вещи, когда он пытается докопаться до их сути». Во-вторых, добавляет Батлер, «наше незнание является ответом на многие вопросы, вызванные возражениями против религии, особенно те, что возникают при кажущихся зле и неправильностях в устройстве природы и управлении миром». В-третьих, «поскольку устройство природы, методы и намерения Провидения в управлении миром выше нашего понимания, мы должны смириться с незнанием и заниматься тем, что на уровне наших способностей и что составляет реальную обязанность».

716 Развитие просветительского разума

Важно понять, что мы должны делать и на каком фундаменте устанавливать наши этические нормы. В связи с этим во второй Проповеди, выступая как против Гоббса, так и против Шефтсбери, Батлер отстаивает нормативную ценность сознания: «Есть высший принцип сознания в каждом человеке, который осуществляет различие между низшими и высшими запросами сердца, а также между его внешними действиями; он вводит разграничение между ним самим и принципами и действиями, которые он регулирует; и он устанавливает, какие действия сами по себе справедливы, правильны и хороши, а какие, наоборот, сами по себе плохи, ошибочны и несправедливы. Разум без советов и информации решается соответственно одобрить или осудить действия. И если его не заставляют силой молчать, он стремится, естественным образом и спонтанно, предвосхитить высшее, решающее суждение, которое в будущем должно утвердить его собственное мнение. Именно благодаря этой возможности, естественной для человека, он является существом моральным, которое само для себя закон».

С другой стороны, говоря о нищете и невежестве, Батлер не только предлагает основы морального суждения и руководство к моральным действиям, но ищет также путь познания трансцендентной реальности. Это путь аналогии. «Вероятная очевидность, в силу своей собственной природы, предлагает только несовершенную форму информации для существ с ограниченными способностями. Для безграничного разума нет ничего вероятного, все ясно и определено, но для нас вероятность — эффективный проводник в жизни». Именно с помощью принципа аналогии Батлер пытается навести мост между человеком и Богом, ограниченным разумом и разумом безграничным. Законы природы не отличаются от законов Откровения, Божественное от природного. «Сравним известный ход вещей с тем, что, как было сказано, является системой естественной морали, порядком, установленным Провидением или правительством, под властью которого мы находимся, с религией, которая учит нас верить и ждать, и посмотрим, не одного ли они вида. И, я полагаю, в результате сравнения окажется, что они в значительной степени таковы, ибо созданы по одним и тем же законам и принципам Божественного Провидения, если и естественный порядок вещей, и отрефлектированный — оба от Бога, если они совпадают, то вместе образуют единый провиденциальный план». И если верно, что некомпетентный судья не знает всего, это не значит, что он не знает ничего. «Даже если естественная религия — фундамент христианства,

Шефтсбери 717

она никоим образом не является всем». В заключение Батлер присоединяется к мнению Паскаля, что человек барахтается в нищете, путанице и незнании, однако он не пренебрегает разумом — именно с его помощью он пытается открыть себе дорогу истины, не будучи ни дерзким, ни отчаявшимся.

Этика английского просвещения

Шефтсбери и автономия морали

Энтони Эшли Купер, граф Шефтсбери, родился в Лондоне в 1671 г. Внук первого лорда Шефтсбери, он был учеником Локка, оказывал поддержку Толанду; в течение некоторого времени он участвовал в политической жизни, путешествовал по Франции и Италии. Умер в Неаполе в 1713 г. В 1699 г. появился его «Опыт о добродетели или достоинстве», опубликованный Толандом без согласия автора. За этой работой последовали «Письмо об энтузиазме» (1708), *Sensus Communis*, или Опыт о свободе острого ума и доброго расположения духа» (1709), «Моралисты» (1709), «Солилоквия, или Совет одному автору» (1710). В 1711 г. Шефтсбери объединил эти свои пять сочинений, присоединил к ним «Мысли о разном» и опубликовал все под заглавием «Характеристики людей, нравов, мнений, времен».

«Шефтсбери не профессиональный философ, а образованный джентльмен, воодушевленный

интересами морали и политики. Истинная религия сводится к морали, а «Позитивная» религия вызывает у него подозрения не только тем, что порождает нетерпимость, но и разные формы мистицизма» (С. Ванны-Ровиги). В «Письме об энтузиазме» Шефтсбери атакует мистиков и фанатиков, высмеивая их. Шефтсбери воспринимал сатиру, насмешку и иронию как мощное оружие на службе разума и, следовательно, цивилизации: «Свободно иронизировать и выражать сомнения по поводу всего вкуче с безупречного стиля анализом и опровержением любого аргумента, без оскорбления противника, — пишет он в «Общем чувстве», — эти методы необходимо использовать, чтобы сделать приятными философские беседы». И в «Письме об энтузиазме» Шефтсбери пишет, что «без свободной иронии дух никогда не освободится».

718 Развитие просветительского разума

В «Опыте о добродетели или достоинстве» Шефтсбери пытается узнать, «до какого момента религия с необходимостью включает добродетель и прав ли тот, кто говорит, что невозможно, чтобы атеист был добродетелен, честен и с достоинством». По общему мнению, никем еще не оспоренному, религия и добродетель тесно взаимосвязаны. Но, замечает Шефтсбери, наблюдения над действительностью опровергают это расхожее мнение. Мы знали людей, которые, выказывая большое религиозное рвение, были в то же время лишены обычных человеческих чувств. Другие же, считаясь атеистами, на практике следовали нормам морали и действовали во многих обстоятельствах с любовью к людям, что заставляло нас признать их добродетельными людьми. «И в целом важны чисто моральные принципы, а в наших отношениях с людьми мы редко довольствуемся даже самыми многословными утверждениями об их религиозном усердии, пока не узнаем чего-либо еще об их характере. Если нам говорят, что человек религиозен, мы сразу спрашиваем, каково его нравственное поведение. Если же мы знаем, что он честен и одарен инстинктом справедливости и добрым темпераментом, то мы редко спрашиваем вслед за этим, участвует ли он активно в церковной жизни».

Шефтсбери, признавая мораль автономной, приходит к теории врожденных качеств человека. Среди них не столько рациональные идеи, сколько «чувства», ощущения или, иначе, этические и эстетические аспекты поведения. В человеке есть «чувство», составляющее часть его природного дара, лежащее в основе этических и эстетических оценок, равно как и религиозных убеждений: «...Многочисленные движения, склонности, страсти, отношения и соответствующие им поведение и обычаи людей в разных жизненных ситуациях представляются духу с разных точек зрения, давая ему возможность с готовностью судить о том, что хорошо и что плохо для биологического вида или общества». Шефтсбери обращает внимание, что человек, еще до получения ясного и точного знания о Боге, обладает чувством справедливого и несправедливого, порока и добродетели. Это «моральное чувство» врожденно, или инстинктивно, как инстинктивно в человеке чувство симпатии к другим, доказывающее по меньшей мере четыре вещи: 1) Гоббс ошибается, когда настаивает на эгоистическом инстинкте как на основном, свойственном исключительно человеку; 2) не существует состояния природы, противоположного состоянию общества: общество не рождается из договора изолированных и независимых индивидов, поскольку че-

Шефтсбери 719

ловек по своей природе социален, невозможно представить себе человека вне общества; 3) следовательно, не может быть противопоставления между эгоизмом и симпатией к другим; 4) не только нет противопоставления между эгоизмом и альтруизмом, но между ними даже можно поставить знак равенства, как можно видеть на примере дружбы и любви, которые рождаются из симпатии к другим и в то же время удовлетворяют эгоизм. И если есть естественная доброта в вещах и целях, ради которых они сделаны, добродетельным является то действие, которое сопровождается добрыми намерениями. Поэтому добродетель типична для сознательных человеческих действий.

Следовательно, мораль обладает самостоятельностью (и это одна из причин, по которым Кант является, некоторым образом, учеником Шефтсбери). Шефтсбери утверждает, вопреки фанатикам, что добродетель может существовать и вне религиозной практики. Даже атакуя «суеверия» «позитивной» религии, Шефтсбери защищает как религию, так и моральную добродетель, не уменьшая ценности ни одной из них.

Относительно религии в «Опыте о добродетели или достоинстве» даны четыре разные концепции и определение Бога: «То, что выше мира, что правит в природе толково и рассудительно, и есть то, что, по общему согласию, люди называют Богом». Вот, по мнению Шефтсбери, четыре разные концепции религии:

Вера в то, что все управляется, организуется, регулируется наилучшим образом, упорядочивающим принципом или разумом, по необходимости добрым и постоянным, есть совершенный деизм.

Вера, что не существует никакого высшего упорядочивающего принципа или разума, никакой причины или меры, или нормы вещей, кроме случая, есть совершенный атеизм.

Вера, что существует не один высший упорядочивающий принцип или благой разум, но два, три и более, есть политеизм.

Вера, что разум или разумы, управляющие миром, не являются абсолютно благими, а действуют в зависимости от чистого произвола и фантазии, есть демонизм».

Сформулировав концепции, Шефтсбери замечает: «Все эти формы демонизма, политеизма, атеизма и деизма могут сочетаться между собой. Религия несовместима только с совершенным атеизмом». Но какая концепция религии, по мнению Шефтсбери, справедлива и верна? Религия, которую предлагает

Шефтсбери, — это

720 Развитие просветительского разума

естественная религия. Значительный интерес представляет способ, каким он формулирует свое предложение, поскольку к религии, как и к морали, можно прийти не столько с помощью выработанных рациональных принципов, сколько через непосредственное видение того, что является порядком универсума. «Ничто, — пишет Шефтсбери, — не отпечатывается в нашем разуме и не проникает в душу лучше, чем идея или чувство порядка и пропорции». В работе «Моралисты» Шефтсбери дает свое видение универсума — в целом как структурированного, правильного и управляемого платоновским началом. «Человек, как любое другое существо, хотя и является сам по себе автономной системой, не может считаться в равной мере автономным по отношению ко всему остальному; он связан разными отношениями с системами своего типа, будучи частью более обширного космоса, который есть универсум». А если рассмотреть правила существования системы универсума, тогда мы вынуждены «признать всеобщий разум, который ни один здравый человек не подумает поставить под сомнение, не нарушая порядка вселенной». Страсти, нарушающие порядок вселенной, становятся пороками. Есть: 1) естественные наклонности, ведущие к общественному благу; 2) эгоистические наклонности, ведущие только к личному благу; 3) наклонности, не принадлежащие к двум вышеупомянутым, т. е. не ведущие ни к какому благу, ни общественному, ни личному; они могут быть справедливо названы неестественными наклонностями. С учетом этих наклонностей нарушение порядка и, следовательно, порок, возникает в следующих трех случаях: «1) когда общественные наклонности слабы или недостаточны; 2) когда эгоистические наклонности слишком сильны; 3) когда развиваются иные наклонности, никоим образом не ведущие к благу ни общественный организм, ни индивида». Иметь сильные и щедрые естественные наклонности к общественному благу, заключает Шефтсбери, «означает иметь главное средство и силу для чувства удовлетворения; их отсутствие означает несчастье и беды»; наконец, иметь наклонности, идущие вразрез как с личными, так и с общественными интересами, «означает быть неизлечимо несчастным».

Фрэнсис Хатчесон: наилучшее действие обеспечивает наибольшее счастье наибольшему числу людей

Если для сочинений Шефтсбери характерна тонкость психологического анализа, то систематичность стала типичным признаком работ

Фрэнсис Хатчесон 72 I

ирландца Фрэнсиса Хатчесона (1694—1747), развившего основные идеи и мотивы философии Шефтсбери и Батлера. Хатчесон — автор следующих сочинений: «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1725), «Исследование о моральном добре и зле» (1726), «Опыт о природе и проявлении аффектов» (1728), «Система моральной философии» (посмертно, 1754). С 1729 г. он — профессор моральной философии в университете Глазго.

Вслед за Гроцием и Локком, он уделяет особое внимание проблемам естественного права. «У нас, — пишет Хатчесон, — достаточно свидетельств существования и провидения Бога, Творца всех наших естественных возможностей и наклонностей, нашего разума, наших моральных склонностей и чувств; поэтому при правильном размышлении мы можем ясно различить, какой тип действий морально превосходит как представляющий интерес. Следовательно, мы должны видеть намерения Бога. <...> Если мы достигнем этого убеждения, то практический вывод получит новое подкрепление как со стороны моральных возможностей, так и со стороны нашего интереса».

«Исследование о происхождении наших идей о красоте и добродетели» состоит из двух трактатов. В первом утверждается, что есть непосредственное чувство красоты и это чувство специфично и самостоятельно. Оно не может быть сведено к внешним чувствам, поскольку люди, владеющие прекрасным зрением и совершенным слухом, могут быть слепы к красоте живописного образа или глухи к музыкальному. Чувство красоты не может быть спутано с оценкой полезности предмета. Врожденный инстинкт красоты заставляет нас любоваться упорядоченностью и единством. И если Шефтсбери объединял эстетическое и этическое чувства, то Хатчесон различает их. Для него способность к эстетической оценке столь же первозданна и самостоятельна, как и к оценке этической. «Творец даровал нам возможность иметь с помощью внешних чувств приятные или неприятные представления о вещах, в зависимости от того, полезны они или вредны для наших тел, и получать удовольствие от красоты и гармонии, подобным же образом он наделил нас моральным чувством, дабы управлять нашими действиями и позволить нам познать еще более возвышенные радости; в результате желая добра другим, мы приносим добро себе».

Итак, есть чувство прекрасного, и есть чувство добра. И именно это чувство добра позволяет нам конкретизировать конечные цели, о которых молчит разум: разум «судит о вспомогательных средствах

722 Развитие просветительского разума

и целях», применительно же к конечным целям не существует никакого умозаключения. Мы стремимся к этим целям по некоему непосредственному расположению души, которое, в предвидении действия, всегда «предшествует любому рассуждению, поскольку никакое суждение не может подтолкнуть к действию, если этому не предшествует желание определенной цели». Чувство добра и справедливости является врожденным, непосредственным, независимым: «Большинство и даже каждый

индивид могут быть испорчены несправедливостью, — пишет Хатчесон в «Системе моральной философии», — однако общество редко дает жизнь несправедливым законам. Во всех живет чувство праведного и неправедного, сопровождаемое естественным негодованием против несправедливости». И если, в отличие от Шейтсбери, Хатчесон разделяет эстетическое и этическое чувство, видя целую гамму различных «тончайших восприятий», то это направлено также против тех, кто утверждает, что «нет иного повода к возникновению политической организации общества, помимо человеческой низости». Хатчесон не принимает пессимизма Гоббса относительно природы человека, унаследованного от Бернарда Мандевилля. Политическая организация общества, пишет Хатчесон, «может быть вызвана несовершенством людей, которые по сути своей справедливы и добры». Более того, «в основе человеческой природы лежит, в конечном счете, бескорыстное желание счастья другим, и наше моральное чувство заставляет нас считать добродетельными только те действия, которые вытекают, хотя бы частично, из этого желания». И наилучшее из возможных действий — то, которое совершается для «наибольшего счастья наибольшего числа людей». Это выражение Хатчесона станет классическим, и мы его встретим у Бентама и Беккариа.

Дэвид Гартли: «физика разума» и этика на психологической основе

Дэвид Гартли, основатель английской ассоциативной психологии, родился в Йоркшире в 1705 г. и умер в 1757 г. Две его наиболее выдающиеся работы — «Некоторые предположения о движении ощущения и возникновении идеи» (*Coniecturae quaedam de sensus motu et idearum generatione*) (1746) и «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» (1749). Гартли учился в Кембридже, но вскоре оставил занятия теологией, увлекся физикой и стал врачом. Сочинения Ньютона и Локка подтолкнули его к заня-

Дэвид Гартли 723

тиям философией. Именно основываясь на принципах Ньютона и Локка, Гартли объясняет происхождение и развитие психической жизни. «Моя главная цель, — пишет Гартли в своих «Размышлениях», — объяснить, установить и применить учение о вибрациях и об ассоциации. Первое из этих учений выведено из размышлений о формировании ощущений и движения Ньютона (конец «Начал» и приложение к «Оптике»). Второе вытекает из того, что Локк и другие талантливые авторы после него писали о влиянии ассоциаций на наши мнения и чувства».

Противник врожденных идей, убежденный в материальности и реальности внешнего мира, Гартли пытается соединить теологическое видение мира с механистическим.

«Белое костномозговое вещество, спинной мозг и отходящие от него нервы являются непосредственным инструментом ощущений и движения. <...> И все изменения в них соответствуют изменениям в наших идеях, и наоборот». Случается, что «ощущения остаются в душе на какое-то время после отдаления ощущаемых объектов». Механизм возникновения ощущений следующий: «Впечатление от внешних объектов вызывает в нервах, на которые они воздействуют, — и, следовательно, на головной мозг — вибрации в малых и даже мельчайших элементарных частицах». Эти вибрации распространяются и отчасти сохраняются в эфире «в виде гибкого и очень тонкого потока благодаря гибкости и активности костномозгового вещества и нервов». Частое повторение ощущений оставляет «определенные следы, типы или образы, которые можно назвать простыми идеями ощущений». «Простые идеи, — продолжает Гартли, — путем ассоциаций превращаются в сложные. Усовершенствовав учение об ассоциации, однажды можно будет проанализировать все огромное разнообразие сложных идей по частям, из которых они состоят». Первые и элементарные ассоциации — это чувства удовольствия и боли. Механизм ассоциации, усложняясь, производит воображение, амбиции, эгоизм, симпатии, любовь к Богу и моральное чувство. Такова, по Гартли, психологическая основа этики.

724

Бернард Мандевиль и «Басня о пчелах, или пороки частных лиц — блага для общества»

Когда частный порок становится общественной добродетелью

Француз Бернарде Мандевиль родился в Голландии в 1670 г. Получив специальность врача, он поселился в Лондоне. Здесь в 1705 г. он анонимно опубликовал нравоучительную басню, где рассказывается, как общество аморальных пчел, несмотря на пороки, процветало и как это самое общество чуть было не погибло после того, как пчелы стали моральными и добродетельными. В 1714 г. вышло второе издание сочинения, также анонимное, на этот раз в полном варианте, под заголовком «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — блага для общества». Второе издание было дополнено двадцатью примечаниями, в которых Мандевиль развивает философский смысл наиболее важных мест басни. «Басня о пчелах» претерпела при жизни Мандевилля много изданий и имела множество приложений. Последнее издание датируется 1732 г. Мандевиль умер год спустя, в 1733 г. Это был один из наиболее читаемых и спорных авторов своего века.

Обратимся к содержанию «Басни о пчелах». Большой рой пчел жил в просторном улье в счастливом изобилии. Миллионы пчел были заняты тем, что удовлетворяли тщеславные и амбициозные запросы

других пчел, занятых только потреблением продуктов труда первых и несмотря на это постоянно остававшихся недовольными. Различия этим не ограничивались. Одни с большими капиталами и малыми заботами имели значительные доходы. Другие зарабатывали себе на жизнь тяжким трудом. Кое-кто занимался таинственными делами, не требующими ни обучения, ни инструментов, ни тяжкого труда: это были мошенники, сводни, игроки, грабители, фальшивомонетчики, маги, священники и вообще все, кто паразитировал на труде близких, тех, кто не в состоянии обмануть кого-либо, оказывались слишком доверчивыми. Все дельцы были так или иначе мошенниками. Так, адвокаты были пристрастны, разоряли своих клиентов; защищая проходимца, они изучали законы с той же тщательностью, с какой грабители обследовали дворцы и магазины. Врачи думали о репутации и богатстве, а не о здоровье своих больных. Большая часть из них вместо изучения основ науки стремилась к фиктивной прак-

Бернорд Мандевилль 725

тике. Важный вид и задумчивый взгляд — этим исчерпывались средства для обретения репутации ученых мужей. Не заботясь о здоровье пациентов, они трудились только над тем, чтобы обрести расположение аптекарей, повивальных бабок, священников и всех, кто жил на доходы от рождений и похорон. Лень, невоздержанность, жадность и тщеславие бросались в глаза, несмотря на все старания скрыть от глаз публики эти недостатки. Пороки частных лиц на этом не кончались. Солдаты-дезертиры принимали почести. Конечно, были и такие воины, которые встречали опасность лицом к лицу, появляясь в наиболее опасных местах. В боях они теряли ноги, руки, затем, когда, из-за своих увечий, они не могли более служить, их отправляли на покой, дав позорную подачку. Между тем другие, избежавшие поля брани, получали двойное жалованье. Министры обманывали своих королей, безнаказанно грабили королевские сокровища. Органы правосудия были подкуплены, и карающий меч настигал только бедных, неимущих пчел. Магистраты казнили тех, кто совершал проступки, вынуждаемый суровой жизнью, и не заслуживал такого жестокого обращения. Несправедливой жестокостью укреплялось положение сильных и богатых. Кто смог бы детально описать весь обман в этом улье?

И вот, хотя у каждого сословия было множество пороков, в целом они наслаждались счастливым процветанием. Пороки отдельных лиц способствовали всеобщему благу. С тех пор как добродетель, наученная политическим притворством, усвоила тысячу хитростей, и с тех пор, как она подружилась с пороком, даже самые большие злодеи делали что-нибудь для общего блага. Как в концерте из сочетания прямо противоположных звуков рождается гармония, так члены этого общества, следуя совершенно разными путями, словно бы даже против собственной воли, помогали друг другу. Роскошь и тщеславие давали работу миллионам бедняков. Те же зависть и самолюбие способствовали процветанию искусств и торговли. Чревоугодие и разнообразие блюд, пышность одежд и домов, хотя и смешные сами по себе, способствовали развитию торговли. Всегда непостоянный, этот народ менял законы, как вышедшую из моды одежду. Однако, меняя законы и исправляя их, пчелы предупреждали ошибки, которых не смогла бы предусмотреть никакая проницательность. Поскольку порок порождает хитрость, а хитрость пронизывала всю деятельность, постепенно улей наполнился всеми Жизненными удобствами. Подлинные удовольствия, радости жизни, удобство и досуг стали столь обычными вещами, что даже бед-

726 Развитие просветительского разума

ные жили теперь так хорошо, как никогда не жили прежде. Это воцелство теперь не нуждалось ни в чем.

Когда частная добродетель ведет общество к гибели

Поистине счастье не является уделом смертных! Не успели пчелы насладиться благосостоянием, как некая группа уже начала ругать политику, войско и флот. «Да будет проклята вся наша хитрость!» Дело дошло до того, что один торговец, подлинный гений среди воров, кричал не стыдясь: «Господи Боже, даруй нам только честность!» Меркурий, покровитель воров, не удержался от смеха, услышав такую бесстыдную молитву. Но Юпитер, негодуя, поклялся, что общество пчел будет освобождено от порока и обмана, на которые поступили жалобы, и сказал: «С этого мгновения да овладеет честность их душами». Сказано — сделано. И вот — какая неожиданная перемена! Менее чем в полчаса цены на товары повсюду уменьшились. Каждый, начиная с премьер-министра и кончая крестьянами, сорвал маску лживости. Здание суда опустело. Должники сами возвращали свои долги, включая и те, о которых кредиторы давно забыли. Исчезали коварство и притеснения. Никто больше не мог копить богатства. Добродетель и честность царствовали в улье. Однако при таком развитии событий адвокаты сразу оказались не у дел. Тюрьмы опустели. Огромное число людей, работавших в разных местах, неожиданно оказались без работы. Врачи расстались с роскошью и принялись за свои непосредственные обязанности. Священнослужители стали более милосердными. Все те, кто не чувствовал себя способным должным образом исполнять свои обязанности, отошли от дел, и их число заметно уменьшилось. Министры отказались от своей привычной алчности. Один чиновник выполнял работу, которую прежде делали трое. Поскольку все пчелы стали честными, цены на земельные владения и на дома резко упали. Прекрасные дворцы, гармоничные, как дворцы древних Фив, опустели. Власти предержавшие, которые прежде предпочли бы скорее расстаться с жизнью, нежели смириться с исчезновением их почетных титулов на дверях дома, сами уничтожали суетные надписи. Архитектура, это удивительное искусство, оказалась в забвении. Мастера народных промыслов не находили желающих использовать их труд.

Художники потеряли свою популярность. Ваяние и работа резцом не привлекали ничьего внимания. В результате всех перемен то небольшое число пчел, которое еще оставалось, жило в нищете.

Бернард Мандевиль 727

Не стало видно кабацких женщин, которые раньше зарабатывали столько, что могли себе позволить туалеты с золотыми украшениями. А кавалеры, дарившие своим возлюбленным на Рождество изумруды, стоившие столько, что на эти деньги можно два дня кормить целый кавалерийский отряд, собрали чемоданы и уехали «из этой несчастной страны». Пропали амбиции и желание покрасоваться, больше не следовали моде, потому что ткачи, изготавливавшие пышные ткани из шелка и серебряных нитей, и ювелиры, связанные общим трудом, уехали тоже. На оставшихся фабриках производили только самые простые ткани, которые теперь стали очень дорогими. Все ремесла и искусства исчезли. И главной причиной страшного разорения явились малые запросы: пчелы больше не стремились к новшествам, утратив амбиции. Улей почти опустел, и пчелы с трудом отражали нападения многочисленных и потому более сильных врагов, хотя и защищались с большим мужеством. Тысячи пчел погибли, оставшиеся огрубели в труде и борьбе с трудностями, забыв об отдыхе и желая обезопасить себя навсегда от любых искушений, удалились в глубокое дупло дерева; единственное, что им оставалось от былого счастья, — это удовлетворение от честности.

Мораль «Басни о пчелах», как объясняет Мандевиль в десятом примечании, в том, что, если нация хочет сохранить добродетель, необходимо, чтобы люди довольствовались своим бедным положением и грубели в работе. Но если они захотят жить в свое удовольствие, наслаждаться радостями жизни и стать богатыми, сильными, процветающими и воинственными, это окажется абсолютно невозможным. Мандевиль утверждает, что главным принципом существования любого общества должен быть долг граждан, независимо от социального статуса, быть порядочными людьми. Добродетель должна быть всегда поощряема, а порок запрещен. Законы должно соблюдать, а нарушителей — наказывать. Но человеческая природа, начиная со времен Адама и до наших дней, неизменна. Независимо от эпохи, среды и религии, сила и слабость человека все те же во всех частях обитаемого мира. Поэтому, по мнению Мандевиля, нельзя быть одинаково добродетельными в богатом и мощном государстве, как в самом бедном. Невозможно, чтобы общество богатело и стабильно процветало без людских пороков; по Мандевилью, ценности меняются местами: порок позитивен, а добродетель негативна. Порок — «любое человеческое действие, направленное на удовлетворение потребностей». А добродетель — «любое действие, противоположное естественным потребностям, ибо возбуждает стра-

728 Развитие просветительского разума

ста». Вслед за Гоббсом он утверждает, что общество основано на эгоизме, а не на морали или чувстве доброжелательности, о которых говорит Шефтсбери и которые Мандевиль высмеивает.

Идеи Мандевиля, конечно, могут быть подвергнуты критике: есть не только амбиции, желание первенствовать, стремление к роскоши и т. д. И производство может развиваться с общественными целями, а не личными. Но, в любом случае, никто не может подвергнуть сомнению тонкий анализ Мандевиля благотворности неожиданных и незапланированных действий как результата амбиций и других «порочных» желаний. Внимательный наблюдатель современного ему общества, тонкий аналитик событий прошлого, Мандевиль своей «Басней» идет дальше пословицы «Не все золото, что блестит»; его основная идея — только из зла и порока происходит общественное благо. Критика не испугала Мандевиля, который отвечал своим оппонентам, большим моралистам: «Хотите изгнать обман и роскошь, предупредить безбожие и бездуховность? Хотите сделать людей милосердными, добрыми и добродетельными? Разрушьте и уничтожьте все типографии, расплавьте типографские литеры, сожгите все книги, которые наводнили нашу землю, не забудьте и о тех, которые находятся в университетах, и не позволяйте людям читать ничего, кроме Библии. Запретите торговлю с другими странами, не позволяйте никому иметь отношения с представителями других народов; не вывозите наших товаров в другие страны; верните клиру, королю и баронам их старые привилегии, права и функции; постройте новые церкви; обратите в священные сосуды и церковную утварь все имеющееся в наличии серебро; создайте монастыри и дома призрения во всех епархиях; издайте запретительные законы на роскошь, обяжите молодежь трудиться, внедрите идеалы чести, дружбы и героизма; введите в общество разнообразные вознаграждаемые вознаграждения... В результате всех этих благочестивых намерений и здравых приказов... Иерусалим, который первоначально процветал, разрушится, обезлюдеет, хотя не было ни неурожая, ни войны, ни чумы, и вообще не было никакого насилия».

Бернард Мандевиль (тексты)

Частные пороки и общественные добродетели

Пространный улей, заполненный до отказа пчелами, Жившими в роскоши и довольстве, Славившийся своими законами и силой

Бернард Мандевиль (тексты) 729

оружия, Как и обильными ранними роями, Считался великим рассадником наук и промышленности. Ни у кого не было лучше правительства, И никто не проявлял большею непостоянства И неудовлетворенности, чем эти пчелы. Они не были рабами тирании, Но и управлялись не буйной демократией, А королями, которые не были им в тягость, Ибо власть их была ограничена законами.

Эти насекомые во всем подобны были людям И все наши действия копировали в миниатюре: Делали все, что производится в городах И что необходимо как в дни мира, так и во время войны, Хотя

искусные плоды проворного и ловкого труда Их крохотных членов нельзя увидеть глазом человека.

Нет таких машин, работников, кораблей, Крепостей, оружия и ремесленников, Нет искусства, науки, мастерской или инструмента, Которым не было бы у них эквивалента. Поскольку язык их нам неизвестен, Мы назовем их так, как называются у нас. Правда, допустим, что они кое-что не знали, Например, ивральных костей, зато имели королей, Охрану, из чего мы вправе заключить, что Знали они много игр, помимо разве полка, Где солдатам уж не до игр.

Плодовитый улей населяет множеством пчел, Это и было залогом процветания: Миллионы стремились польстить тщеславию других, Чтобы удовлетворить неумные свои желания. Миллионы других работали, не покладая рук, Наблюдая, как пожигаются плоды их рук. Обеспечивали полмира, а жили, как самые бедные батраки. Владели несметными богатствами и не утруждавшие себя ничем Занимались извлечением колоссальных прибылей. Другие, орудуя косой или заступом, В тяжких трудах проливали пот, надрываясь, истощали силы, Чтобы прокормиться и заработать на семью. Иные занимались в то же время делишками, Для которых не надо ничего, кроме бесстыдства, И начинают которые, не перекрестясь. Плуты, тунеядцы, сутенеры, шулера, Карманники, фальшивомонетчики, шарлатаны, гадалки — Вот те, кто обманом и хитростью пользуются честным трудом Добродушного и беспечного соседа. Среди таких мошенников, если говорить без обиняков, Есть уважаемые люди, ни одна из должностей не без обмана. И не было ни одного занятия, где бы ни плутовали.

730 Развитие просветительского разума

Адвокаты, ремесло которых — разжигание вражды и умножение споров, Ничего не записывали, дабы увеличить число судебных дел. Если незаконно считалось вступить в права собственности Без обращения в суд, то дело откладывалось вновь и вновь, Чтобы взятки брать новые и новые. Чтобы выиграть заведомо несправедливое дело, Исследуют закон, как взломщики — лавки и дома перед кражей. Врачи ценили славу и деньги больше здоровья пациента. Не заботясь о продвижении своего искусства, Они учились, как прослыть серьезными людьми, Чтоб заслужить похвалу аптекарей, акушерок и попов, Которые служат при родах или похоронах. Так они, снося любую болтовню, угождали всем С деланной улыбкой «как поживаете?» терпели наглость сиделок...

Солдаты, призванные воевать, Довольствовались почестями, если оставались жить. Тем, кто от бойни уклонялся, отрубали конечности, Чтоб не бежали более никуда. Одни генералы доблестно сражались с врагом, Другие брали взятки и давали ему уйти. Одни стремились туда, где жарко, Теряя руки, ноги, становились инвалидами, На службе получали жалование наполовину. Другие, зная не зная про бои и битвы, Сидя дома, получали вдвое. А короли с многочисленной свитой вид делали, Что не видят, как министры крадут и надувают, Чиновники грабят корону, которой служат. При небольшом жаловании живут в роскоши, Тем не менее похваляются честностью. Пускаясь на жульничество, зовут это побочным доходом. Тогда люди, усвоив жаргон, стали толковать о вознаграждении, Избегая речей о выгоде и прибылях.

В улье уже не было пчелы, которая не получала бы более, Чем она осмеливалась сообщать тем, кто ей платит...

Само правосудие, хоть и с повязкой на глазах, Не оставалось безучастным. Левая рука, державшая весы, подкупленная золотом, тянула их вниз, Особенно в случаях убийств и тяжких преступлений, хотя Оно хотело выглядеть беспристрастным. Хотя иных вешали на той же веревке, которую сами свили для других. Нарушавших закон из-за крайней нужды Зато подвергали пыткам и казням, хоть Не заслуживали они таких наказаний, все это затем, Чтобы обезопасить богатых и знатных. Так пороков было не счесть в любой части улья, А в целом он всем казался раем...

Бернард Мандевил (тексты) 731

И добродетель, научившись у политиков хитроумным уловкам, С их помощью подружилась с пороком. С тех пор и самая худшая из пчел Предпринимала что-то и для общего блага. Так искусным управлением единство сохранялось в улье, Хоть каждый и выражал при этом недовольство, Как музыкальная гармония все звучало ладно...

Корень зла — алчность, отвратительный и гибельный порок, Стала рабом расточительности, благородного греха. Роскошь давала работу миллиону бедняков, Непомерная гордость — еще миллиону. Зависть и тщеславие стали слугами трудолюбия. Любимый каприз — непостоянство в еде, одежде и утвари — Превратился в двигатель коммерции...

Истинные наслаждения, комфорт, покой, оказались на высоте, Что и бедняки зажили лучше, чем иные богачи, Но как непрочно счастье смертных!.. Каждый кричал: «Будьте прокляты, обманщики!»...

И Юпитер в гневе поклялся, что избавит Рассерженный улей от мошенничества, да и слово сдержал. Обман стал исчезать, честность заполонила сердца пчел, Они вообразили, что смотрящие на них видят, что они натворили. Но боги! Какой ужас! Как разительна перемена! Через полчаса мясо вдруг подешевело на пенс за фунт. Маска лицемерия сброшена со всех, от политика до шута...

Адвокаты умолили, ибо должники оплатили и те долги, О которых забыли сами кредиторы. Кто не заплатил, тех сами кредиторы простили. Кто был не прав, не явился в суд, и дело прекратили, Состряпанное, чтобы ввести в расход ответчика.

Честный улей стал неуютен для процветания судебных чинов, Они и удалились с чернильницами в поясах. Одних преступников власти повесили, других освободили. Тюрьмы опустели... прочь ушли кузнецы с замками и решетками, Тюремщики, надзиратели и их помощники, Впереди богини правосудия, чуть поодаль — палач... Судебные приставы, шерифы, прочие чины, жившие на слезах жертв...

Священники, очнувшись от лени, перестали перекладывать Свои обязанности на дьячков, Сами стали служить богам молитвами и жертвоприношениями, Остальные удалились... То, что раньше считалось приработком, Теперь назвали грубым вымогательством. Если раньше за доходными местами наблюдали три чиновника, Чтобы никто не во-

732 Развитие просветительского разума

ровал, но на деле воровали все, Теперь обеспечивал один, так освободились тысячи рук.

Никто не живет более в долг, роскошные наряды валяются в лавках, Экипажи отданы за бесценок, От ненужных трат бегут, как от обмана, Войск за границах не держат...

Пышность исчезла, улей быстро захирел, Ибо ушли не только те, кто много тратил, Но и множество тех, кто на них работал. Цена на землю и дома упали... Да и богам легче в пламени пропасть, чем Видеть столь печальную картину...

Мораль

Итак, оставьте жалобы, ведь только глупцы хотят Сделать большой улей честным. Наслаждаться мирскими благами, Прославиться в бою и пребывать в покое Без больших пороков — возможно лишь в мечтах. Обман, роскошь и тщеславие нужны, ибо выгодны. Голод, нет сомнения, ужасен, Но кто без голода переварит пищу в рост? Разве не высохшей и кривой лозе мы обязаны вином? Пока ее побегами пренебрегали, Она мешала другим растениям и шла для растопки. Только мы ее подвязали и подрезали, наградила нас своими плодами. Так и порок, когда он укрощен и связан правосудием, Становится всем выгоден. Народу, чтобы быть великим, порок нужен, как голод, Чтобы заставить людей питаться. Одна добродетель не дает народу процветания. Кто хочет возродить золотой век, Должен быть готов к желудям, как и быть честным.

(Мандевиль, Рассерженный улей, или мошенники, ставшие честными)

«Шотландская школа» «здорового смысла»

Томас Рид: человек как культурное животное

Преемником Хатчесона по кафедре в Глазго был Адам Смит (о вкладе которого в экономическую теорию мы поговорим позже). Когда в 1763 г. Адам Смит оставил кафедру, его преемником стал Томас Рид, основатель Шотландской школы. Он выступил против философии Юма и Беркли. Рид родился в Стречене, близ Абердина, в 1710 г. В Абердине он учился и преподавал в университете до

Томас Рид 733

1763 г., затем переехал в Глазго. В 1748 г. появилось его первое сочинение «Очерк о количестве». Но гораздо более значительной работой Рида стало «Исследование о человеческом духе в соответствии с принципами здравого смысла» (1764). Во время пребывания в Глазго Рид написал только одну работу — «Анализ логики Аристотеля» (1773). Оставив в 1780 г. университет, он продолжал издавать свои труды: в 1785 г. «Опыты об интеллектуальных способностях человека» и в 1788 г. — «Опыты о деятельных способностях человеческого духа». Рид умер в 1796 г.

Вот что пишет Рид в «Исследовании о человеческом духе» о философском методе: «Мудрые люди соглашаются, или должны согласиться, что есть только один путь к познанию творений природы: путь наблюдения и эксперимента. Мы от природы обладаем способностью сводить факты и частные наблюдения к общим правилам и применять эти правила для того, чтобы понять другие явления или уметь их производить. Подобная работа ума свойственна любому человеку во всех жизненных обстоятельствах и является единственной, с помощью которой возможно реальное открытие в философии». Речь идет о ньютоновской индукции, ставшей парадигмой для эмпириков и просветителей. Рид пишет: «Человек, заметивший, что при холоде вода замерзает, а при высокой температуре обращается в пар, действовал на основании тех же общих принципов и тем же методом, которым Ньютон открыл закон гравитации. Эти *regulae philosophandi* (правила философствования) — максимы здравого смысла и используются ежедневно в обычной жизни; тот, кто мыслит по другим правилам, не достигнет своей цели». Наши мысли и теории, утверждает Рид, всегда отличны от творений Бога, ведь «если мы хотим познать творения Бога, мы должны наблюдать с вниманием и смирением, не стремясь добавить ничего своего. Все, что мы добавляем к природе, лишено авторитетности», все «наши странные теории» об образовании Земли, возникновении животных, о происхождении природного и морального зла, когда они «превышают пределы правильной индукции — тщеславие и безумство, как «вихри» Декарта и *arche* Парацельса».

Эпоха «создала систему скептицизма, торжествующего над любой наукой и даже над голосом здравого смысла», поэтому нужно вновь обратиться к анализу нашего разума. Среди различных возможностей, которыми мы обладаем, есть общие для нас и для животных, «необходимые для сохранения индивида и продолжения вида». Но «есть и другие силы, природа только заронила их семена

734 Развитие просветительского разума

в наш ум, оставив культуре задание развивать их. С их помощью мы достигаем совершенства ума, вкуса и морали — всего возвышающего человеческую природу». Человек, по мнению Рида, — «культурное животное», потребляющее приятные плоды природы, утоляющее жажду хрустальной родниковой водой. Он размножается, когда для этого есть случай и желание, отвечает на оскорбления, работает и отдыхает, как деревья в лесу, чистый продукт природы. Но это создание несет в себе ростки

логики, вкуса и воспитания, задатки оратора, государственного деятеля, святого. Эти ростки, хотя и помещенные в его ум природой, из-за недостатка культуры и упражнений остаются навсегда погребенными и с трудом постижимы им самим.

Рид и теория интеллекта

Человеческий ум не пассивен, его можно сравнить с аптекарем или химиком, которые, получая материалы для своей работы из природы, смешивают их, разъединяют, выпаривают и подвергают возгонке, совершенно меняя при этом их облик. Иными словами, ощущение отлично от мысли. Ощущения «смешиваются, соединяются и разъединяются с помощью привычек, ассоциаций и абстрагирования, так что трудно установить, какими они были изначально». Невозможно реконструировать «ясную и полную ментальную историю от рождения ребенка и первых его ощущений до периода, когда он начинает пользоваться своим разумом». Нам не дано познать «это сокровище естественной истории», которое бросило бы свет на человеческие возможности, однако кое-что об уме узнать можно. По мнению Рида, есть два инструмента познания ума: «структура языка» и «действия и поведение человека». «Язык людей, — пишет Рид в работе «Опыты об интеллектуальных способностях человека», — выражает их мысли и разнообразные умственные операции. Различные операции ума, воли и страстей, общие для всех людей, имеют разные формы языкового выражения, соответствующие средствам языка, на котором они выражены». Сознательное внимание к языку, таким образом, может значительно расширить наше представление о разуме. Другой источник информации о разуме — действия и поведение людей. Действия людей, по Риду, обусловлены их чувствами, страстями, аффектами; отталкиваясь от действий, мы нередко можем сформировать суждение об их причинах. Так, по отношению родителей к детям можно судить о тех и других, хотя

Томас Рид 735

родительская любовь общая для всех, но объекты их уважения, любви, привязанности разнятся.

Рид: реализм и здравый смысл

Теперь перейдем к знаменитому «вопросу идей». По мнению Рида, гений, а не его отсутствие, разрушает философию и наполняет ее ошибками и ложными теориями (Юма, Локка и Беркли). Согласно Юму, идеи — «впечатления нашего ума». «Идея есть образ, подобие, представление о солнце, если речь идет о солнце». Существование идеи нельзя ставить под сомнение. Но «мнение философов противоречит ощущениям людей, не сведущих в философии. Видя солнце или луну, мы не сомневаемся, что реальные объекты, которые мы видим, очень далеки от нас и друг от друга. Нет ни малейшего сомнения, что существуют солнце и луна, которые Бог создал несколько тысячелетий назад и которые с тех пор продолжают свое движение по небу». Простой человек, слушающий философа, остается в замешательстве и спрашивает своего «наставника в философии»: «Что же, значит, не существует никакой постоянной субстанции, как солнце или луна, существующей независимо от того, думаю я о ней или нет?» Локк, по мнению Рида, ответил бы, что такие субстанции, как солнце или луна, есть, но «они никогда не являются нам сами по себе, а всегда через представления о них, т. е. как идеи в нашем уме, и мы ничего не знаем о них кроме того, что можем получить из этих идей». Беркли и Юм «заверили бы вопрошающего, что чистый предрассудок невежественного и необразованного человека думать, что существуют постоянные субстанции, как солнце и луна. В природе нет ничего, кроме умов и идей, говорит епископ Беркли. А Юм добавляет — кроме голых идей». «Конечно, нет никакой необходимости доказывать, что для человека, не сведущего в философии, такая экстравагантная и фантастичная теория полностью противоречит голосу здравого смысла».

Так Рид обратился к опыту здравого смысла. В нашем столетии Джордж Мур, вопреки английскому неоидализму (например, Ф. Брэдли), вернулся к истине здравого смысла, как об этом свидетельствует его очерк «Защита здравого смысла» (1925). Рассел вспоминает: «Мур стал вожаком этого восстания, а я с чувством освобождения следовал за ним. Ощукая себя беглецами из тюрьмы, мы вновь позволили себе думать, что трава зеленая, что солнце и звезды существовали бы, даже если бы никто не знал о них. Мир, **736 Развитие просветительского разума**

который до этого был тонко логичным, вдруг стал богатым, разнообразным и прочным». Так Мур, выступив против Брэдли и современных ему неоидалистов, повторил в другом контексте, но также именем здравого смысла («в настоящий момент существует живое человеческое тело, мое тело»; «существует внешний мир»; «существуют другие Я» и т. д.) реакцию Рида против Юма, Беркли и Локка. Карл Поппер в очерке, написанном в защиту реализма (согласно которому наши научные теории, хотя и с погрешностью, позволяют нам познать действительность), отмечает: «Рид, чье тяготение к реализму и здравому смыслу я вполне разделяю, думал, что мы имеем прямое и непосредственное восприятие внешней, объективной действительности». Но «в нашем опыте нет ничего прямого и непосредственного», — возражает Поппер.

В «Опытах о деятельностях способностях человеческого духа» Рид отмечает, что, как здравый смысл недвусмысленно свидетельствует нам о реальности внешнего мира и об истине теории, которая его поддерживает, так все тот же здравый смысл свидетельствует и о значимости следующих моральных принципов: «1. В человеческом поведении есть вещи, заслуживающие одобрения и награды, а есть такие, что заслуживают осуждения. 2. То, что не является добровольным, не может заслуживать ни морального

одобрения, ни морального осуждения. 3. То, что выполнено по неизбежной необходимости, может быть приятным или неприятным, полезным или вредным, но не может быть объектом морального осуждения или одобрения. 4. Люди в высшей степени виновны, если они не делают того, что должны делать, или делают то, чего делать не должны. 5. Мы должны использовать все имеющиеся у нас средства, чтобы быть хорошо информированными о наших обязанностях. 6. Нашей главной обязанностью должно быть выполнение долга, как мы его понимаем, и укрепление наших умов против любого искушения отклониться от него». В заключение Рид заявляет: «Я называю их *principi primi* — первейшими принципами, потому что мне кажется, что они содержат в себе самих интуитивно неопровержимую очевидность».

Дугальд Стюарт и условия философской аргументации

Среди представителей Шотландской школы следует упомянуть Джеймса Освальда (умер в 1793 г.), который в работе «Здравый смысл на службе религии» (1766—1772) разработал теологический **Дугальд Стюарт 737**

аспект идей Рида. Интересна в этическом плане деятельность Адама Фергюсона (1723—1816), автора «Опыта истории гражданского общества» и «Начал моральной и политической науки» в двух томах, вышедших в 1792 г. Фергюсон преподавал в университете Эдинбурга натурфилософию, а затем моральную философию. Назначенный в 1778 г. секретарем комиссии по колониям, он отправился в Америку, а его место на кафедре занял Дугальд Стюарт, который, как и Томас Браун, стал наиболее авторитетным представителем Шотландской школы.

Дугальд Стюарт, сын профессора математики в университете Эдинбурга, родился в этом городе в 1753 г. Ученик Рида в Глазго, он изучал математику, философию, политэкономии. Вначале профессор математики в Эдинбурге, позже он унаследовал от Фергюсона кафедру моральной философии, которую возглавлял вплоть до 1810 г. Стюарт умер в 1826 г. Он был весьма плодовитым автором. Среди его произведений наибольший интерес представляют «Основы философии человеческого духа» (1792, 1814, 1827), «Основы моральной философии» (1793), «Философские опыты» (1810), «Обзор развития метафизической, этической и политической философии начиная с возрождения литературы». Последнее сочинение представляет собой любопытную историю современной философской мысли, оно было опубликовано в приложениях к «Британской энциклопедии» (IV и V издания в 1815 и 1821 гг.).

Стюарт изложил и популяризировал мысль Рида; внес в английскую философскую культурную тематику французских «идеологов» («Разрыв — по политическим мотивам — всякой связи между Англией и континентом на столь длинный период времени, — пишет Стюарт в «Обзоре развития метафизической, этической и политической философии», — оставил нас почти в полном неведении относительно того немногочисленного, что делалось в это время для развития философии в остальных частях Европы»). Его эстетическая теория основана на гипотезе здравого смысла красоты, хотя в ней и нет четкого критерия выделения «первопринципов», которые здравый смысл был бы в состоянии засвидетельствовать и утвердить. В работе «Основы философии человеческого духа» Стюарт устанавливает, что вера в существование «Я», реальность материального внешнего мира, единообразие законов природы, свидетельства памяти, персональное тождество фундаментальны. В «Опытах моральной философии» он уточняет законы философской аргументации: «Все философские исследования и практические знания, ре-

738 Развитие просветительского разума

гулирующие наше поведение в жизни, предполагают последовательность событий. В противном случае наши наблюдения над прошлым были бы бесплодны, и мы не смогли бы сделать никаких выводов для будущего». Речь идет о принципе индукции не только для мира природы, но, по мнению Стюарта, и для мира человеческих отношений: «Законы, управляющие человеческими действиями, разумеется, гораздо труднее поддаются разъяснению; но и здесь есть определенный порядок, которого достаточно, чтобы обосновать общие правила, весьма полезные». «Наше знание законов природы не имеет иных источников, кроме наблюдения и опыта. Необходимую связь событий мы никогда не сможем вывести логически, априори. Опыт учит нас, что некоторые события прочно связаны друг с другом так, что с появлением одного из них следует ждать и второго; но наше знание не выходит за пределы факта». Мы не знаем существенных причин фактов, а только факты и законы, их связывающие: «Установить с точностью связи между событиями, порядок универсума, объединить рассеянные явления общими законами — вот высшая задача философии». Стюарт замечает, что первым, выявившим эту основную истину, был Бэкон. Истинная цель любого философского исследования — «та, которую предлагает человек со здравым смыслом, наблюдающий события, дабы извлечь пользу из того, что он видит, для своего будущего поведения». Следовательно, «между философией и здравым смыслом, ведущим большую часть людей в их жизненных делах, нет существенной разницы: речь идет исключительно о разных уровнях». Как отмечает Стюарт в своем «Обзоре развития метафизической этической и политической философии», в работах Локка и его последователей «тонкости и абстракции средневековья уступают место изучению разума, упражнению его возможностей в познании великой цели, предназначения нашего существования. Эти изменения можно расценивать как осязаемое и неопровержимое доказательство развития мысли в Англии».

Томас Браун: философия духа и искусство сомнения

Томас Браун, шотландец, родился в Киркмабреке в 1778 г. Ученик Стюарта, он преподавал в университете Эдинбурга вплоть до своей смерти в 1820 г. Его первая работа — «Зоономии д-ра Эразма Дарвина» (1798). В 1804 г. появились «Размышления о происхождении и развитии учения г. Юма об отношении причины и действия». Позже Браун продолжил работу над этим сочинением, сделав его

Томас Браун 739

составной частью своей работы «Исследование отношения причины и действия», опубликованное в 1818 г. В 1820 г. появились «Лекции по философии человеческого духа». Для Томаса Брауна философия — анализ разума (разум понимается как субстанция, способная к различным модификациям или состояниям, которые, следуя одно за другим, представляют собой явления мысли и чувства). Во-вторых, это доктрина общей этики о том, как приумножить счастье любого живого существа. В-третьих, политическая доктрина о том, как достичь всеобщего счастья, желание и достижение которого — долг каждого индивида. В-четвертых, естественная теология, теория атрибутов самого главного Существа, под чьим моральным руководством (основы нашей веры) мы живем, учит, что смерть — лишь перемена, завершение земной жизни, но, применительно к душе, это лишь одно из событий ее вечной жизни. Там же читаем: «Философия материи и философия разума в совершенстве согласуются: в обеих в равной степени познание граничит с явлениями, которые она представляет». Поэтому, в сущности, мы не знаем и не можем знать ни материи, ни разума: «Если познание материи относительно, то и знание разума так же относительно».

Кроме того, отталкиваясь в своих рассуждениях от определенных принципов, мы видим, что есть истины здравого смысла, которые не могут быть поставлены под сомнение. «Из этих первичных истин субъект составляет одну из наиболее очевидных. Вера в нашу идентичность не есть результат серии предложений, она возникает непосредственно, при определенных обстоятельствах, из мыслительного принципа, существенного для природы разума, так же как его способность к восприятию или памяти, или как сама способность к мышлению, сущностная значимость которого и, следовательно, интуитивная вера в первичную истину должны, в конце концов, воспрепятствовать любому возражению против этих эффективных истин». Другая истина, в которой невозможно усомниться, касается реальности внешнего мира. Конечно, «ум, одаренный способностью к восприятию и суждению, наблюдает, сравнивает и соединяет; но сами явления принадлежат миру, который, хотя и связан с умом многочисленными удивительными отношениями, однако существует независимо от него».

С другой стороны, Браун — противник умножения принципов интуитивной веры, поскольку вера останавливает общее развитие наших философских исследований, ведя нас к привычке слишком быстро успокаиваться, лишая необходимости следовать далее, как

740 Развитие просветительского разума

если бы мы уже продвинулись настолько, насколько нам позволяют наши возможности.

Не нужно подавлять нашу любознательность. Нужно следовать за фактами и стремиться, чтобы слова им соответствовали. И особенно нужно научиться сомневаться, но сомневаться в хорошем смысле этого слова. «Мы в равной степени заблуждаемся, и если наше сомнение очень быстро исчезает, и если никогда не подвергается сомнению предрассудок». Ошибается как скептик, который сомневается всегда и во всем, так и тот, кто проявляет «глупую доверчивость». Следует знать, при каких обстоятельствах сомнение оправдано, а при каких должно исчезнуть. Можно сказать, что не знает сомнения тот, кто абсолютно удовлетворен результатом исследования, которое можно было бы продолжить, даже если бы речь шла о добавлении всего одного шага к тысяче других, которые уже сделаны.

Истина — последнее звено в длинной цепи, первое звено которой дала нам в руки природа. Если мы достигли последнего звена и абсолютно уверены в том, что оно действительно последнее, тогда, конечно, нет смысла продолжать исследование. Но если мы остановились на полпути и вместо того, чтобы продолжить эксперимент, утверждаем, что дальше пути нет, то неважно, сколько еще осталось пройти: истина для нас потеряна. Следовательно, не нужно безрассудно утверждать, что мы достигли последнего звена в цепи, когда мы в этом не уверены. А если будем говорить, что достигли максимума того, чего можно достичь с помощью человеческих усилий, «надо иметь в виду, что мы не можем мерить способность других своей нерадивостью или нелюбовью к длительному упорному труду».

741

Глава 21. НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Немецкое Просвещение: характеристики, предшественники, социокультурная среда

Характеристики

Немецкое Просвещение отличается от английского и французского не столько новыми темами или проблемами, сколько их логическими формами. Метод рационального анализа, одновременно осторожного и решительного, призван доказывать законность каждого шага, т. е. внутреннюю

возможность используемых в качестве основы понятий. Этот метод формирования основ останется характерным для последующих этапов немецкой философии, достигнув своего апогея в трудах Канта. Основатель метода — Вольф, представитель немецкого просвещения.

Метод Вольфа фиксирует, по Канту, «надежный путь науки путем регулярного определения принципов, педантичного уточнения понятий, утонченной строгости доказательств, отказа от дерзких шагов в выводах».

Источники

Перечислим направления мысли, которые, разнообразно переплетаясь, подготовили немецкое Просвещение: 1) философия Лейбница; 2) научные теории Ньютона, механика которого и слитый с нею образ мира окажут решающее влияние на Канта; 3) философия Спинозы; 4) идеи английских и особенно французских просветителей: особую роль сыграли немецкие переводы сочинений Гельвеция, Кондильяка и Гольбаха, материализм которых был соединен со спинозизмом.

742 Развитие просветительского разума

Э. В. фон Чирнхауз: *ars inventiendi* как вера в разум

Среди тех, кого можно считать предшественниками Просвещения в Германии, следует упомянуть Эренфрида Вальтера фон Чирнхауза, Самуэля Пуфендорфа и Христиана Томазия. Чирнхауз (1651—1708), выходец из знатной моравской семьи, изучал математику, физику и философию. С 1675 по 1678 г., много путешествуя, он побывал в Голландии, Англии, Франции и Италии; во время путешествий познакомился с Гюйгенсом, Ньютоном, Коллинзом, Спинозой и Лейбницем. Его самое значительное большое сочинение — «Исцеление ума, или Общие наставления в искусстве открытия» (*Medicina mentis sive artis inventiendi praecepta generalia*, 1687), где автор предлагает на базе математической модели *ars inventiendi*, искусство истины. Это знание должно основываться на опыте, понимаемом, вслед за Декартом, как внутреннее озарение. Вот очевидные истины, на базе которых, по мнению Чирнхауза, формируется знание: 1) мы осознаем многие вещи — что нам нравится и что не нравится (отсюда понятия добра и зла и основы этики);

2) некоторые вещи доступны нашему восприятию, другие — нет;

3) с помощью внутренних и внешних чувств мы создаем образ внешних объектов. Чирнхауз убежден, что эти факты внутреннего опыта, воспринятые как основные принципы дедукции и систематически развитые, могут привести к методу, полезному во всех науках. Веру в человеческий разум цементировал идеал всеобщего знания.

Самюэль Пуфендорф: естественное право и проблема разума

Самюэль Пуфендорф (1632—1694) преподавал в университете Гейдельберга, на кафедре «естественного и международного права». Затем он переехал в Лунд, где создал наиболее значительное произведение «О естественном и международном праве» (*De jure naturae and gentium*, 1672). Пуфендорф был лютеранином, с элементами волюнтаризма. Он начал с принципа, в соответствии с которым естественное право это разумное право, поэтому оно не может основываться на религиях, различных у разных народов: право — это «правило действий и отношений между людьми не в качестве христиан, но в качестве людей». Пуфендорф убежден, что на этой основе можно создать науку о праве, такую же точную, как физика. Доктрина естественного права Пуфендорфа, эклектичная по сути, объединила в себе элементы учений Гроция (идею рациональности

Христиан Томазий 743

и социальности человеческой природы) и Гоббса (идею пользы как двигателя всех действий), но не избежала недостатков, гнездящихся в ее философских основах, неточностей и даже противоречий.

Христиан Томазий: различие между правом и моралью

Для сторонников доктрины естественного права «естественное» означало «рациональное», или, лучше, «несверхъестественное». Человеческий разум, а не Откровение, стал критерием истины во всех видах человеческой деятельности и, следовательно, юридических норм. Это глубокое убеждение ясно просматривается в творчестве Христиана Томазия (1655—1728). Родом из Лейпцига, решительный борец с консерватизмом (он шокировал общественность Лейпцига тем, что читал лекции не на латыни, а на немецком языке), Христиан Томазий был вынужден покинуть Лейпциг и переехать в Берлин, откуда впоследствии перебрался в Галле. Здесь он написал «Установления Божественного законодательства» (*Instutiones jurisprudentiae divinae*, 1688). В первые годы пребывания в Галле увлекся пиетизмом, но к началу XVIII столетия, под влиянием Локка и сенсуалистов, Томазий склонился к идеям Просветительства, о чем свидетельствуют его «Основы права естественного и международного» (*Fundamenta juris naturae et gentium*, 1709). Если в «Установлениях» Томазий определяет естественное право как «Божественный закон, записанный в сердцах людей, обязывающий их делать то, что по необходимости согласуется с природой разумного человека, и воздерживаться от того, что противно этому», то в «Основах» он заявит, что «рассуждения спокойного духа» устанавливают право и «все моральные наставления». Но наиболее важно в учении Томазия различие и определение

самостоятельной категории юрисдикции. Томазий различает юридическое понятие — *justum* (справедливое), моральное — *honestum* (честное) и социальное (или общественно-условное) — *decorum* (приличное). Юридическое *justum* отличается от морального *honestum* intersубъективностью в том смысле, что оно относится к действиям по меньшей мере двух людей. Intersубъективность и внешняя природа — недостаточные характеристики, чтобы отграничить *justum* не только от *honestum*, но и от *decorum*, ибо и *honestum* и *decorum* обладают признаком intersубъективности. Томазий выдвигает поэтому еще одну характеристику *justum*: «К *decorum* нельзя принудить, а если принужден, то нельзя говорить о *decorum*. Юридическое

744 Развитие просветительского разума

обязательство всегда имеет внешнее происхождение и предполагает принуждение со стороны других людей». Итак, intersубъективность и принуждение — вот специфицирующие характеристики права. Поскольку личные, моральные и религиозные убеждения, не подлежат насилию, Томазий допускает и защищает свободу мысли и религии. Понятно, почему Томазию, философу не столь крупного масштаба, традиционно отводится значительное место в истории права: он предвосхитил идеи, — которые, хотя и с иными философскими обоснованиями, мы встретим позднее у Канта — об отличии права от морали, идею свободы, перешедшую из теории в область реформаторского действия.

Пиетизм и его связи с Просвещением

Невозможно понять культурную среду, в которой развивалось немецкое Просвещение, без пиетизма, религиозного движения, которое Ладислав Миттнер (в «Истории немецкой литературы») охарактеризовал как связующую ткань немецкой культуры эпохи Просвещения до Гёте. Протестантизм, будучи слишком рационалистичным, не учитывал мистико-сентиментальных потребностей верующих, интимного характера веры. И к концу XVII в. под влиянием «Коллегии благочестия» (*Collegia pietatis*), основанной Филиппом Якобом Шпенером во Франкфурте-на-Майне в 1670 г., повсюду стали возникать тайные общества, «церкви сердца»; встроенные в «каменную церковь» ортодоксии («церковка в церкви»). Они противопоставляли себя, практикуя личное переживание Бога и строительство церкви. Этого официальная церковь не одобряла, более того, часто осуждала и сурово преследовала. Пиетизм и Просвещение связывали сложные отношения: «эмоциональность» сторонников пиетизма не могла не столкнуться с «рациональностью» просветителей; и тем не менее раннее Просвещение обрело в пиетизме мощного союзника. Основные задачи пиетизма таковы а) полемика с догматами господствующего ортодоксального лютеранства; б) отстаивание свободы личности; в) примат практической веры перед схоластической теологией. Томазий был тесно связан с философами и теологами — сторонниками пиетизма из «галльского кружка» (Гундлингом — учеником Томазия, Будде, Ланге, Рюдигером, Шперлеттом).

Пиетизм (корни которого уходят в мистические секты, отколовшиеся от лютеранства, и который имел точки соприкосновения с

Христиан Вольф 745

движениями анабаптистов, квакеров, методистов, французского квиетизма и мистикой французских и испанских иезуитов) достиг своего расцвета в Галле в 1706 г. в деятельности Августа Германа Франке, проповедника суровой пенитенциарной дисциплины и основателя образцовых воспитательных институтов (1702), которые вызвали восхищение всей Германии. Именно в результате деятельности Франке Вольф был изгнан из Галле. В своем «Рассуждении о практической философии китайцев» Вольф дерзнул поставить в числе пророков Конфуция рядом с Христом. В результате интриг Франке Вольф, обвиненный в публичном оправдании солдат-дезертиров, был изгнан из Галльского университета. В 1723 г. галльский пиетизм, официально поддерживаемый прусским правительством, восторжествовал и удерживался до тех пор, пока в 1740 г. не был полностью изгнан королем-философом Фридрихом II.

Фридрих II и политическая ситуация

Упоминание о Фридрихе II требует хотя бы краткой обрисовки политической ситуации. Германия была истощена Тридцатилетней войной, и мощная французская монархия постоянно угрожала ее независимости. Триста княжеств, на которые была поделена Германия, тормозили продвижение буржуазии, хотя она и сумела достичь определенных успехов в экономике и торговле. Эти успехи подталкивали буржуазные круги к попыткам иного распределения политической власти. Отсутствие политического единства, территориальная и политическая раздробленность страны, старые привилегии и пошлины на товары на границах отдельных «государств», мешая энергичному развитию буржуазных отношений, несмотря на требования, выдвигаемые перед патерналистскими властями. Ситуацию спас король Пруссии Фридрих II, меценат философов, внимающий их советам. Впрочем, реформы, проведенные Фридрихом II, оказались более формальными, нежели существенными.

«Энциклопедия знания» Христиана Вольфа

Христиан Вольф, наиболее выдающийся представитель немецкого Просвещения, родился в Бреславле в 1679 г., учился в местной гимназии, где не стихали споры между католиками и протестантами.

746 Развитие просветительского разума

Позже он продолжил обучение в Иене, занимаясь математикой и философией Декарта. Перебравшись в 1702 г. в Лейпциг, он защитил там докторскую диссертацию «Об общей практической философии, описанной по математическому методу» (*De philosophia practice, universali methodo mathematico conscripta*). За этой работой в 1704 г. последовала «Алгебраическая диссертация о дифференциальном алгоритме бесконечно малых величин» (*Dissertatio algebraica de algoritmo infinitesimali differentiali*). В «Ученых записках» (*Acta eruditionum*), сотрудничал Лейбниц, Вольф в 1704 г. послал ему свою «Диссертацию». Лейбниц ответил длинным письмом, полным комментариев. Так началась переписка между Вольфом и Лейбницем; обмен письмами продолжался вплоть до смерти Лейбница в 1716 г. В 1706 г. при поддержке Лейбница Вольф получил кафедру математики в Галле, где впоследствии читал лекции и по философии.

В 1710 г. выходит его работа «Первые основания всех математических наук» в четырех томах, где есть сведения не только по математике, но и по механике, артиллерии и т. д. Математике посвящены и другие работы Вольфа — «Основы всеобщей математики» (*Elementa matheseos universae*, 1713—1715) и «Математический лексикон» (*Lexicon mathematicum*, 1716). Необходимо заметить, что из логики Лейбница Вольф устраняет важные логико-формальные аспекты, сводя ее к силлогистике. Это направление станет господствующим в немецком Просвещении, которое, за исключением математика Ламберта, оставит в тени комбинаторику Лейбница. Идея *mathesis universalis* Лейбница теряет у эпигонов XVIII в. метафизическо-онтологический план.

Первое философское сочинение Вольфа датируется 1713 г. — это «Разумные мысли о силах человеческого рассудка и их исправном употреблении в познании истины». К 1728 г. книга выдержала уже пять изданий общим тиражом более восьми тысяч экземпляров (после чего последовало еще девять изданий, вплоть до смерти Вольфа в 1754 г.), став учебником, получившим наибольшее распространение среди образованных людей и применяемым почти во всех университетах и школах, в которых двенадцать кафедр возглавляли приверженцы учения Вольфа. Разрабатывая систему, Вольф пишет на немецком языке, позднее — на латинском, желая быть «наставником всего человеческого рода». На деле, однако, его главная заслуга состоит в анализе философского языка. Хорошая часть философской терминологии XVIII—XIX вв. сложилась под влиянием определе-

Христиан Вольф 747

ний и характеристик Вольфа и сохранилась в научном обиходе вплоть до наших дней.

Априорный анализ понятий, наблюдения и опыта приводит к рациональной эмпирической науке. С другой стороны, из разграничения теории и практики, знания и действия рождается различие теории и практических наук. На базе этих двух различительных критериев Вольф вырабатывает, основываясь на философии Декарта и, главным образом, Лейбница, настоящую энциклопедию знания. Выделяются следующие теоретические науки: онтология, космология, рациональная психология, естественная теология. Практические науки: практическая философия и естественное право, политика, экономика; эмпирико-теоретические науки: эмпирическая психология, телеология, догматическая физика; практико-эмпирические науки: технические дисциплины, экспериментальная физика. Логика является пропедевтикой ко всей системе наук. Она опирается на два принципа — непротиворечия в теории и достаточного основания для эмпирических наук.

Вот список научных трудов Вольфа. На немецком языке, помимо уже упомянутых «Разумных мыслей о силах человеческого рассудка»: «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека» (1719), «Разумные мысли о человеческих действиях» (1720), «Разумные мысли об общественной жизни людей» (1721), «Разумные мысли о действиях природы» (1723), «Разумные мысли о целеустремленности естественных вещей» (1724), «Разумные мысли о частях людей, животных, растений» (1725). А вот список сочинений, написанных на латинском языке: «Рациональная философия, или Логика» (*Philosophia rationalis sive Logica*, 1728), «Первая философия, или Онтология» (*Philosophia prima sive Ontologia*, 1729), «Общая космология» (*Cosmologia generalis*, 1731), «Эмпирическая психология» (*Psychologia empirica*, 1732), «Рациональная психология» (*Psychologia rationalis*, 1734), «Естественная теология» (*Theologia naturalis*, 1736—1737), «Всеобщая практическая философия» (*Philosophia practica universalis*, 1738—1739), «Естественное право» (*Jus naturae*, 1740—1741), «Международное право» (*Jus gentium*), «Моральная философия» (*Philosophia moralis*, 1750—1759).

По мнению Вольфа, онтология — это наука о возможных формах бытия. Такова аристотелевско-схоластическая метафизика (с понятиями субстанции и причины). Вольфианская теодицея основана на космологическом доказательстве (Бог — высший разум, оправ-

748 Развитие просветительского разума

дывающий порядок мира) и отклоняет онтологическое и телеологическое доказательства. «Оптимизм и рационализм соединились в концепции мира Вольфа; мир предстает как огромная машина, совершенствование которой следует искать во всеобщей гармоничной взаимозависимости частей. Механический детерминизм, который управляет миром, не исключает ни человеческой свободы, ни Божественного вмешательства. Мир в том, что касается его существования, случаен; Вольф с осторожностью допускает присутствие в космосе сверхъестественного и связанного с чудом, поскольку это всегда — наслаение на естественный порядок, установленный Божественной мудростью» (Б. Бьянко). По мнению Вольфа, отношения между душой и телом регулируются заранее установленной гармонией, и здесь он также следует за Лейбницем. Но в этико-политическом плане Вольф значительно расходится с Лейбницем, «как потому, что он подчеркивает независимость этических норм от любых

теологических соображений, так и потому, что в политике и экономике он чувствует смену эпох и предвидит вмешательство государства в экономику и усиление власти» (М. Даль Пра).

Цель философии, для Вольфа, — человеческое счастье; а человеческое счастье и прогресс человечества неотделимы от познания; а последнее недостижимо без «философской свободы», т. е. невозможно без свободы мысли. «Стиль Вольфа не так изящен, как у французских философов, и не столь обаятелен, как у здравомыслящих англичан, однако вклад Вольфа в культуру Просвещения значителен, особенно благодаря примененному им методу анализа, как рационального, так и эмпирического, наводящему порядок во всех областях знания» (М. Даль Пра). Вот как Вольф объясняет свою точку зрения: «В философском методе не следует применять термины без четкого определения и считать верным то, что не было убедительно доказано; в высказываниях нужно с одинаковым тщанием определять как субъект, так и предикат, с помощью которых объясняется то, что следует за ними».

Александр Баумgarten и обоснование эстетической систематики

Александр Готтлиб Баумgarten родился в Берлине в 1714 г. и умер во Франкфурте-на-Одере в 1762 г. В 1730 г. он приехал в Галле;

Александр Баумgarten 749

начал изучать философию Вольфа. К 1735 г. относится публикация его дипломной диссертации, озаглавленной «Философские размышления о некоторых предметах, относящихся к поэме» (*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*), где уже угадывается ядро теории, которую Баумgarten изложил в двух томах «Эстетики» (1750—1758). В 1739 г. Баумgarten опубликовал «Метафизику», которая до 1779 г. выдержала семь изданий; в 1766 г. она была переведена с латинского на немецкий язык Георгом Фридрихом Мейером (1718—1777), учеником Баумgartена. Кант отозвался об этой работе как о «наиболее полезном и основательном из всех учебников такого рода». Сам Кант использовал его в своих лекциях. «Метафизика» Баумgartена — «компендиум из тысячи параграфов вольфианской теории, написанный сухим и лаконичным стилем, несомненно, полезен как базовый текст для университетских занятий». «Метафизика, — пишет Баумgarten, — это наука о первых принципах человеческого познания. Составными частями метафизики являются онтология, космология, психология и естественная теология». И если «онтология — наука о наиболее общих предикатах сущего», то «общая космология — наука об основных предикатах мира, она носит эмпирический характер, когда опирается на опыт, и рациональный — когда опирается на понятие мира». Со своей стороны, «психология — наука об общих предикатах души»; она «носит эмпирический характер, когда извлекает свои постулаты из опыта, и рациональный — когда выводит их с помощью длинной дедуктивной цепочки из понятия души». Наконец, естественная теология — «наука о Боге, в той степени, в какой может быть понята без веры, она включает: понятие Бога и Его действия». Как можно видеть из этого краткого резюме, метафизическая мысль Баумgartена в основном вращается в рамках вольфианской парадигмы. Историческая заслуга Баумgartена прежде всего в том (как хорошо увидел Вундт), что он построил нечто вроде «моста» между схоластической метафизикой и кантианскими трансценденталиями, между реализмом с онтологической перспективой и логико-гносеологическим срезом структуры бытия.

«Выдающийся аналитик», по оценке Канта, Баумgarten заложил философские основы эстетики. Эстетика (именно Баумgarten предложил этот термин: от греч. *aisthesis* — чувство) не может быть сведена к правилам создания произведения искусства или анализу его психологического эффекта. Эстетика — «наука о чувственном познании», и потому — низшая гносеология, поскольку занимается

750 Развитие просветительского разума

низшей способностью к познанию. Подчиненная способность готовит к совершенству чувственное познание, следовательно, необходимо тщательно изучить его законы, и, таким образом, эстетика становится «младшей сестрой логики» и заимствует у нее систематический характер. Параллелизм, установленный между эстетикой и логикой, и последовавший за этим системно-теоретический интерес к «эстетике» вышел далеко за пределы простого декора.

Изменения связаны с новой антропологией. Чисто научного знания теперь недостаточно. Есть чувственное познание, и оно автономно, а не функционально. Уже Лейбниц, отмечает Кассирер, противопоставил «ясную» идею «отчетливой». «Ясная» идея достаточна для жизни, она делает возможной нашу первую ориентацию в чувственной среде; «отчетливая» идея дает адекватное знание вещей, ответ на «почему», не удовлетворяясь различием предметов по ощущаемым характеристикам. Эстетика, по Баумgartену, — наука о «ясных» и «смешанных» представлениях. *Perceptio confusa* (смешанное восприятие) «этимологически указывает на восприятие сплетения элементов, когда нельзя вычленивать отдельные элементы из целого, следуя за ними изолированно». Эстетическая интуиция — независимое целостное познание чувственного. Оно означает видеть нечто, чувствовать, знать и понимать без почему. Вот как Кассирер пытается объяснить это: «Если на базе методов точной науки мы объясняем феномен цвета, разворачивая цвет в чистом движении, мы не только уничтожаем его чувственный аспект, но и устраним эстетическое значение. Цвет как художественный образ, завоевание живописи, исчезает при физико-математической редукции; с чувственным опытом пропадет всякий след эстетической функции цвета. Эстетика занимается чувственным феноменом, не делая попыток перейти от него к «причинам», т. е. к чему-то совершенно иному. Обращение к причинам не объясняет эстетического содержания феномена, а разрушает его».

Итак, мы видим, что Баумgarten — не только выдающийся аналитик, виртуоз схоластической логики,

но и мыслитель, видящий границу этой логики: отчетливые идеи и принцип достаточного основания не имеют никакой власти в сфере чувственного познания. Красота пейзажа — не дело геолога: «Интуиция чистого созерцания пейзажа дана только мастеру, художнику или поэту. <...> Созерцающий образ забывает спросить о его «причине». <...> Отдаться чистой экспрессии и остановиться на этом необходимо, если мы хотим, чтобы феномен не выскользнул из рук». Для Баум-

Герман Самюэль Реймарус 751

гартена кроме логики, исследующей законы мышления, существует также эстетика — наука о законах чувственного познания; этим он восстанавливает философское достоинство чувственного. Баумгартен борется «за чистоту эстетической интуиции перед судом разума. Цель эстетики — узаконить внутренние возможности переживания, не подавляя их» (Э. Кассирер).

Герман Самюэль Реймарус: натуральная религия против религии откровения

Гамбургский философ Герман Самюэль Реймарус (1694—1768) изучал теологию, филологию и философию в Иене и Виттемберге. Посетив Голландию и Англию, с 1728 г. он начал преподавать восточные языки в гимназии Гамбурга. «Трактат о главных истинах христианской религии» (1754) написан в защиту естественной религии. В нем утверждается, что существование Бога, Создателя мира, реальность провидения и бессмертие души доказуемы. Противник религии откровения, Реймарус, однако, критикует французских материалистов, поскольку без религии нет морали и надежды на счастливую жизнь. С другой стороны, добавляет Реймарус, если без Бога нет мирового порядка, тогда единственное истинное чудо — творение и нет чудес позитивной религии, потому что Бог не исправляет свои творения. Если библейская религия выступает против естественной религии, значит, она ложна. Доказательства Реймарус приводит в «Апологии, или Сочинении в защиту разумных почитателей Бога». Эта работа впервые будет опубликована Лессингом под названием «Фрагменты из анонимного трактата». В этой работе Реймарус заявляет, что 1) единственная настоящая религия рациональна; 2) Откровение и позитивные религии должны быть отвергнуты. Рациональная религия учит долгу и страху перед Богом, а учение Христа, по своей сути, не что иное, как «практическая рациональная религия». Если устранить это моральное ядро, все остальное в христианстве — политика и обман (Иисус Христос и его последователи были политиками; крещение Христа также было сделкой между ним и Иоанном Крестителем, распятие стало событием, нарушившим политический план Христа, а воскресение — выдумкой учеников Христа после его поражения). Все это — относительно Нового завета. В Ветхом завете столько абсурда и злобы, что ви-

752 Развитие просветительского разума

деть в нем послание свыше было бы богохульством. Даже из того малого, что сказано об «Апологии», ясно, почему она растревожила покой спящих лютеран.

Мозес Мендельсон и существенное различие между религией и государством

Кристоф Фридрих Николаи (1733—1811) стал издателем курса популярной философии, цель которой — не критическая разработка проблемы, а формирование светского человека, общества и культуры как инструмента совершенствования в целях достижения успеха. Отсюда — общий оптимизм и вера в разум как фактор прогресса и лечения социальных болезней. «Среди просветителей Мендельсон отличается широтой интересов, элегантною ясностью стиля и благородством духа в решении этико-религиозных проблем».

Мозес Мендельсон родился в Дессау в 1729 г. В 13 лет в Берлине он стал репетитором на службе у одного коммерсанта, а затем — управляющим. Познакомившись с Лессингом и Николаи, Мендельсон принимает участие в издательской деятельности последнего, публикуется в солидных журналах. В 1755 г. выходят его первые работы: «Философские диалоги» и «Поп-метафизик», написанные для представления на конкурсы, устраиваемые Берлинской академией. В том же 1755 г. появляются «Письма об ощущениях». В 1763, в год, когда Фридрих II освободил философа от социальных ограничений, в которых находилась еврейская община в Пруссии, Мендельсон публикует «Трактат об очевидности в метафизических науках». «Математика — наука о количествах, а философия — наука о качествах»; метафизическое познание «основано на разуме» и потому «заслуживает названия науки».

«Федон» Мендельсона (1767) — переработка и модернизация платоновского диалога о бессмертии души. В пользу существования Бога он приводит онтологическое и космологическое доказательства, не отвергая и других. «Утренние часы» (1785) представляют собой нечто вроде резюме метафизических идей Мендельсона. Работа имеет подзаголовок «Лекции о существовании Бога». Из Библии Мендельсон перевел на немецкий «Пятикнижие» и Псалтирь. В защиту французских евреев в 1783 г. была написана работа «Иерусалим: о религиозной власти и иудаизме». В ней Мендельсон размышляет об

Готхольд Эфраим Лессинг 753

отношении свободы совести и государства и видит решение в терпимости: религия и мораль не выносят принуждения. Религиозная унификация, по Лейбницу, невозможна, поскольку такая унификация потребовала бы юридической формулировки, апеллирующей к власти. Но, как пишет

Мендельсон, религия и государство различны по сути: «Государство обязывает и вынуждает, религия учит и убеждает; государство вводит законы, религия — заповеди. Государство прибегает к физической силе, если это необходимо; сила религии заключается в любви и милосердии. Государство изгоняет неповиновение, церковь принимает его в свое лоно. Право к принуждению люди получили в результате общественного договора, у религии его нет».

Готхольд Эфраим Лессинг и «Страсть к истине»

Лессинг и проблема эстетики

Образцом мужества, решительности, непримиримости, героизма в поисках истины назвал Лессинга Л. Миттнер. Лессинг искал врагов, чтобы напасть на них с радостным и гневным нетерпением, — в этом он похож на Фридриха II.

Готхольд Эфраим Лессинг, сын протестантского пастора, родился в Каменце, в Саксонии, в 1729 г. Он учился в Лейпциге, а потом перебрался в Берлин, где познакомился с Вольтером. В 1760 г. он поступает на службу к прусскому генералу Тауенциену в качестве секретаря и поселяется в Бреславле. В 1770 г. Лессинг стал библиотекарем наследного принца Фердинанда, герцога Вольфенбюттельского (по названию маленького городка в нижней Саксонии). Здесь, получая мизерное жалование, Лессинг «жил один в длинной анфиладе комнат на третьем этаже, терпя нужду и унижения наряду с прислугой». Страстным протестом против любой формы угнетения исполнена его трагедия «Эмилия Галотти». Лессинг показал на сцене политическое и моральное убожество двора и принца Гвасталлы. В 1774 г. он публикует «Фрагменты из анонимного трактата» с примечаниями. С помощью небольшой уловки Лессинг смог представить вниманию публики рукопись Реймаруса, переданную ему дочерью автора; в сочинении критикуются религия и власти. В 1775 г.

754 Развитие просветительского разума

Готхольд Эфраим Лессинг



Лессинг сопровождает герцога в путешествии по Италии, во время которого он вынужден присутствовать на многочисленных приемах, даже на аудиенции у Папы. В 1780 г. он женился на женщине, которую любит, — Еве Кёниг. Но счастье Лессинга было кратким: Ева Кёниг умерла, родив сына, который ненамного пережил мать. «Мне так хотелось немного счастья; но я оказался неудачником». Умер Лессинг в 1781 г.

Блестящий писатель, неутомимый полемист, Лессинг много писал для театра; занимался эстетикой, философией религии. Среди его сочинений для театра помимо уже упомянутой «Эмилии Галотти» следует назвать: «Мисс Сара Сампсон» (1756, Мелодрама), «Филотат» (1759, экзальтация и одновременно осуждение юношеского пыла), «Минна фон Барнхельм» (1767, несомненно лучшая немецкая комедия тех времен), «Натан Мудрый» 1779, философская притча о терпимости).

Среди трудов по философии искусства необходимо упомянуть «Гамбургскую драматургию» (1767—1769) и особенно «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии» (1766). По Лессингу, в изобразительном искусстве «отдельные части представления» локализованы, а живопись «использует формы и цвет в пространстве». В поэзии части следуют одна за другой во времени. Поэтому правила живописи отличны от правил поэзии. Действительно, почему в знаменитой скульптурной группе греческого мастера Лаокоон, терзаемый змеями, изображен с закрытым ртом, а не вопящим? Потому, отвечает Лессинг, что вопль невозможно выразить скульптурно, тогда как это вполне доступно поэзии, что доказывает Лаокоон Вергилия. Живопись характеризуется формой и цветом, скульптура — жестами и пространством, поэзия

— звуками, ритмами и символами. И незаконные вторжения в чужую область могут при-

Готхольд Эфраим Лессинг 755

вести лишь к ошибкам. Конечно, поэту остается возможность описывать тела, а художнику — намекать на действия; но красота телесной формы происходит из гармонии частей, недоступной поэту.

Аристотелевские правила единства остаются фундаментальными для Лессинга, который в «Гамбургской драматургии» пишет, что «Поэтика» Аристотеля «безупречна, как «Начала» Евклида», т. е. принципы «Поэтики» верны и точны, как геометрия. Для драмы основным является единство действия, а единство времени и места всего лишь следствие. В «Гамбургской драматургии», где объединены рецензии на программы Немецкого национального театра в Гамбурге, Лессинг защищает динамизм драмы, считает театр школой формирования морали для немцев. Цель театра — истина; но истина не историческая (что делал тот или иной персонаж), а психологическая. Театр должен научить, «как поступает человек определенного склада в типических обстоятельствах».

Лессинг и проблема религии

Лаокоонизм останется популярным даже в эстетике XX в., но каков взгляд Лессинга на религию? Лессинг противопоставляет этический аспект религии догматическому. В 1750 г. появляется поэтическое сочинение «О религии», между 1751 и 1753 гг. — работа в 27 параграфах под названием «Христианство разума». В сочинении «О возникновении религии Откровения» (1753—1755) Лессинг утверждает: «Признать Бога, принимая во внимание самые достойные знания в каждом нашем действии и мысли, — вот наиболее полная цель естественной религии». Однако поскольку «мера» постижения мира варьируется у разных людей, «нужно сконструировать позитивную религию из естественной, из религии природы, как позитивное право было сконструировано на базе права природного». Поэтому, продолжает Лессинг, «все позитивные религии и религии Откровения являются в равной степени истинными и ложными». И «наилучшая религия Откровения, или позитивная религия, — та, что содержит минимальное количество условных дополнений к естественной религии». Между 1774 и 1778 гг. Лессинг опубликовал «Фрагменты из анонимного трактата» с суровой критикой сверхъестественного в религии Откровения. Как мы уже знаем, Реймарус считал, что Христос — бунтарь, враг римлян, но когда был распят, ученики придумали Христа — духовного обновителя и учителя жизни. В общем, получается, что христианство осно-

756 Развитие просветительского разума

вано на сказке. Публикация этого сочинения стала поводом для яростной полемики между Лессингом и пастором Дж. М. Геце: в 1778 г. выходит сочинение «Анти-Геце».

А годом раньше появился труд «О доказательстве духа и силы». Именно в нем мы находим то, что впоследствии станут называть «проблемой Лессинга»: как из исторической правды (Христос и апостолы) может произойти надисторическая истина (трансцендентный Бог и Церковь как убежище духа)? Лессинг пишет: «Перейти от этой исторической правды к категории, совершенно отличной от истины, и претендовать на модификацию всех метафизических и моральных понятий... если это не есть *metabasis eis allo genos* (переход рассуждения в другую область), то я поистине не знаю, что хотел сказать Аристотель этой фразой... Это страшный широкий ров, через который мне не удастся перебраться, хотя я часто и всерьез пытался перепрыгнуть через него. Если кто-нибудь может мне помочь, пусть сделает это, я прошу, я умоляю. Бог вознаградит его за меня». Кассирер комментирует: «Ни теология, ни системная метафизика XVIII в. не владели принципом, на основании которого можно было бы действительно дать ответ на вопрос Лессинга и выполнить его просьбу». Проблема Лессинга живо заинтересует датского философа Серена Кьеркегора, который в своих работах «Философские крохи» (1844) и «Заключительные ненаучные примечания» (1864) скажет: «Невозможно обосновывать вечное спасение на историческом факте», «это называется рисковать, а без риска нет Веры».

Лессинг не искал тех или иных частных противоречий в библейских текстах, но «истинно ахиллесовой пятой теологии» ему казалась претензия сконструировать на базе «случайных исторических фактов» (или чисто историографических) систему «метафизических и моральных понятий». Лессинг попытался сам ответить на свои вопросы работой «Воспитание человеческого рода» (1780). Люди живут в постоянном напряжении, в поиске дальнейшей цели, и история — это история прогресса; религия вплетена в этот прогресс. Религия Откровения — всего лишь этап в этическом воспитании. Иудаизм и христианство — воспитательные фазы в общем и вечном процессе образования. Иудаизм можно рассматривать как «детский букварь»; христианство — уже зрелая педагогика; но, в конце концов, все религии Откровения исчезнут, когда появится рациональная религия и войдет в жизнь независимая этика. Становится понятным, почему Лессинг, наряду со многими другими просветителями, вступил в спор с традиционными религиями. Однако он не

Готхольд Эфраим Лессинг 757

был удовлетворен полемикой. Как следует из частного письма берлинскому просветителю Ф. Николаи, датированного 1769 г., он бы предпочел заниматься политической критикой, но, к сожалению, этого ему не позволяла делать абсолютистская власть: «Не говорите мне ничего о вашей берлинской свободе мысли и печати. Она сводится к чистой свободе распространять многочисленные софизмы, направленные против религии. Используя эту свободу, честный человек вскоре устыдился. Но пусть кто-нибудь в Берлине попробует свободно выступить в печати по другим вопросам; пусть он попробует изложить их аристократической дворянской черни; пусть в Берлин приедет кто-нибудь, кто захочет

поднять голос в защиту прав подданных, против эксплуатации и деспотизма, как это случается во Франции и Дании; и тогда очень быстро вы узнаете, какая страна в Европе наиболее несвободна».

Лессинг остался интеллектуалом, не останавливающимся в поисках научной истины: «если бы Бог держал в правой руке все истины, а в левой — единственное и всегда живое стремление к истине (даже если впридачу к нему я буду всегда и во всем ошибаться) и сказал бы мне: «Выбирай», я бы смиренно стал на колени перед Его левой рукой и сказал: Отче, дай мне это! Право на чистую истину принадлежит только Тебе!»

И последнее. «Воспитание человеческого рода» состоит из афоризмов (афоризмы 73 и 75 явно пантеистического характера). Знаменательно, что Якоби в «Письмах к Моисею Мендельсону об учении Спинозы» (1785), отметил, уже после смерти Лессинга, его несомненную близость к Спинозе. А вот слова, которые, по словам Якоби, Лессинг сказал ему незадолго до своей смерти: «Ортодоксальные понятия о Божестве не для меня, я не могу их разделять. *En kai Pan!* (Единое — Все, все — единое!) Я не разумею иначе».

758

Глава 22. ИТАЛЬЯНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Истоки Итальянского Просвещения

Антиклерикализм Пьетро Джанноне

Наиболее значительные события, подготовившие итальянское Просвещение, — это распространение «доказательств Галилея» и деятельность академий: римской Линчеи, флорентийской Чименто и неаполитанской Инвестиганти. Именно в Неаполе Томмазо Корнелио (1614—1684) популяризировал сочинения Декарта, идеи Гассенди и Бэкона, Ньютона и Бойля. Здесь же, в Неаполе, заявили о себе последователь Декарта Грегорио Калопресе (1650—1715) и юристы: Франческо Д'Андреа (1625—1698), Джузеппе Валлетта (1636—1714) и Костантино Гримальди (1667—1750). Они выступили против вмешательства церковных властей в дела государства. Этот тезис получил наибольшее развитие в работах Джанноне Пьетро.

Джанноне родился в Искителле (провинция Фоджа) в 1676 г. Он был глубоким знатоком философских теорий Декарта, Гассенди, Локка; в 1723 г. опубликовал «Гражданскую историю Неаполитанского королевства». Осужденная церковью в 1724 г., она стала причиной изгнания Джанноне в Вену. Там он написал новую работу «Три царства». В Женеве Джанноне перешел в кальвинизм. Преданный соратниками, которые на деле оказались эмиссарами короля Сардинии, он был заключен в тюрьму сначала в Шамбери, затем в Чеве и, наконец, в Турине, где вынужденно подписал акт отречения. В «безнадёжном безделье» тюрьмы написаны следующие работы: «Рассуждения о труде Тита Ливия», «Апология теологов-схоластов» и «Церковь времен понтификата Григория Великого». Джанноне умер в тюрьме в 1748 г.

Его «История», переведенная на французский, английский, немецкий языки, заслужила похвалы Монтескье, Вольтера и Гиббона. Это история борьбы государства (Неаполитанского королевства) и церкви (Римской курии). «Джанноне наступателен и активно полемичен. Его основной тезис: Государство воплощает Добро, Цер-

Пьетро Джанноне 759

ковь — Зло; Государство несет цивилизацию и прогресс, Церковь — причина обскурантизма, регресса и упадка; Государство — организующий разум, действующий в юридическом институциональном аспекте, Церковь дезинтегрирует любой государственный и общественный порядок». Джанноне считает фундаментальным принципом социальной и юридической этики принцип свободы. В сущности, намерение Джанноне — прежде всего объявить и затем на деле освободить государство от вмешательства католической церкви, которая, хотя и казалась религией «смирненной и презирающей все земное», на деле спекулировала на беззакониях. Церковное государство образовалось на легендах и *piae fraudes* (благочестивой лжи); и гораздо более, нежели триумф религиозных идеалов, его заботят земные блага и власть, это «государство гораздо более языческое, чем античное».

Если основной тезис «Гражданской истории» носит преимущественно политико-юридический характер, то в основе работы «Три царства» лежит более философская идея. Воспользовавшись идеями Спинозы, Джанноне ниспровергает католические догмы. Как и любой другой человеческий феномен, религия подвержена порче. Евреи знали только «земное царство»; Христос проповедовал «царство небесное», но его достижение возможно лишь после воскресения из мертвых (души не могут ни наслаждаться, ни страдать); церковь из-за жадного стремления к богатству и власти установила папское царство. Папское царство, пишет Джанноне, «опутало цепями не только тела, но, что гораздо хуже, сердца и души людей». Чтобы уничтожить это зло, необходимо просветить сознание людей. В сочинении «Жизнь, описанная им самим» Джанноне сообщает, что в 1731 г. приступил «к изучению условий человеческой жизни, исследованию устройства мира, сбору сведений о его древних обитателях, о человеке, о его жизни, о том, как зародилось общественное устройство, как появились города, царства, религия и республики». Историческое исследование должно пролить свет не только на условия жизни,

но и на те злоупотребления, которые одни люди применяют по отношению к другим. Чтобы устранить эти злоупотребления и восстановить независимость светской власти, необходимо, считает Джанноне, отнять у клира власть и подчинить его государству.

760 Развитие просветительского разума

Людовико А. Муратори и защита «хорошего вкуса», т. е. критического взгляда на вещи

К предшественникам просветителей относят также секретаря академии Чименто Лоренцо Магалотти (1636—1712). Он много путешествовал, что помогло ему познакомиться Италию с идеями Гоббса, Барроу, Коллинза и Гука, Микеланджело, Фарделла (1650—1718). Последний был монахом-францисканцем, затем — священником в миру, вел преподавательскую деятельность в Мессине и Риме; особый интерес он проявлял к математике и физике, провел три года в Париже, где познакомился с Мальбраншем и Арно; вернувшись в Италию, он стал профессором «астрономии и атмосферных явлений» в Падуе, где его посетил Лейбниц. Среди трудов заслуживают упоминания «Система всеобщей философии» (*Universae philosophiae systema*, 1691), «Теория всеобщей математики» (*Universae usualis mathematicae theoria*, 1691), «Природа человеческой души, открытая Августином» (*Animae humanae natura ab Augustino detecta*, 1698). Сохранился также фрагмент письма к Лейбницу, в котором Фарделла просит разъяснений относительно исчисления бесконечно малых величин. Но главная тема — соотношение религиозной веры и нового сознания.

Его учеником был Антонио Конти, который именно от Фарделлы воспринял идеи философии Декарта. Конти родился в Падуе в 1677 г., в богатой семье. Он также много путешествовал, лично был знаком с Ньютоном, Мальбраншем, Фонтенелем и Лейбницем. В Лондоне он принял участие в нескольких заседаниях Королевского общества. Конти тщательно изучал все исследования по математике (работы Ньютона, Лейбница, Джакомо и Джованни Бернулли), а в Падуе познакомился и подружился с известным медиком и биологом Антонио Валлисниери. В философии Конти пытался соединить эмпиризм и рационализм: «Философский метод Галилея предполагал в качестве исходного чувство, в этом он сходил с Бэконом и Локком, в то время как метод Декарта, привитый мне Фарделлой, отталкивался от идеи Бога. Я решил, — пишет Конти, — соединить их». Хотя его идеи и не были оригинальными, «все же он внес значительный вклад в распространение важных тем культуры, богатство и плодотворность которых предвидел». Антонио Конти умер в 1749 г.

Наиболее выдающейся фигурой среди предшественников итальянского Просвещения был Людовико Антонио Муратори (1672—

Людвико Антонио Муратори 761

1750). Труды Муратори имели большое историческое значение и были опубликованы: на итальянском языке «Анналы Италии» (1744—1749) и на латинском языке — «Средневековые итальянские древности» (1738—1742). Искренний католик, Муратори по праву может быть назван просветителем. Он защищал «хороший вкус», т. е. критический взгляд на вещи; критиковал Аристотеля и схоластическую философию; верил в материальное и моральное усовершенствование, достичь которого можно через знание; обращался к опыту в научных исследованиях; признавал пределы разума.

В «Размышлениях о хорошем вкусе в науках и искусстве» (1708) Муратори пишет: «Хороший вкус — это умение распознать, с одной стороны, несовершенное или посредственное в науках и искусстве, чтобы его избежать, и совершенное, — чтобы стремиться к нему всеми силами». За это Муратори ценит Декарта, имевшего мужество разрушить «дурной вкус» слепых последователей Аристотеля. Веря во всеобщий разум, Муратори как хороший историк реалистично относился к человеческим слабостям и коварству. Человеку необходима религиозная вера, а не только правильное использование разума, рождающее истину, и полезные дела. Но Муратори предостерегает от отождествления религии с занятиями теологией или схоластической философией: «Под религией я понимаю веру, поклонение, любовь и подчинение Богу в форме, предписанной нам Спасителем нашим Иисусом Христом». Не отвергая созерцательной жизни, Муратори, однако, особо ценил активное использование разума. Бог дал человеку разум, следовательно, он «должен сделать все возможное, чтобы усовершенствовать сей огромный дар, увеличивать знание, улучшать привычки и заботиться о своем непреходящем счастье в этой и другой жизни». Желаящим достигнуть цели Муратори дает следующие советы: «Посвятить часть времени Богу, часть — управлению своим домом, если есть способности и призвание, заниматься науками и искусством, или хотя бы читать полезные и хорошие книги».

Муратори не исключает и одиночества, и уединения, которые «похвальны, если служат занятиям наукой, размышлениям о добродетели и о собственных обязанностях и способствуют уклонению от пороков. Но бегство от мира не должно стать школой безделья. Однажды одна хитрая мышь сделала себе домик в большом куске сыра, и когда товарищи пришли звать ее на важный для мышиного государства совет, холодно ответила, что она удалилась от мира и

762 Развитие просветительского разума

пусть они сами думают о своих делах. Разве не очевидно, что одинокий ищет блага только для самого себя, а кто хочет принести благо обществу, тот ищет добра и себе, и другому, распространяя и на своего ближнего те сокровища, которые собрал для себя?»

Просветители Ломбардии

Просветительское движение, пишет *Geymonat*, сформировалось в Италии значительно позднее, чем в других европейских странах. Это было вызвано различными причинами, среди которых не в последнюю очередь — контрреформация. Просветительское движение Италии, развитие которого пришлось на вторую половину XVIII в., не имело того радикального и агрессивного характера, который оно продемонстрировало во Франции. К середине века многие мыслители ознакомились с идеями Локка и Ньютона, позже возникли дискуссии по трудам Юма, Монтескье, Д'Аламбера, Дидро, Гельвеция и Вольтера, которых переводили на итальянский язык. Особо яростные споры вызывали идеи Руссо. Не следует забывать, что с 1758 по 1767 г. при пармском дворе находился Кондильяк. Как видим, итальянское просветительское движение получило свои жизненные соки из последовательного восприятия (с годами становящегося все более быстрым) идей французских и английских просветителей.

Самыми крупными центрами итальянского Просвещения во второй половине XVIII в. были Милан и Неаполь. С правлением Фирмиана в Ломбардии произошло обновление административных и судебных структур; был отвергнут примат церкви в воспитании молодежи; усилилось влияние университета Павии; интенсифицируются торговые отношения и растут культурные связи. Зимой 1761 г. по инициативе Пьетро Верри создается «Общество Кулаков», которое пропагандирует полную свободу предложений, дискуссий и критики по политическим, этическим, юридическим, философским, научным и литературным вопросам. Членами общества являлись, среди прочих, Алессандро Верри, брат Пьетро, и Чезаре Беккариа. Печатным органом «Общества Кулаков» было периодическое издание «Кафе». Вот как его характеризует Пьетро Верри: «Что такое «Кафе»? Листок бумаги, выходящий раз в десять дней. О чем говорится в нем? О самых разных вещах, ранее не упоминавшихся,

Пьетро Верри 763

принадлежащих разным авторам и направленных на общественную пользу. Хорошо, но в каком стиле написаны листки? В любом, кроме скучного. И до каких пор вы предполагаете выпускать их? До тех пор, пока они будут находить читателя. Если общественность станет проявлять к ним интерес, мы продолжим выпускать их еще год, а возможно, и больше. И в конце каждого года из тридцати шести листов получится скромный томик. Если же люди перестанут читать их, наш труд явится бесполезным, — мы остановимся на четвертом, даже на третьем. Ради какой цели возник этот проект? Ради цели приятного занятия для нас, цели творить доступное нам добро для нашей родины, распространять полезные знания среди наших граждан, развлекая их, как это уже делали и де Сталь, и Свифт, и Авдисон, и Попп, и другие». Задуманное по модели английского «Зрителя», «Кафе», однако, имело короткую жизнь, оно выходило раз в десять дней, начиная с июня 1764 до мая 1766 г. Однако в нем звучал свежий голос, ожививший угасший было интерес, оно обострило спорные вопросы. Читая «Кафе», общественность впитывала атмосферу французского и английского Просвещения. Главными темами были борьба против культурной (и не только культурной) инерции, устаревших законов, безразличия, систематического неверия в будущее — в общем, против всего, что задерживало модернизацию страны.

Пьетро Верри: «Добро рождается из зла»

Пьетро Верри (1728—1797), философ и экономист, занимался теоретическими вопросами налогов, был вице-президентом Главного экономического совета, президентом Совета казначейства; с 1783 по 1786 г. — «тайный государственный советник». После смерти Марии Терезы, являясь противником реформ, задуманных Иосифом II, он на некоторое время отошел от дел. Позднее выступил в защиту Французской революции, хотя и критиковал ее якобинский исход. Его «Размышления о политической экономии» (1771, в течение трех лет выдержали семь изданий и были переведены на французский и немецкий языки) представляют собой резкую и умную защиту либерализма.

Основной тезис «Рассуждения о природе удовольствия и страдания» (1781) следующий: «Все наши ощущения, приятные и болезненные, зависят только от трех причин: непосредственного воздействия на органы, надежды и страха. Первая причина вызы-

764 Развитие просветительского разума

вает физические ощущения, две другие — моральные ощущения». «Все моральные удовольствия, которые рождаются из человеческой добродетели, не что иное, как толчок нашей души в будущее в предвидении ожидаемых приятных ощущений». «Итак, моральное удовольствие рождается из надежды. Что такое надежда? Вероятность лучшего существования, чем нынешнее. Следовательно, надежда предполагает ощущаемую нехватку добра. Значит, она предполагает в настоящем зло, нехватку счастья». И поскольку большая часть моральных страданий зависит от наших ошибок, «чем большего прогресса мы достигаем в истинной философии, тем больше мы освобождаемся от этих зол».

Природа удовольствия заключается в освобождении от зол. Следовательно, мы должны признать, что страдание движет всеми действиями людей, избегающими его: «Я не скажу, — пишет Пьетро Верри, — что страдание само по себе добро; но добро рождается из зла, скудость рождает изобилие, бедность — богатство, жгучая потребность заостряет ум, высшая несправедливость порождает мужество, одним словом, страдание — главный двигатель всего человеческого рода; и — причина всех движений человека, который без нее был бы инертным и глупым животным и погиб вскоре после рождения; кровавый пот приводит к усовершенствованию ремесел, учит нас думать, рождает науку, искусства, оттачивает их; одним словом, страданию мы обязаны всем, потому что вечная Премудрость окружила

нас им так, что оно стало началом жизни, души и действий человека». Противник пыток, как это видно из его «Наблюдений над пытками» («Под именем пыток я не имею в виду наказание виновному, вынесенное судом, но мучительные поиски истины — пытка, жестокая сама по себе; поистине достойна дикости прежних темных времен злокозненная мораль, которой обучаются судьи от одного из наиболее классических авторов»), Пьетро Верри также автор «Размышления над ограничительными законами главным образом при продаже зерна» (1797) и «Истории Милана» (1783).

Алессандро Верри: недоверие — «ласточка истины»

Алессандро Верри (1741—1816), человек по натуре беспокойный и критически настроенный, нашел наилучшее применение своим качествам в литературе. Из множества его статей в «Кафе» наиболее известна «Отказ нотариусу в Академии Круска». В ней автор

Алессандро Верри 765

восстает против формальной чистоты языка, в пользу непосредственной выразительности: «Английские мыслители пишут с большой заботой о порядке; французы — энергичными и краткими оборотами, показывая мысль в свободном полете; и те и другие не вводят закона, ограничивающего развитие идей; не жертвуют гением ради метода, насыщенностью стиля — ради стерильности. А мы, наоборот, кажется, имеем в наших сочинениях что-то робкое, искусственное. Кто из итальянцев смог бы писать в стиле «Духа законов»?» Критикуя прошлое, Алессандро Верри не обманывается мифом «света». «Человек, — пишет он, — прилагает усилия, чтобы вскарабкаться на утес истины; шатаясь, иногда добирается до ее вершины и резвится там, наверху, как ребенок. Мы уважаем нашу культуру, утешаемся тем, что вышли из гражданского варварства, еще более пагубного, чем дикость; стараемся как можно позднее вновь впасть в новое варварство, но мы скромны и всегда имеем в нашем мозгу клеточку, предназначенную для ласточки истины — сомнения... И знаешь, почему? Потому что причина ошибок всегда — в нас самих... Не стоит удивляться нашему долгому бреду: мы сотворены с самыми разнообразными формами обольщений; ничего другого не остается, как постараться, чтобы они были краткими, редкими и не слишком жестокими».

С прекращением издания «Кафе», Алессандро Верри переехал из Рима в Париж (вместе с Беккариа), а затем — в Лондон. Большой интерес представляет переписка братьев Алессандро и Пьетро Верри. В ней мы находим портрет общества XVIII в., культурного, эстетического и политического характера. Вот, например, письмо Алессандро брату Пьетро из Лондона 21 декабря 1766 г. Оно полно типичных для Просвещения тем: восхищение Англией, духом терпимости. «Здесь уже никто не говорит о религии. В Париже это происходит столь часто, что нагоняет тоску... В Париже огромный энтузиазм по отношению к философии, жар души следовать ее истинам — это порождает столкновения и бурные волнения, в них развиваются и проявляются великие качества, великий человек становится величайшим; во всем виден огонь философии, все возвышенно, страсти контрастны и гибки. А в Лондоне что может взволновать кровь? Вы не хотите ничему верить? Вы господин себе. Хотите немножко верить? Ваше право. Хотите верить определенным образом? Поступайте, как вам угодно. Хотите организовать секту? Пожалуйста. Хотите сказать, что король... — Вы абсолютно свободны в вашем выборе. Мой слуга говорит это по сто раз в день».

766 Развитие просветительского разума

Здесь Алессандро Верри признается: «Когда я в Милане, мне так хочется повозмущаться сенатом, магистратами и т. д., но в Лондоне у меня нет никакого желания делать это». Терпимость в правовых отношениях англичан вызывает и восхищение: «Терпимость к мнениям, о которой так кричат философы, здесь — достояние всех, даже грузчиков, и достигает своего апогея в правительстве. Любой англичанин знает эту, в других местах недостижимую, но здесь тривиальнейшую истину: чтобы быть свободным, гражданин должен подчиняться не человеку, а закону; поэтому каждый англичанин говорит: «Мой господин — закон»; и, чтобы узнать, допустимо то или иное действие, он выясняет, есть ли закон, который бы его запрещал. Если такого закона нет, он заключает, что действие разрешено, и это является системой. Эти две кардинальные и важнейшие максимы здесь имеют всеобщее распространение. Из них вытекает много других истин, которые здесь также носят общий характер. Я уж не говорю о заслуживающих особого внимания политике и торговле».

Позднее Пьетро Верри в письме младшему брату Алессандро от 9 февраля 1767 г. пишет о неизбежности триумфа гражданских свобод и философии, он предсказывает осуществление мечты Платона: «Сила государства на сегодняшний день определяется его военной мощью; последняя пропорциональна денежной массе; та, в свою очередь, — торговле; а эта — гражданской свободе. Следовательно: или ослабнуть и быть подавленным внешними силами, или же дать гражданскую свободу народам — вот альтернатива, перед которой находятся европейские государства. Большой вклад в это изменение должна внести философия; в народные массы она проникает в виде проблесков, но когда достигнет зрелости будущее поколение, философы не только не принесут человечеству нечаянного зла, но и установят границы, чтобы оно не совершалось в будущем... все зависит от развития разума». Миланская школа заслужила похвалу Вольтера («Она делает большие успехи»). Пьетро Верри 10 апреля 1767 г. написал: «Я всегда буду считать Д'Аламбера, Вольтера, Гельвеция, Руссо и Дэвида Юма людьми высшего порядка, память о которых останется в веках».

Чезаре Беккариа: против пыток и смертной казни

Кроме братьев Верри к миланским просветителям с мировой известностью относится также Чезаре Беккариа (1738—1794). Его

Чезаре Беккариа 767

сочинение «О преступлениях и наказаниях» (1764) переводилось на разные языки, комментировалось и обсуждалось по всей Европе. Беккариа обратился к жгучей проблеме пыток и смертной казни. «Факт преступления или определен, или не определен; если определен, для наказания достаточно стабильного закона и пытки не нужны, поскольку нет нужды в признании самого обвиняемого; если же факт не установлен, то нельзя мучить невиновного, потому что, согласно закону, невиновен человек, преступление которого не доказано».

Еще более важными были его аргументы против смертной казни. Беккариа исходит из принципа: человек — это личность, а не вещь; люди объединяются в общество на основе договора ради защиты и безопасности; преступления — ущерб обществу в том смысле, что они угрожают его безопасности; наказания законны только тогда, когда они препятствуют новым бедам, новому страху и опасности. На основании этих принципов миланский просветитель заключил, что предпочтительнее предупреждать преступления, чем угрожать смертной казнью. Если предупрежденные меры оказались недостаточными и совершено преступление, соразмерное наказание должно последовать немедленно, без каких бы то ни было проволочек.

Смертная казнь, по мнению Беккариа, неприемлема по трем причинам. Никто не имеет права лишать жизни и тем более отдавать жизнь на произвол судьи; жизнь — высшее благо, и ее насильственное прекращение не входит в компетенцию общественного договора. Многовековой опыт говорит, что пытки и смертная казнь не устрашает никого и никого еще не удержали от нанесения обществу ущерба; напротив, пример человека, в течение длительного времени лишённого свободы и вынужденного тяжело трудиться, удерживает от совершения преступлений, так как открывает перспективу более мучительную, чем смерть, которая, хотя и насильственна, но мгновенна. Наконец, смерть в соответствии с законом — противоречие по определению. Законы не могут запрещать убийство и одновременно предусматривать его в виде наказания: «Мне кажется абсурдным, что законы как выражение общественной воли презируют и осуждают убийство, но сами допускают его и для отвращения граждан от убийства назначают убийство публичное». Несмотря на эти три аргумента, Беккариа признает, что, по крайней мере, в одном случае смертная казнь неизбежна: когда обвиняемый обладает такими связями, что может угрожать обществу, даже находясь в заточении: «Смерть некоторых граждан необходима, когда нация теряет свою свободу, или в период анархии, когда беспорядки занимают

768 Развитие просветительского разума

место законов». Беккариа воспроизводит старую логику оправдания убийства тирана.

Беккариа (тексты)

Против смертной казни

Пытка есть жестокость, освященная практикой большей части наций, тем не менее, в процессе пыток продолжают выбивать признание в совершении преступления. Загоняя в ловушку противоречий, устанавливают соучастников, под видом очищения от позора бесчестия обвиняемому вменяют преступления, к которым он мог быть причастен, но обвинение в которых ему не предъявлено.

Человек не может быть назван преступником, пока это не определено судебным решением. А общество не может лишить его своей защиты, пока решительно не выяснено, что человек нарушил соглашения, им же принятые. Каково же это право, если не право силы, которое уполномочивает судью назначить наказание гражданину при наличии сомнений в том, преступник ли он? Дилемма не нова: факт преступления установлен или не установлен. Если установлен, то не нужны иных мер наказания, чем устанавливаемые законом, тогда бесполезны пытки, поскольку нет надобности в признании преступника. Если факт не установлен, то невиновного тем более нельзя пытать, поскольку, согласно закону, он есть человек, преступления которого не доказаны.

Какова политическая цель наказаний? — Устрашение, дабы другим не повадно. Так как же мы назовем секретные приватные боины, используемые тиранией для пыток над виновными и невиновными? Важно, чтобы ни одно из явных преступлений не осталось безнаказанным. Не так важно знать, кто совершил преступление, а кто остался в тени. Если зло уже совершено, его нельзя исправить, общество не в состоянии вернуть необратимое. Зло опасно влияет на окружающих, когда оно безнаказанно. Все же большее число граждан уважают законы из страха или из законопослушия, поэтому риск замучить невиновного намного больше, поэтому больше и вероятность, что человека при равных условиях будут скорее уважать, чем презирать.

Чезаре Беккариа (тексты} 769

Но я скажу больше. При желании можно перемешать все отношения, требовать, чтобы человек был обвинителем и обвиняемым в одно и то же время, тогда страдания можно считать горнилом истины, ведь ее критерий мы поместим в мускулы и нервы несчастного.

Закон пыточной камеры говорит следующее: «Люди, страдая, не ропщите, и, если природа внедрила в вас самолюбие и дала вам неотъемлемое право на самозащиту, то я сотворю в вас чувства противоположные, т.е. героическую ненависть к самим себе, страсть к самообвинениям, чтобы вы

говорили правду только при сдавливании мышц и хрусте костей».

Позорная наковальня истины является памятником еще существующего древнего законодательства дикарей, когда пытки огнем и кипящей водой называли приговором Господа, словно кольца вечной цепочки, берущей начало с Божественного Первоначала, могут в любой момент распастись из-за людской прихоти. Единственная разница между пытками и убеждением при помощи огня и кипятка заключается, по-видимому, в том, что в первом случае эффект достигается тем, что зависит от воли преступника, а во втором — от чисто физического факта. Разница, впрочем, иллюзорная, ведь не свободны признания, когда тебя душат, даже и без помощи кипятка.

Любое действие нашей воли пропорционально силе ощущаемого впечатления, своего источника. Однако чувствительность любого человека лимитирована. Следовательно, давление боли может, нарастая, заполнить его так, что не останется более никакой другой свободы, разве что выбрать кратчайший путь к прекращению мучений. Тогда ответ преступника будет по необходимости таким же, как эффект от кипятка или огня. Любое отличие между мерами воздействия исчезает в момент, когда думают, что получили искомый результат. Это самое надежное средство оправдать и раскормить отпетых злодеев и осудить невиновных. Таковы фатальные последствия претенциозного критерия истины, критерия, достойного каннибала, именно такие пытки римляне, а также варвары применяли только к рабам, жертвам их перехваленной добродетели.

Из двух одинаково невиновных существ, а также из двух одинаковых преступников тот, который крепче и напористей, будет в абсолюте, а слабый и вялый будет осужден, благодаря сужде-

770 Развитие просветительского разума

нию: «Мне, судье, нужно осудить преступника по данному делу. Ты, сильный, сумел устоять в пытках, я тебя оправдаю, а ты, слабый, не сумел, поэтому я тебя засужу. Чувствую, что признание, вырванное в пытках, не имеет никакой силы, но я так затаскаю и замытарю, что подтвердишь любые признания. Процесс пыток — дело темперамента и расчета. У любого человека они пропорциональны порогу чувствительности. Математик, пожалуй, быстрее и точнее судьи решит эту задачку. Дана сила мускул и чувствительность нервов некоего невиновного. Найти градус боли, при котором он признает себя виновным в совершении данного преступления.

Показания преступника необходимы для раскрытия обстоятельств и установления истины. Но если эту истину трудно вычислить по облику, жестам, лицу спокойного человека, то как ее обнаружить по лицу, искаженному болью? Любое насильственное действие стирает минимальные отличия между предметами, благодаря которым истинное можно отделить от ложного.

Странно, но из пыток необходимым образом следует, что невиновный поставлен в худшее положение, чем виновный. Пытка применена к обоим, и на первого падают все комбинации. Или он признает себя виновным, тогда осужден, или его признают невиновным, тогда он напрасно страдал. Зато для преступника все обстоит благоприятным образом наоборот. Если он стойко перенес пытки, его следует считать невиновным, и он меняет большую кару на меньшую. Следовательно, невиновный, страдая, не может не потерять, а виновный вполне может выиграть.

Эта истина, наконец-то, усвоена теми, кто так от нее шарахался. Не имеет силы признание, вырванное в пытках, если оно вновь не подтверждается под присягой. Однако, преступник, не подтверждающий признание, снова идет в камеру пыток. У некоторых наций повторение этой постыдной петиции не допускается более трех раз, в других странах оставляют решать судьям.

Бессмысленно перечислять бесконечный ряд примеров самоговора невиновных в пытках, нет эпох и наций, которые не имели бы их. Но люди меняются, меняются и следствия. Нет человека, мысли которого или бы вразрез с жизненными потребностями. Природа, ее тайный неясный призыв, не отпускают человека, а привычка — тиранша умов — его пугает и отталкивает.

Чезаре Беккариа (тексты) 771

Другой мотив неуместности пытки, когда во время дознания обвиняемые путаются в показаниях, причина этого — страх наказания, неясность обвинения, искушенность судьи, общее невежество. Казалось бы, по-разному должны путаться невиновный, который просто боится, и злодей, который пытается запутать. Противоречия в состоянии покоя и тревожений подчинены лишь желанию спастись. Так что наказание пытками того, кто виноват, как хотят доказать, в преступлениях помимо того, в котором обвинен, равносильно следующему псевдосуждению: «Ты виновен в этом преступлении, возможно, и сотни других. Сомнение тяготит меня, но, чтобы утвердиться в истине, пропишу тебе пытки, ибо ты — преступник, значит, можешь им быть, поскольку я хочу, чтобы ты был им».

Пытки прописывают обвиняемому, чтобы найти соучастников. Но если доказано, что пытки неэффективны как средство нахождения истины, то могут ли они служить для установления других лиц, что пока есть истина для поиска и нахождения? Кто винит себя, разве ему трудно обвинять других? А справедливо ли мучить одного ради выявления преступлений других? Разве соучастников не находят посредством опроса свидетелей, допроса обвиняемых, из анализа материалов дела, места преступления, всего, что служит прояснению обстоятельств? Кроме того, после задержания главаря, соучастники скрываются немедленно. Боязнь за свою судьбу в ссылке есть уже наказание, не говоря о том, что нация освобождается от опасности новых рецидивов. Наказание преступника, состоящее в применении силы, имеет единственную цель — наглядным примером отвлечь других от подобных деяний.

Что пытка очищает от позора бесчестия — другая смешная выдумка. Человек, законом осужденный как бесчестный, еще раз должен подтвердить репутацию хрустом своих костей. Такого злоупотребления нельзя терпеть в восемнадцатом веке. Чувство страдания, полагают, очищает от позора, чисто морального явления! Пытка — горн, а позор — смешанное тело? Само бесчестие есть чувство, подчиненное не законам, не разуму, а общественному мнению. Но сама пытка есть уже осуществленное бесчестие жертвы. Таким способом от одного позора хотят очистить другим позором. Не сложно выявить истоки этого установления, ибо эти абсурды, принятые нацией, перекликаются с другими идеями, разделяемыми той же нацией. Похоже, у них

772 Развитие просветительского разума

есть религиозные и духовные корни. Есть же нерушимая догма, что пятна, следы человеческой слабости, ненаказанные Творцом до сих пор, будут очищены в пламени непостижимого огня. Позор есть гражданское пятно, но, если страдания и огонь искупают бестелесные пятна, то почему бы с помощью пыток не избавиться от гражданских пятен?

Думаю, что признание собственной вины преступником, которое в некоторых судах остается главным основанием обвинения, по происхождению не так далеко от описанной догмы. Ведь и в мистически понятый судный день покаяние в собственных грехах — главная часть таинства. Вот как извращают люди самые яркие истины Откровения, а поскольку во времена невежества таким перверсиям следовали охотно, то послушное человечество прибегает к ним во всех случаях, делая их по мере ширящегося применения все абсурднее.

(Чезаре Беккариа. О преступлениях и наказаниях)

Неаполитанское Просвещение

Антонио Дженовези: первый итальянский профессор политической экономии

Во второй половине XVIII в. в Неаполе наиболее важные реформы осуществляются под управлением министра Бернардо Тануччи (в период несовершеннолетия короля Фердинанда IV Бурбона, и после изгнания иезуитов в 1767 г). Значительно обновился Неаполитанский университет, где расширились естественно-научные дисциплины, а также изучение права и экономики. Именно в Неаполитанском университете начал преподавать аббат Антонио Дженовези, который в этом же университете слушал лекции Джамбаттиста Вико.

Антонио Дженовези родился в Кастильоне, в провинции Салерно, в 1713 г. (умер в Неаполе в 1769 г.). Ученик Вико, в 1748 г. он написал «Начала теологии» о различии между церковной и светской властью. В них утверждается, что непогрешимость церкви ограничена вопросами веры. Несогласный с антицерковным поведением

Антонио Дженовези 773

просветителей (бесполезно пытаться «изгнать Божественное и религию, если весь человеческий род, вся природа хочет этого, и не по капризу, а по чувству самой природы»), Дженовези твердо убежден, что свобода и независимость разума необходимы для общественного прогресса. Занимаясь метафизическими и этическими проблемами, он понял, что новой наукой, полезной для целей прогресса, станет политическая экономия.

Возглавив первую в Европе кафедру политической экономии в Неаполитанском университете, созданную специально для него, он стал изучать возможности регулирования экономических отношений с помощью законов разума. 4 ноября 1754 г. Дженовези прочел вступительную лекцию. «Огромная толпа слушателей окружила кафедру. Интерес изо дня в день, из месяца в месяц рос, как и число людей, приобретавших книги по политической экономии. Книгопродавцы не успевали заказывать их из-за границы» (Ф. Вентури). Экономическая теория Дженовези затрагивала суть проблемы, заостренной на природе цивилизации и культуры, потребностей роста производительности труда и потребления. «Было бы хорошо, — пишет Дженовези в «Основах коммерции», — чтобы не только люди науки и искусства, но и крестьяне и женщины знали бы кое-что о культуре. Это: 1) Культура коммерческих отношений ведет к расширению цивилизации. 2) Экономически она упорядочила бы быт большей части семей; 3) интеллектуально организовала бы многих людей для лучшего употребления талантов, которыми их наградила Господь; 4) усовершенствовала бы искусства, сделала бы их более свободными и более распространенными».

Дженовези чувствовал себя воспитателем народа, скорбя, что большинство преподавателей — обманщики и воры и лишь немногие — справедливы и знающие. В качестве модели он приводил англичан, изобретательных и отважных, противопоставляя их испанцам, вялым и тщеславным. Он советовал ученым положить конец словопрениям и обратиться к культуре и делу, занявшись, к примеру, механикой или сельским хозяйством. Дженовези настаивает на бесполезности любого исследования того, что выше нас, обращая сарказм против метафизиков и диалектиков, «Дон-Кихотов от науки». Ему представляются «пространными и неопределенными» гипотезы Декарта, а идеи Ньютона Бэкона, Галилея, Локка — «доказанными опытом или разумом».

774 Развитие просветительского разума

Его интерес обращен не столько к субстанциям и сущностям, сколько «к нашим обычаям и

потребностям» («Люди представляют собой скорее то, что они получили от воспитания, нежели то, что от рождения»). Дженовези — против теории Руссо. Науки и искусства, констатирует он, — «дети потребностей». «Если наш философ [Руссо] называет потребности пороками и преступлениями, он жесток; если считает, что не нужно думать об их удовлетворении, он несправедлив; если верит, что можно свести науки и искусства только к пользе, удалив из них всю красоту, он груб; если хочет исправить ложь, просочившуюся в них из-за непреодолимых пороков человеческой природы, он философ». В «Лекциях по коммерции» (1765—1767) Дженовези отмечает «слишком большое число адвокатов, врачей, церковных лиц, собственников-абсентистов, слишком много живущих на ренту бездельников. Предположим, число жителей Неаполитанского королевства — четыре миллиона; сколько среди них тех, кого можно считать производителями? Около четверти». Дженовези — все в тех же «Уроках коммерции» — предлагает следующую альтернативу: «Нужно просвещать и помогать тем, кто работает, чтобы они увеличивали доход быстрыми темпами и усердным трудом»; кроме того, нужно «довести до совершенства механику, удивительную помощницу искусств». В «Лекциях» исследуется также феномен денежного обращения, общественного кредита, инфляции, денег, предоставленных займы под проценты; при изучении всех этих вопросов Дженовези продемонстрировал яркую способность рационализировать проблемы, ставшие предметом европейских дискуссий. «Лекции» были вскоре переведены на немецкий, испанский и французский языки; один венецианский просветитель, назвал его «самым славным гением Италии». Другие работы Дженовези: «Философские раздумья о религии и морали» (1758), «Логика» (1766), «Метафизические науки» (1766), «Дицеозина, или Наука о справедливом и честном» (1776).

Фердинандо Галиани: автор трактата «О деньгах»

Близок к Дженовези по обсуждаемым проблемам Фердинандо Галиани. Он родился в Къети в 1728 г. и умер в Неаполе в 1787 г. Его воспитанием занимался дядя, монсиньор Челестино. «Будучи открыт влиянию, просветительские схемы он дополнил живым чувством истории Вико и Бартоломео Интьери». В возрасте 23-х лет он опубликовал трактат «О деньгах» (1751). Это сочинение в пяти

Гаэтано Филанджери 775

книгах, где, среди прочего, критикуется меркантилистская доктрина, согласно которой богатство нации заключается во владении драгоценными металлами (к этой и другим идеям впоследствии неоднократно обращался в «Капитале» Карл Маркс).

В первой книге трактата Галиани обсуждает ценность вещей, которая, по его мнению, зависит прежде всего от их пользы и редкости, а также от количества и качества труда и времени, затраченного на их производство. Ценность, по Галиани, это «соотношение между владением одной вещью и владением другой согласно представлениям человека». Другие книги трактата касаются различных видов обращения денег, их подделки, импорта и экспорта и т. д. Идеи Галиани о денежном обращении весьма интересны; их движение и рост соотносятся с сельскохозяйственной продукцией, промышленным производством и числом населения.

В 1759 г. Галиани послан Карлом III в Париж в качестве секретаря неаполитанского посольства. В Париже, благодаря своим блестящим манерам и остроумию, он оказался в высшем свете. Его связывала дружба с выдающимися представителями французского Просвещения, среди которых — Дидро. До нас дошла его интереснейшая переписка с французскими просветителями.

Гаэтано Филанджери: разумные и универсальные законы должны учитывать состояние нации

Другая выдающаяся фигура неаполитанского Просвещения — Гаэтано Филанджери (1752—1788). Прервав военную карьеру, он посвятил себя занятиям под руководством епископа Тривентского, Николы де Лука. В 1774 г., уже будучи адвокатом, написал «Политические размышления о последнем государственном законе, касающемся управления органами юстиции». В своем сочинении Филанджери присоединяется к защитникам права, полагая, что гражданская свобода опирается на законы, а не на суждения тех, кто их интерпретирует. Вскоре, однако, Филанджери оставил адвокатуру, занявшись наукой. Его «Наука законодательства» (1780—1783), в четырех частях, имела большой успех. Бенджамин Франклин познакомил с ней Америку, а позже Бенджамин Констант написал к ней комментарии.

Основа законодательства — спокойствие и защита граждан; цель — счастье. Законы — разумные и универсальные, и, следовательно, общие для всех наций — нельзя применять без уче-

776 Развитие просветительского разума

та «состояния нации, которая их принимает». Противник феодальных и церковных привилегий и деспотизма, Филанджери считал, что законы должны способствовать увеличению населения, предупреждать обнищание и порчу нравов. Постоянной войску следует предпочесть народную армию. «Промышленность, торговля, предметы роскоши, искусство... раньше ослаблявшие государство... сегодня являются наиболее крепкой опорой процветания народов». Находясь под влиянием Беккариа в том, что касается реформы судопроизводства, Филанджери уделял большое внимание проблемам воспитания, которое он хотел бы видеть «общественным, универсальным, а не рутинным». Нужны «трудолюбивые и изобретательные граждане в мирное время; стойкие защитники во время войны;

хорошие супруги и прекрасные отцы, исполненные чувством уважения к законам и *собственного достоинства*. *Соединявшая* идеи Монтескье, Гельвеция и Руссо, «Наука законодательства» Филанджери сегодня представляет собой выразительный документ реформистских устремлений Италии XVIII в.

777

Часть 10. КАНТ И ОБОСНОВАНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Sapere aude!**Имей мужество пользоваться
собственным разумом!*

Иммануил Кант

778

Иммануил Кант

779

Глава 23. КАНТ И ПОВОРОТ К ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКЕ

Жизненный путь и сочинения Канта

Иммануил Кант родился в Кенигсберге (ныне Калининград) в Восточной Пруссии в 1724 г. Отец был шорником, а мать — домохозяйкой, шестеро их детей не дожили до зрелого возраста. Кант всегда вспоминал родителей с теплотой и благодарностью, видел в них образец безупречной честности.

Память философа сохранила образ матери Анны Регины Рейтер, которая, подобно Монике (матери

св.Августина) взрастила в душе сына семена блага, способность переживать красоту природы, наконец, любовь к познанию. Она определила юношу в *Collegium Fridericianum* (Колледж Фридриха), государственную гимназию, известную суровостью методов воспитания под бдительным руководством пастора Ф. Шульца. Пиетизм, несмотря на попытки освободиться от него, остался с тех пор константой морального учения и поведения философа. Из гимназии он вынес достаточно хорошее знание латинского и весьма посредственное — греческого, что так или иначе отразилось в акцентах его философских сочинениях.

В 1740 г. Кант поступил в университет Кенигсберга, а по окончании курса философии в 1747 г. получил степень магистра. Покинув Кенигсбергский университет, с 1747 по 1754 гг., Кант вынужден был зарабатывать на жизнь репетиторством, но все же, несмотря на нищету, работал много и продуктивно.

В 1758 г. молодой философ участвовал в конкурсе со своей диссертацией *«De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis»* («О форме и принципах чувственного и интеллигибельного мира»), но без успеха. Только спустя 12 лет после поражения диссертация получила на конкурсе высокую оценку. Во всем полагаясь только на собственные силы, немецкий философ презирал низкопоклонство, карьеризм и протекционизм, благодаря чему он стал символом добропорядочности в науке. Равнодушный к богатству и славе, он от-

780 Иммануил Кант

казался от кафедры в Галле, где барон фон Цедлиц назначил ему жалование в три раза большее, чем в Кенигсберге.

После напряженной работы в 1781 г. вышла в свет «Критика чистого разума», вслед за ней в 1788 — «Критика практического разума», а в 1790 — «Критика способности суждения». Последние годы жизни философа отмечены двумя событиями. В 1786 г. умер Фридрих II, покровитель просветителей. Его преемник Фридрих Вильгельм II выразил неудовольствие по поводу кантианской работы «Религия в пределах только разума». Кант счел за благо не возражать и ретироваться, памятуя, что если ложь, как правило, утверждает себя втихомолку, без лишних слов, то и истина не всегда открыто о себе заявляет. Этот эпизод, как бы ни комментировали его биографы, отражает особенность личности великого философа.

Другое событие связано с фихтеанской интерпретацией критицизма в духе субъективного идеализма. Кант ощутимо помог Фихте в начале карьеры, и поначалу он попытался оказать сопротивление неверным трактовкам своей позиции, но, едва понял необратимость такого развития событий, замкнулся в себе. На исходе жизни Канта настигла худшая из бед — слепота. Память и ясность ума предательски замутились, философ становился призраком. В 1804 г. жизненный путь Канта завершился.

В заключении «Критики практического разума» Кант писал: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее я размышляю о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне».

Сочинения Канта

Обширная литературная продукция Канта обычно делится на два раздела — докритический и критический. Серия докритических работ заканчивается диссертацией 1770 г., с 1781 г. вызревает доктрина критицизма. Докритический период представляют следующие работы.

1746 *«Мысли об истинной оценке живых сил»*

1755 *«Всеобщая естественная история и теория неба»*

1755 Диссертация *«De igne»* («Об огне»)

1755 *«Principium primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio»* («Новое освещение первых принципов метафизического познания»)

Жизненный путь и сочинения Канта 781

1756 *«О причинах землетрясений»*

1756 *«Теория ветров»*

1756 *«Физическая монадология»*

1757 *«План лекций по физической географии»*

1759 *«Опыт некоторых рассуждений об оптимизме»*

1762 *«Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма»*

1763 *«Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»*

1763 *«Опыт введения в философию понятия отрицательных величин»*

1764 *«Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного»*

1764 *«Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали»*

1765 *«Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/1766 годов»*

1766 *«Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика»*

1770 Диссертация *«О форме и принципах чувственного и интеллигибельного миров»*.

Сочинения критического периода:

1781 *«Критика чистого разума»*

1783 *«Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука»*

1784 *«Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»*

1784 *«Ответ на вопрос: что такое Просвещение?»*

- 1785 «Основы метафизики нравственности»
 1786 «Метафизические начала естествознания»
 1788 «Критика практического разума»
 1790 «Критика способности суждения»
 1793 «Религия в пределах только разума»
 1795 «К вечному миру»
 1797 «Метафизика нравов»
 1798 «Спор факультетов»
 1802 «Физическая география»
 1803 «О педагогике»

Духовная перспектива докритического периода

«Мне суждено было влюбиться в метафизику». Так определил свое призвание Кант. Была ли это история счастливой любви? Ведь

782 Иммануил Кант

цель — оснастить метафизику научным фундаментом — так и не была достигнута философом.

В университете, будучи студентом, Кант заслушивался лекциями Мартина Кнутцена, излагавшего начала ньютоновской механики и лейбнице-вольфианской метафизики, — две оси, вокруг которых стала вращаться тематика сочинений докритического периода. Колебания, переосмысление и углубление этой тематики постепенно приведут к позиции критицизма. Убеждение в том, что новая наука (особенно, ньютоновская физика) настолько окрепла, что готова отпочковаться от метафизики, привело Канта к мысли, что и метафизика должна быть переосмыслена в самой основе и методологически, чтобы достичь той строгости и конкретности результатов, которых достигла физика. Путь к этому выводу был непрост: он снова и снова изучал возможность совместимости физики и метафизики, обращаясь к анализу предельных оснований метафизики и познания, из чего и родилась в конечном счете «Критика чистого разума».

Стала знаменитой гипотеза Канта, обоснованная в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), согласно которой универсум возник из некой туманности. Переформулированная Лапласом в «Изложении системы мира» 1796 г., то есть сорок лет спустя, она нашла немало сторонников. Поскольку работа Канта вышла анонимно, гипотеза стала называться теорией Канта—Лапласа. Попытка Канта объяснить возникновение мира оставалась в рамках физики: механика не в состоянии объяснить рождение гусеницы или травинки, но все это вместе взятое не только не отрицает, напротив, предполагает наличие Творца. Ведь изначально туманность не рождается из ничего, она вызвана к жизни творческим Божественным актом, подобно рациональным законам, управляющим миром.

В диссертации 1755 г. «Новое освещение познания метафизики первоначал» Кант пытается пересмотреть основоположения лейбницевской и вольфианской метафизики. Он опирается на два принципа. Первый — принцип тождества (которому подчинен принцип непротиворечия). Второй — принцип достаточного основания. Впрочем, этот второй принцип он пытается доказать заново. Аргументация такова: всякое случайное событие предполагает некий antecedent предшествующую причину, ибо, если бы ее не было, то из этого следовало бы, что случайное — причина самого себя. Но это невозможно, ведь тогда случайное было бы необходимым. К этому Кант добавляет два других момента. Во-первых, принцип последователь-

Жизненный путь и сочинения Канта 783

ности (согласно которому изменение не может иметь места там, где нет взаимной связи). Во-вторых, принцип сосуществования (согласно которому каждая вещь связана с другими, если есть общая зависимость от первоначала). Таковы попытки Канта найти предельные основания метафизики.

Очевидна линия развития кантианской мысли в публикациях 1756 г., где научная тематика («О причинах землетрясений», «Теория ветров») объединена следующей программой: «Польза союза метафизики с геометрией в философии природы. Первый очерк: Физическая монадология». Кант неустанно подчеркивает ценность метафизики в выяснении последних оснований реальности. Он корректирует монадологию Лейбница в целях обоснования ньютоновской физики метафизикой, предлагая заменить монаду духовную монадой физической, действием которой микропространство во взаимодействии с другими монадами трансформируется в пространство как таковое. Кроме того, Кант убежден, что геометрия и опыт немислимы без поддержки метафизики.

Кант, как видим, еще остается лейбницеанцем, разделяет мнение о том, что пространство как феномен выводимо из метафеноменальной реальности. Влияние Лейбница заметно и в сочинении «Об оптимизме». Землетрясение в Лиссабоне стало поводом для Вольтера высмеять взгляд на наш мир как на «лучший из миров». Кант парировал, что здесь не срабатывает оптика частного: что кажется абсурдным с одной точки зрения, может обрести смысл с позиции целого.

Чтение работ Юма, по признанию самого Канта, пробудило его от «догматической спячки». Красноречивые свидетельства тому мы находим в сочинениях «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин». В этих работах (особенно, в первой и последней) Кант подчеркивает различие между традиционной формальной логикой и логикой реальной действительности: первая, занятая игрой тонких формальных оттенков, не схватывает бытия. Стало

быть, принцип тождества не в состоянии обосновать реальность, как она есть. Вместо построения воздушных замков из логических абстракций не лучше ли обратиться к данным частных наук? Метафизика кажется Канту безбрежным океаном без маяков.

784 Иммануил Кант

Известные доказательства существования Бога критики не выдерживают, поэтому уместнее здесь тип доказательства *от возможного*. Провидение не пожелало передать истину столь значимую изощренному рассудку, а доверило ее «природному разуму людей». Возможно не только то, что непротиворечиво: непротиворечивость — это лишь формальное условие возможности. Аналогично, необходимо не только то, обратное чему невозможно по формальным основаниям, но еще — и главным образом — то, противоречащее чему невозможно и в самой действительности. Невозможно, говорит Кант, чтобы все было невозможным. Но возможное предполагает бытие как его условие. А если это так, то существует нечто абсолютно необходимое. Таким образом, возможное структурно предполагает необходимое как его условие, а это не что иное как Бог.

«Исследование степени ясности естественной теологии и морали» и «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного» были опубликованы в 1764 г. В первой работе Кант видит метафизику не иначе как выстроенной по образцу ньютоновской физики: следует искать правила опытной проверки с участием геометрии. Любопытно, что здесь Кант отделяет этику от метафизики: способность к теоретическому познанию истины не та же самая, что способность к добру. Благо мы улавливаем моральным чувством, на это первыми указали Шефтсбери и Хатчесон. Так обозначился путь к «Критике практического разума» и «Критике способности суждения».

В «Уведомлении о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/ 66 годов» Кант пишет о необходимости прекратить преподавание философии в духе догматизма, как, впрочем, и в духе скептицизма. Важнее научить людей думать, философствовать критически. В 1766 г. публика увидела трактат Канта «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика», аллюзию на сочинение Сведенборга *Arcana coelestia* («Небесные тайны», где рассказывалось об общении с духами умерших). Ну разве не безобразие, негодовал Кант, выдавать свои сновидения за науку?! Сны — потому и сны, что принадлежат лишь тому, кто их видит, оставаясь в сфере личного, они в принципе непередаваемы. Не уподобляйся ли Сведенборгу те, кто всерьез говорит о царстве духов как образе лейбнизианской монадологии? Напротив, ньютоновская наука общественно значима своей объективностью. Этика не нуждается в метафизике, ибо опирается на моральное чувство. А метафизика уже не кажется Канту наукой о ноуменах, скорее, ее долг — выяснить пределы применимости разума.

Жизненный путь и сочинения Конто 785

«Великий свет» 1769 г. и Диссертация 1770 г.

1769 год стал для Канта годом так называемой новой «коперниканской революции» в преодолении рационализма и эмпиризма, догматизма и скептицизма. Революцией в познании обычно называется радикальное переосмысление всей философской проблематики. На конкурсе по кафедре логики и метафизики в 1770 году Кант подготовил диссертацию *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* («О форме и принципах чувственного и интеллигивельного миров»). Здесь мы находим пропедевтику к метафизике, понятой как наука о принципах чистого разума. Кант устанавливает разницу между познанием чувственного и познанием умопостигаемого. Первая обязана воспринимающей чувственности субъекта, аффекты которого свидетельствуют о существовании объекта. В чувственном познании вещи явлены — *uti apparent, a ne sicuti sunt*, то есть так, как они являются субъекту, а не какковы сами по себе. Это видно из греческого глагола *phainesthai* (являться) в значении меры проявленности вещи, отсюда термин феномен.

Умом, как правило, постигают нечто, необнаружимое чувствами. Схваченное интеллектом — это ноумены, дающие представление о вещах, как они есть (*sicuti sunt*) сами по себе (ноумен — от греческого *noein* — размышлять). Интеллекту мы обязаны такими понятиями как возможность, существование, необходимость (о чем чувства молчат), на этих понятиях основана метафизика. Чувственное познание *интуитивно*, поскольку непосредственно. Но ведь все чувственное проявлено во времени и пространстве. Так что же такое пространство и время? Ясно, что это не вещная реальность (ведь ньютоновец Кларк назвал их Божественными атрибутами). Это и не просто отношения между телами, как полагал Лейбниц. Пространство и время — формы чувственности, структурные условия переживания мира, нашей воспринимающей способности. Значит, не субъект примеряется к объекту, чтобы познать его, а наоборот, объект (предмет) соразмеряется с субъектом. Это стало новым источником света, прозрением и великой интуицией Канта, движущей идеей его «Критики чистого разума».

786 Иммануил Кант

«Критика чистого разума»

Кант предполагал справиться со всеми проблемами быстро, казалось, «великий свет» и впрямь все прояснит. Но понадобилось целых двенадцать лет неустанных трудов, чтобы «Критика чистого разума» увидела свет. Не сразу работа была понята и принята, и двумя годами позднее, в 1783 г. для облегчения понимания Кант опубликовал «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как

наука». В 1787 г. вышло второе издание «Критики» с важными уточнениями. Канту удалось выяснить, что научное познание по природе есть не что иное, как *априорный синтез*, поэтому проблема состоит в выяснении оснований, делающих возможным этот синтез. Этого момента в Диссертации 1770 г. не было. От того, насколько обоснован априорный синтез, зависит фундамент математико-геометрических наук, физики, наконец, окончательный ответ на вопрос, возможна ли метафизика как наука, и если нет, то почему разум человеческий упорно преследует метафизические проблемы.

Начнем с общего плана философии Канта. Научное познание интересуют суждения всеобщие и необходимые, дающие прирост знания. Каковы типы суждений, значимых для науки? Так возникает теория суждений. Суждение состоит из субъекта (А) и предиката (В).

Понятие, исполняющее роль предиката (В), может быть включено в понятие, играющее роль субъекта (А), а значит, в анализе может быть извлечено из А. В этом случае мы имеем аналитическое суждение, как, например: всякое тело протяженно (развернуто в пространстве). В самом деле, понятие «протяженность» — синоним понятия «телесность», и когда мы говорим о развертке тела, то лишь поясняем, что такое тело.

Понятие, представляющее предикат (В), может не быть включенным в понятие, представляющее субъект (А), тогда перед нами синтетическое суждение, поскольку предикат присоединяет к субъекту нечто, в простом анализе необнаружимое. Например: всякое тело имеет вес — суждение синтетическое, ведь из понятия тела нельзя получить понятие веса. Вспомним, что, начиная с Аристотеля, отмечалось, что некоторые тела — земля, вода, например — тяжелы, а другие легки — например, воздух, огонь — по своей природе.

«Критика чистого разума» 787

Аналитическое суждение формулируется априорно, нет необходимости прибегать к опыту. Оно универсально и необходимо, но не прибавляет нового знания. Именно поэтому наука широко использует эти суждения для объяснения, но никогда не для обоснования своих положений. Априорное аналитическое суждение не типично для науки.

Синтетическое суждение, напротив, наращивает знание постольку, поскольку о субъекте сообщается нечто новое. Основываясь на опыте, мы чаще всего прибегаем к синтетическим суждениям, например, в экспериментальных науках. Хотя синтетические суждения продуктивны и обогащают знание, они не всеобщи и не необходимы: почти все они апостериорны, вытекают из опыта, поэтому не могут быть фундаментом науки. Впрочем, лишённые необходимости, они дают некоторые обобщения.

Теперь понятно, что основанием науки должны стать суждения третьего типа, объединяющие всеобщность и необходимость, априорных, с продуктивностью, апостериорных. Эти суждения получают название *априорных синтетических*. Все арифметические операции, к примеру, априорно синтетичны. Счет $5 + 7 = 12$ не аналитичен: когда мы считаем на пальцах (или на счетах), *интуиция* подсказывает нам новое число в виде суммы. То же можно сказать и о геометрических суждениях. То, что кратчайшее расстояние между двумя точками — прямая линия, является синтетической аксиомой, ибо в понятии прямой нет количественного аспекта, а есть только качественный. Понятие «кратчайшее» как качества целиком задано, оно не вытекает из анализа понятия «прямой линии». Помощь *интуиции* необходима для *синтеза*.

Сходна ситуация с такой физической аксиомой, которая устанавливает, что «при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным». Она синтетична, ведь в понятие материи не входит неизменность, мыслимо лишь ее присутствие в пространстве, которое она наполняет собой. Все, что мы к этому добавляем, априорно. Прочие основоположения таковы же. Синтетическими априорными суждениями наполнена метафизика, разница лишь в степени обоснованности.

Мы прибыли к решающему вопросу: можно ли установить критерий *обоснованности* априорных синтетических суждений, из которых, как мы теперь знаем, состоит научное знание? Лишь при положительном ответе можно всерьез говорить о статусе знания, о

788 Иммануил Кант

законности его предметных сфер, о границах и горизонте, наконец, о ценности. Прежде чем перейти к ответам на эти вопросы, посмотрим, каково основание форм суждений.

Основание аналитических априорных суждений устанавливается без особых проблем: поскольку субъект и предикат равнозначны, эти суждения основываются на принципе тождества и принципе непротиворечия. В суждении «тело не протяженно» сразу очевидно противоречие, как если бы было сказано: «тело не есть тело» (ведь понятие телесности синонимично понятию протяженности).

В основании синтетических апостериорных суждений, очевидным образом, лежит опыт, по определению.

Напротив, априорные синтетические суждения не опираются ни на принцип тождества, ни на принцип непротиворечия, ведь между субъектом и предикатом нет равенства. В качестве априорных они не могут отсылать к опыту как своему основанию. Кроме того, они необходимы и всеобщи, а все, вытекающее из опыта, лишено этих регалий. Так что же такое это непостижимое X, на что опирается интеллект, ищущий вне понятия А некий предикат В, не теряя надежды найти его? Открытие этого инкогнито станет ядром кантовского критицизма.

«Коперниканская революция» Канта

Математика — не эмпирически, а априорно определяющая свой предмет наука — рождена греческим

гением. Решительная трансформация сведений и неуверенных попыток древних египтян в упорядоченную систему знания стала настоящей революцией. «Источник света открылся тому, кто впервые доказал теорему о равнобедренном треугольнике (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой). Этот человек понял, что задача состоит не в исследовании того, что можно увидеть в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитываемом свойстве. Проблема в том, чтобы создать фигуру посредством того, что человек *a priori* — сообразно своим представлениям — *доказал фактом построения*. Получается, что геометрия родилась одновременно со счастливой идеей, что она, геометрия,— творение человеческого разума, зависит от него и только от него. Та же революция произошла в физике, когда обнаружилось, что разум находит в природе то, что сам ищет. «Ясность для всех естествоиспытателей пришла тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью,

«Критика чистого разума» 789

когда Торричелли заставил воздух поддерживать вес, который, как он заранее предвидел, был равен весу известного ему столба воды, или когда Шталь в еще более позднее время превращал металлы в известь и известь обратно в металлы, что-то выделяя и вновь присоединяя.

Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно неизменным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее на поводу. В противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем. Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, сообразно которым согласующиеся между собой явления могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания. При этом он не школьник, которому учитель подсказывает все, что захочет, а судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы. И физика столь благоприятному перевороту в способе мышления обязана исключительно счастливой догадке — искать (а не придумывать) в природе то, чему разум должен научиться у нее и что сам по себе не познал бы. Тем самым естествознание впервые вступило на верный путь науки после многих веков поисков вслепую.

Все-таки в метафизике мы видим одни шатания и конфуз, что говорит о ее донаучном состоянии. Возможно, конституироваться как науке непосильное для нее занятие? Тогда почему природа так сильно внедрила в нас метафизические проблемы? Или дороги в науку для метафизики просто нет?

До сих пор познание пытались объяснить вращением субъекта вокруг объекта. Но и по сей день многое осталось необъяснимым. Ну а если все наоборот, и объект вращается вокруг субъекта? Ведь именно Коперник предположил обратную ситуацию: что не солнце, а земля вращается. Так Кант, уже без метафор, предложил считать, что вовсе не субъект, познавая, открывает объективные законы, наоборот, объект, приспособиваясь, становится познаваемым по законам субъекта.

Попробуем посмотреть, говорит Кант, не решаются ли проблемы метафизики при помощи гипотезы, согласно которой объекты дол-

790 Иммануил Кант

жны сообразовываться с нашим познанием? Не согласуется ли это лучше с требованием возможности априорного знания, устанавливающего нечто об объектах раньше, чем они нам даны? Не такова ли идея Коперника, понявшего тщетность объяснения движения звезд, вращающихся вокруг наблюдателя, и заставившего наблюдателя, вращаться вокруг звезд? В метафизике теперь можно увидеть сходную попытку. Кант предположил, что предметы, возможно, приспособиваются к нашим *чувствам* и *интуиции*. Не интеллект вырабатывает понятия, способные выразить объект, наоборот, предметы, как только они помыслены, начинают регулироваться и согласовываться с понятиями *интеллекта*. Теперь основанием априорных синтетических суждений становится чувствующий и мыслящий субъект, или человек с его *чувственной интуицией*.

Прежде чем объяснить свойства чувственности, поясним термин, *трансцендентальное*, часто употребляемый Кантом. Трансцендентальным мы называем не всякое априорное знание, говорит философ, а только то, благодаря чему мы узнаем, что те или иные представления, интуиции, понятия применяются и могут существовать исключительно *a priori*; *трансцендентальное* касается *возможности применения априорного познания*. Отсюда ясно, что Кант называет трансцендентальными модусы, или структуры чувственности и рассудка. Они названы априорными именно потому, что свойственны субъекту, а не объекту, но все же это структуры, представляющие условия, без которых невозможен никакой опыт по поводу какого бы то ни было объекта. Трансцендентальное, следовательно, — это условие познаваемости, чувственной воспринимаемости и мыслимости феноменов.

Мы, наконец, подошли к смыслу «коперниканской революции». В классической метафизике трансцендентальными считались бытийные условия, то есть то, без чего нет самого бытия как такового. Но после Коперника стало бессмысленно говорить о чисто объективных условиях. Остался объект, взятый в отношении к субъекту, а трансцендентальное стало означать то, что субъект в качестве активно действующего вносит в познаваемый объект.

Трансцендентальная эстетика (теория чувственного познания и априорных форм)

Наше познание, как отмечали философы, имеет две ветви — чувства и рассудок. Они разнятся не по степени (как полагал Лей-

бниц), от смутного до ясного, а по самой природе. Возможно, говорит Кант, корень у них был общий,

но нам он неизвестен. Посредством чувственности объекты попадают в зону нашего внимания, рассудок позволяет нам обдумывать их. Как бы там ни было, все же необходимо отдельно изучать объекты в том порядке, как они сначала нам даны, а потом обдуманы. Теорию чувства и чувственности Кант называет эстетикой, но не в обыденном смысле слова, а в этимологическом (*aisihsis* — от греч. чувство, ощущение). Таким образом, трансцендентальная эстетика изучает чувственные структуры, с помощью которых человек воспринимает. Речь идет об априорных формах чувственного познания.

Кант дает следующие терминологические разъяснения. *Ощущение* — результат действия предмета на нашу способность воспринимать и представлять (например, когда мы ощущаем холод или жар, сладкое или горькое, видим красное или зеленое);

Чувственность (восприимчивость) — это способность получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас. *Интуиция* есть непосредственное проникновение в суть предметов. По Канту, есть лишь одна *интуиция* — *чувственная*. Человеческий рассудок не способен к мгновенному и непосредственному усвоению сути того или иного явления, но, когда он анализирует, не может не сверяться с чувственными данными.

Предмет *чувственной интуиции* называется *феноменом* (от греческого *phainomenon* — проявленное, обнаружимое). В чувственном опыте мы улавливаем не объект как таковой, а способ, каким он предстает. Ведь ощущение — это изменение, производимое предметом в субъекте. В самом *феномене* (т. е. вещи, представленной в чувственном опыте) Кант различает *форму* и *материю*.

Материя, данная в отдельных чувственных модификациях, производимых в нас объектами, всегда *апостериорна* (нельзя почувствовать холодное или горячее, сладкое или горькое иначе как путем опытной проверки, но не до нее). *Форму* же задает *субъект*, благодаря которому чувственные данные выстраиваются в определенные отношения. *Форма*, по Канту, это способ функционирования нашей чувственности, и как таковая она предшествует опыту, т. е. *априорна*.

Кант называет эмпирически интуитивным знание, в котором присутствуют ощущения, а *форму*, предшествующую материи и конкретным ощущениям — *чистой интуицией*. Есть две *формы*

792 Иммануил Кант

чувственности, или *чистой интуиции* — это *пространство и время*. Ясно, что пространство и время, по Канту, уже не онтологические структуры. В качестве чистых форм чувственной интуиции они становятся принципами освоения субъекта в окружающем мире.

Чтобы познать пространство и время, нет нужды далеко искать, будучи априорными, они внутри нас. *Пространство* — *форма внешнего чувства*, условие чувственного представления событий и внешних предметов.

Время — другая *форма* (или способ функционирования) *внутреннего чувства*, обнимающая все, что так или иначе внутренне проявлено. Абсолютной реальностью, по Канту, пространство и время быть не могут, ибо все зависит от качества наших чувственных интуиций. Другие разумные существа с иной организацией чувств, возможно, постигали бы мир иначе, вне времени и пространства.

Теперь понятно, что Кант имел в виду, говоря об *эмпирической реальности* и *трансцендентальной идеальности*. Пространство и время эмпирически реальны, ибо любой предмет дан внутри них. Они трансцендентально идеальны, ибо, не будучи вещными, суть не что иное, как формы наших чувственных интуиций (формы, принадлежащие не объекту, а субъекту). *Вещи в себе* могут быть открыты только Божественному существу, и то лишь в момент их творения. Наша *интуиция*, будучи чувственной, своего содержания не создает. Следовательно, *форма чувственного познания* зависит от нас, а содержание — не зависит, ибо оно задано извне.

Каковы же *основания геометрии и математики*? Их следует искать не в содержании, а в форме знания, то есть в *чистой интуиции пространства и времени*. Именно поэтому математико-геометрические положения обладают абсолютной и всеобщей необходимостью, ведь время и пространство — *априорные структуры субъекта*, а не объекта. Когда мы говорим: «три линии образуют треугольник», то мысленно конструируем треугольник, т. е. ограничиваем пространство, используя свою *интуицию*. *Математика* основана на *интуитивном чувстве времени*: сложить, вычесть, умножить — все эти операции разворачиваются во времени. Как возможны синтетические априорные суждения? Эту проблему трансцендентальной философии Кант эффективно решает именно в связи с проблемой пространства и времени. Используя априорные синтетические суждения, нам не дано уйти от чувственной интуиции, хотя мы и продолжаем говорить об объектах. И даже матема-

«Критика чистого разума» 793

тика с геометрией со всей их универсальностью и необходимостью замкнуты в феноменальной сфере.

Трансцендентальная аналитика и теория априорных форм рассудочного познания

Помимо чувственных интуиций, у человека есть еще и способность анализировать. Сначала предметы действуют на чувства, затем мы обдумываем результат. *Интуиции* и *понятия* образуют элементы любого нашего познания. Без чувственности нет никакого объекта, а без рассудка ничто не может быть понято.

Мысли без чувств пусты, интуиции без понятий слепы. Эти две способности функционально не взаимозаменяемы. Рассудок не постигает суть, а чувственная интуиция не анализирует; истина рождается в их союзе. Союз не означает смешения, напротив, следует всячески подчеркивать их специфику и сохранять дистанцию. Именно поэтому мы выделяем особо *эстетику* как науку о *законах чувственности*. Правила работы интеллекта изучает логика. *Логика* делится на *общую* и *трансцендентальную*.

Общая, или традиционная логика уходит от содержания проблем, ее интересуют законы и принципы мышления, способы употребления понятий. Аристотелевская логика, по выражению Канта, родилась почти совершенной, ее можно уточнять лишь в деталях. Автора «Критики чистого разума» больше интересует логика, не абстрагирующаяся от содержания, и такова *трансцендентальная логика*. Кант различает эмпирические и *чистые понятия*: эмпирические содержат чувственные элементы, чистые же избавлены от всего чувственного. Аналогичное деление мы уже видели в эстетике. Формы пространства и времени чисто интуитивны, к нашим эмпирическим представлениям, как правила, примешаны ощущения. Рассудок, содержательно выделяя *чистые интуиции пространства и времени*, создает трансцендентальную логику. Элиминация эмпирических элементов показывает устойчивость пространственно-временных связей. Кроме того, в отличие от формальной, трансцендентальная логика занята происхождением понятий — особенным образом — априорных, нерассудочных, недискурсивных.

Трансцендентальная логика делится на *аналитику* и *диалектику*. Что касается аналитики, напомним, что это аристотелевский термин, означающий разложение (*analysis*) на составные части. В новой логике аналитическое исследование рассудочных форм приводит

794 Иммануил Кант

к обнаружению в них априорных интуиций и понятий, механизм их употребления. «Часть трансцендентальной логики, — говорит Кант, — излагающая начало чистого рассудочного знания и принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет, есть трансцендентальная аналитика и вместе с тем логика истины».

Категории и их дедукция

Чувственность интуитивна, напротив, *рассудок дискурсивен*. Следовательно, понятия не сами интуиции, а только их функции. Собственно функция любого понятия заключается в упорядочении некоего множества элементов и объединении их под знаком общего представления. *Интеллект* предполагает *способность рассуждать*. В трансцендентальной логике унификации подлежит очищенное от примесей множество, представленное чистыми интуициями (пространство и время). Унифицирующую активность рассудка Кант называет *«синтезом»*. Различными модусами синтезирующей активности рассудка становятся *«чистые понятия»*, или *«категории»*. Аристотель называл категории *leges entis* — законами *сущего*, для Канта они стали *leges mentis* — законами *рассудка*. Из модусов бытия категории превратились в функциональные формы мышления. Итак, категории, безразличные к содержанию, становятся синтезирующими формами. Будь категории связаны с реальностью, знание о них было бы апостериорным, эмпирическим, что исключило бы их всеобщий и необходимый характер. Но если категории — закономерные функции интеллекта, то возможна их инвентаризация. Аристотель, говорит Кант, был рапсодом категорий, это помешало придать им совершенный порядок. По мнению Канта, форм чистого мышления, сколько форм суждения, формальная логика давала *двенадцать* форм суждения, значит, и категорий должно быть ровно двенадцать, их параллелизм демонстрирует следующая таблица.

После того, как установлено количество категорий, следует дать им оценку, и это самый деликатный момент кантовской «Критики». Используя юридическую терминологию, Кант говорит, что трансцендентальная дедукция узаконивает познавательную ценность самих категорий. Затруднительность положения хорошо понятна, ведь следовало бы показать, как из чистых понятий необходимым образом следуют сами предметы. За образец было взято решение проблемы пространства и времени. Чтобы быть чувственно воспринимаемыми, они должны быть признаны формами чувственно-

«Критика ЧИСТОГО РАЗУМА» 795

Таблица суждений	Таблица категорий
I. Количество	
1. Общие 2. Частные 3. Единичные	1. Единство 2. Множественность 3. Целокупность
II. Качество	
1. Утвердительные 2. Отрицательные 3. Бесконечные	1. Реальность 2. Отрицание 3. Ограничение
III. Отношение	
1. Категорические 2. Гипотетические 3. Разделительные	1. Присущность и самостоятельное существование (субстанция и акциденция) 2. Причинность и зависимость 3. Общение (взаимодействие активного и пассивного)
IV. Модальность	
1. Проблематические 2. Ассерторические 3. Аподиктические	1. Возможность—невозможность 2. Существование—несуществование 3. Необходимость—случайность

ти. Однако, для удержания потенциальной мыслимости их следовало подчинить законам рассудка. Так субъект, улавливая в вещах пространственность и временную последовательность, концептуально упорядочивает их по законам своей мысли.

796 Иммануил Кант

Категории, или чистые понятия становятся условиями мыслимости данных в опыте предметов, явлений и событий также, как пространство и время — условиями чувственной восприимчивости предметов интуиций. По Канту, есть два пути согласованной мыслимости опыта и работы понятий — либо опыт делает возможными понятия, либо, наоборот, понятия делают возможным опыт. Опыт не может породить категории (даже чистые интуиции, несмотря на чувственную природу, априорны, независимы от опыта). Остается, стало быть, второй путь самопорождения чистого разума (а опыта — из категорий). Рассудок с его категориями воплощает собой предельные основания любого опыта вообще. Кульминацией коперниканской революции стало понятие *самосознания*, к чему мы, наконец, подошли.

Cogito, или трансцендентальная апперцепция

Все предметное обязано своим происхождением субъекту. Сама эта необходимая связь, образующая единство всего предметного в опыте, названа синтетическим единством субъекта. Понятие объекта традиционно понималось как то, что противоположно субъекту, структурно его предполагает. Порядок и регулярность природных объектов в качестве источника предполагает мыслящий субъект. Понятно поэтому, что *трансцендентальная апперцепция* (знаменитое *Cogito — Я мыслю*) стала кульминационным пунктом категориальной аналитики Канта. Поскольку категорий двенадцать (значит, двенадцать форм синтеза, как и способов унификации многообразного), очевиден факт их изначального единства. Высшее единство самосознания выражено от первого лица — Я мыслю.

Фокус сплетения всех множеств — вовсе не индивидуальное Я эмпирического субъекта, а сама *структура мышления*, общая для всех эмпирических субъектов, входящих в сферу мысли. В противном случае, отсутствие подобного фокуса привело бы к рассеянию разношерстных образов, с изменением предметов менялся бы и субъект. Теоретическое значение этой спекулятивной фигуры вполне оценил Фихте. Это представление, уточняет Кант, предпослано любой *мысли* и *интуиции*, каждая из которых имеет необходимую связь с мыслящим Я, местом встречи многообразного и субъективного.

Самосознание есть также и акт *спонтанности*, принадлежащий не только чувственности, преимущественно пассивной. Кант назы-

«Критика ЧИСТОГО РАЗУМА» 797

вает его *чистой апперцепцией*, чтобы отделить от эмпирической апперцепции, производящей представление «Я мыслю», сопровождающее все прочие представления. Само оно, будучи в каждом сознании одним и тем же, не нуждается ни в каком ином представлении. *Апперцепцию* Кант называет *трансцендентальным единством самосознания* в качестве условия возможности априорного познания. Множество представлений, данных определенной *интуицией*, не были бы моими представлениями, если бы не принадлежали моему самосознанию как целостности. Поэтому *синтетическое единство апперцепции* — наивысший момент, с которым связано употребление рассудка, сама логика и трансцендентальная философия. Синтетическое единство множества интуиций, поскольку оно априорно, является основанием тождества самой апперцепции, априорно предшествующей любой мысли. Унифицируются не объекты и не ощущения — это функция рассудка, подчиняющегося единству апперцепции в качестве высшего принципа человеческого познания. Последняя проблема: как возможны

синтетические априорные суждения? — Наше мышление обладает унифицирующей и синтезирующей активностью, производящей категории, кульминацией которых можно считать изначальную *апперцепцию*. Принцип синтетического единства отвечает самой *форме рассудка*. Как видим, говоря об активности трансцендентального субъекта, подчеркивая его функциональность, Кант оставался, таким образом, в горизонте критики. Ясно, что соскальзывание в субъективную метафизику у романтиков было почти предрешено, хоть это и произошло вопреки намерениям Канта.

Трансцендентальный схематизм и трансцендентальное обоснование ньютоновской физики

Мы говорили, что интуиция, по Канту, чувственна, рассудок не способен интуировать, непосредственно видеть суть вещей. Значит, интуиции и понятия неоднородны. Возникает проблема опосредования: есть между ними переход или нет? Возможно ли сведение интуиций к понятиям, категорий — к явлениям? Должен быть, следовательно, третий термин, сродный категориям, с одной стороны, и явлениям, с другой. Промежуточное представление должно быть рассудочным и чувственным одновременно. Такова задача трансцендентальной схемы.

798 Иммануил Кант

Что же это за схема? Пространство — форма интуитивного постижения внешних явлений, время — интуитивная форма освоения внутренних событий. Внешние явления, однажды помысленные, становятся внутренними, поэтому время можно считать формой интуиции, связывающей все чувственные представления. Поскольку время — свойство всех явлений, будучи формой и правилом чувственности, априорной чистой интуицией, оно сродни и категориям. Время есть также общее условие применимости категории к предмету. *Трансцендентальная схема* становится *априорной детерминантой времени*, к которой любая категория применима.

Схема, по Канту, сходна с образом и одновременно отлична от него. Пять точек в ряд, например, дадут образ пяти. Но если мы представим пять точек в качестве множества (из любого числа), то получим не просто образ, а образ с указанием на метод с определенным пониманием числа, а значит, некую схему. Аналогично, рисуя треугольник, я имею образ, но стоит мне помыслить треугольник по правилам рассудка, я получу понятие треугольника вообще, а значит, и схему. Схема категории *субстанции* — это *«пробывание во времени»*. Схема категории *причины и следствия* (дано А, значит, следует В) есть *«последовательность во времени»*. Схема *взаимодействия* — *«одновременность существования»*. Схема категории *действительности* дает факт существования в *«определенное время»*. Схема категории *необходимости* — существование объекта *«во всякое время»*. В отличие от трансцендентальных схем как продукта неэмпирического воображения, эмпирический образ — продукт вполне эмпирического воображения.

По Канту, схематизм нашего рассудка по отношению к явлениям и их простой форме скрыт в глубинах человеческой души, его не так просто раскрыть. Сложности не помешали предпринять такую попытку. Следует заметить, что Канта подвинули на это некоторые элементы физической динамики, как верно подметил неокантианец Коген. Понятия *материи, силы, взаимодействия* в физической динамике того времени были тесно связаны с понятием *времени*. Так что загадочную «любовь к метафизике» Кант успешно сочетал с восхищением и владением научными методами в целом. В трактовке синтетических принципов чистого рассудка Кант постоянно искал естественнонаучные основания (ньютоновского типа, разумеется), необходимую связь явлений, ведь только тогда природу можно понять априорно и всеобщим образом, в совокупности ее основоположений. Ограничимся тремя такими основоположениями.

«Критика чистого разума» 799

Аналогия опыта остается общим принципом. «Опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий». Первая аналогия соотносится с категорией субстанции. «При любой смене явлений *субстанция постоянна*, количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается». Вторая аналогия соотносится с категорией причинности: «все изменения происходят по *закону связи причины и действия»*. Третья гласит: «все *субстанции*, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся во *«взаимодействии»*». Очевидно, здесь кантианская метафизика природы становится эпистемологией галилеевской науки. Она сознательно ограничивает себя горизонтом феноменов, ноумены остаются за скобками.

Различие между феноменом и ноуменом (вещью в себе)

Аналитика подводит нас к выводу о том, что научное познание универсально и необходимо, но оно занимается лишь явлениями. Именно в таком качестве оно и необходимо, и всеобще, ведь эти качества вытекают из природы субъекта и его априорных структур. Феномен является частью чего-то большего: если нечто явлено для меня, значит, есть нечто само по себе, то есть метафеноменальная реальность.

Понятие ноумена — одна из опор кантианства. Территорию чистого рассудка Кант сравнивает с островом с неподвижными границами, вокруг — бушующий океан разных страстей, иллюзий и туман абстракций. Льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами, они постоянно обманывают мореплавателей. Прежде чем пуститься в путь, бросим взгляд на карту местности, которую хотим покинуть и ту, куда хотим прибыть, возможно, там и дома-то не построить... Мираж — метафора вещи в

себе, а океан — образ метафизики, которой Кант посвящает свою диалектику. Мы должны ограничиться островом, где обитаем, ведь за его пределами вряд ли есть материк, где можно возвести дом на прочном фундаменте.

Территория феноменов — единственно надежная почва для роста знаний. Наш рассудок, как вытекает из анализа, не может переступить границ чувственности, ибо от чувств он получает содержание. Рассудок только превосхищает форму возможного опыта. Сам себя он не определяет и познавать объекты априори не может. Интеллект и чувственность могут понять и определить объекты лишь в единстве. Разделив их, мы получим интуиции без понятий

800 Иммануил Кант

или понятия без интуиций, к объектам относиться они уже не будут. Поэтому выход за пределы феноменов структурно невозможен. Тем не менее, когда мы отделяем наш способ постижения объектов и наши интуиции, то остаются вещи в себе как нечто мыслимое. Кант называет их ноуменами. *Ноумен* можно понимать негативно, как то, что мыслимо вне чувственного способа постижения. В позитивном смысле ноумен — это *предмет интеллектуальной интуиции*.

Кант говорит о своей теории чувственности и ноуменах в негативном смысле. Мы не можем позитивно знать ноумены, поскольку полная интеллектуальная интуиция — вне нашей компетенции и доступна разве что сверхчеловеческому разуму. Понятие ноумена проблематично: не будучи противоречивым, оно в принципе мыслимо, но малоэффективно. *Ноумен — предельное понятие, ограничивающее претензии чувственного познания*. Понятие ноумена необходимо, подчеркивает Кант, чтобы чувственная интуиция не нарушала границ вещи в себе и ограничивалась бы объективной ценностью чувственного. Все же следует иметь в виду, что область за пределами феноменов пуста: разум лишь догадывается о ней. Ноумен проблематичен, он неизбежен как понимание предела чувственности. Посмотрим, что может случиться в ноуменальном мире, если надежный остров феноменов все же покинут.

Трансцендентальная диалектика

Слово диалектика со множеством позитивных и негативных оттенков пришло из античной философии. Гегель, как мы увидим, освоит диалектику в позитивном смысле. Заметим мимоходом, что задолго до Канта началось злоупотребление этим термином. Диалектика, отмечает он, превратилась в логику видимости. Старые и новые софисты поднаторели в искусстве маскировать собственное невежество или дорогие сердцу иллюзии под истину, искусно имитируя логическую основательность и скрывая отсутствие мысли многословием. Трансцендентальная диалектика Канта связана с упомянутой «коперниканской революцией».

У рассудка есть априорные формы. Как предшествующие опыту они имеют ценность лишь в качестве условий возможного или реального опыта, а сами по себе пусты. Как только разум пытается выйти за пределы возможного опыта, он попадает в ловушку иллюзий, и эти ошибки не случайны. Чтобы подчеркнуть их невольный характер, Кант называет эти иллюзии структурными. Поэтому нужна

«Критика чистого разума» 801

критика разума относительно его неуместного употребления, чтобы снять обоснованные претензии. Даже раз обнаруженная, иллюзия сохраняется именно в силу своей естественности. Можно защищаться от иллюзий, но нельзя отсечь их насовсем. Разоблаченные софизмы безопасны и легко элиминируются, трансцендентальные иллюзии — нет. Неизбежность иллюзии — в ее укорененности в субъект-объектной природе познания. Следовательно, нужна естественная и необходимая диалектика чистого разума. Не софистика с нечистой совестью для надувательства легковверных, а диалектика, нераздельно связанная с человеческим разумом, поскольку ему свойственно ошибаться.

Суммируем выводы Канта. Человеческое познание ограничено горизонтом опыта. Его попытки выйти за пределы опыта естественны и неотвратимы, ибо отвечают духовным запросам человека, поскольку он человек. Оказавшись за горизонтом опыта, человеческий дух неизбежно впадает в ошибки (случай голубя, вздумавшего улететь за пределы атмосферы и забывшего, что сопротивление воздуха не препятствие, а условие полета). У ошибок, возникающих за горизонтом опыта, есть своя точная логика (из области того, чего не может не быть). Последняя часть «Критики чистого разума» перечисляет, сколько и какие именно иллюзии характерны для человеческого духа, пока он не войдет в пространство порядка. Критическое изучение таких ошибок и есть, по Канту, диалектика.

Способность разума в специфическом смысле и идеи разума в кантианском смысле

Трансцендентальная эстетика изучает чувственность и ее законы; трансцендентальная аналитика — рассудок и его законы; трансцендентальная диалектика дает *критику разума* и его структуры. Разум, в широком смысле слова, есть способность к познанию вообще, в техническом смысле, он есть объект изучения диалектики. Так что же такое разум в специфическом смысле? Рассудок может применять категории к чувственным данным, в рамках возможного опыта, а может и за их пределами. *Разум*, по Канту, это рассудок, выходящий *за горизонт возможного опыта*. Это далекое от простого любопытства свойство разума Кант называет тягой, или *способностью к безусловному*. Именно она толкает за пределы конечного, заставляет искать последние основания. Итак, разум — это *способность к метафизике*,

которая, впрочем, остается тоской по абсолюту, непознаваемому и запредельному.

802 Иммануил Кант

После распада идеологии Просвещения романтики возьмут на вооружение это кантовское деление познавательной способности на рассудок (*Verstand*) и разум (*Vernunft*). Кант первым показал, заметит позднее Гегель, что *предмет рассудка* — *конечное и условное*, разум же интересуется *бесконечным и безусловным*, жаль только, что он не сумел использовать это завоевание. Мы уже видели, что у рассудка есть способность суждения. Мыслить значит, по Канту, прежде всего рассуждать. Именно поэтому важно вывести из таблицы суждений таблицу чистых понятий, или категорий.

У разума есть *силлогизмы*, способность умозаключать. Если синтетическое суждение всегда содержит элемент интуиции, умозаключение имеет дело с чистыми понятиями, дедуцируя высшие принципы и безусловные выводы. Как из таблицы суждений были получены чистые понятия рассудка, так из таблицы умозаключений Кант строит таблицу чистых понятий разума, или *идей* в техническом смысле слова, заимствуя этот термин у Платона, основоположника метафизики. Из трех видов умозаключений Кант указывает: а) *категорическое*, б) *гипотетическое* и в) *разделительное*. Отсюда три идеи: а) *душа* (психологическая идея), б) *мировая душа* как *метафизическое единство* (космологическая идея) и в) *Бог* (*теологическая идея*).

Мы видим, что эти идеи не столько вытекают из умозаключений, сколько из трех традиционных частей метафизики, точнее, вольфианской. Кант не знал подлинных текстов платоновских диалогов: они были опубликованы Шлейермахером в начале XIX в. У Платона идеи запредельны разуму, Кант называет их *эманациями высшего Разума*. Все же Кант верно понял, что идеи выражают метафизическую трансценденцию. Поскольку для Канта метафизика не наука, а чистая потребность разума, то идеи становятся высшими понятиями разума, структурными его формами. У чувственности есть две формы, или априорные структуры — пространство и время. У рассудка их двенадцать, и это категории. У разума — три идеи. В необходимом понятии разума можно не искать предмет, адекватный чувствам, например идею красного цвета. Экспериментальное знание, выходит, детерминировано абсолютной всеобщностью условий, данных не волей, а природой самого разума. Поэтому, когда говорят об идее, то говорят, скорее, об объекте чистого разума, чем о субъекте как эмпирическом условии. Скрытые идеи служат рассудку канонам, своего рода мостом от понятий о природе к моральным категориям, а также связью и опорой спекулятивного разума.

«Критика чистого разума» 803

Рациональная психология и паралогизмы разума

Первая из трех идей разума — *душа как первое безусловное*. Рациональная психология обычно ищет безусловное (метаэмпирическое и трансцендентное) в абсолютном субъекте, чтобы вывести из него прочие внутренние феномены. Но тут возникает «трансцендентальная иллюзия», и претенциозная теория впадает в паралогизмы, т.е. порочные умозаключения. Речь идет об ошибке, которую традиционная логика называет *quaternio terminorum* (учетверение терминов). Умозаключение включает в себя три термина, но если один из них — средний, обманно употреблен в двух посылках по-разному, то вместо трех образуются четыре термина. В традиционной психологии, по Канту, этот паралогизм случается, когда отталкиваются от *самосознания*, то есть синтетического единства апперцепции, а затем *трансформируют его в субстанциональное онтологическое единство*.

Очевидно, тем не менее, что субстанцию как категорию можно применить к данным интуиции, никак не к самосознанию. «Я мыслю» — форма и чистая активность, от которой зависят сами категории, она — субъект, а не объект категорий. Итак, рациональная психология родилась из недоразумения. Единство сознания в качестве основы категорий принято за интуицию субъекта, взятого как объект, а затем к нему неверно применена категория субстанции. Но ведь интуиция характеризует единство мыслящего субъекта, и категория субстанции здесь неприменима. Субъект категорий не связан напрямую с предметом: чтобы их помыслить, следует принять в качестве основания чистое самосознание, которое еще предстоит объяснить. Короче, мы думаем о себе как о мыслящих существах, но о ноуменальном нам ничего не известно. Мы осознаем себя феноменами, детерминированными в пространстве и во времени, но онтологический субстрат каждого из нас — душа как метафизическое «Я» — ускользает. Попытки вырваться за пределы феноменального мира почти всегда заканчиваются паралогизмами.

Рациональная космология и антиномии разума

Вторая идея разума — *второе безусловное* — это *мировая душа*, понятая не просто как феноменальные законы в целом, а как онтологическая всеобщность, *ноуменальное метафизическое целое*. Трансцендентальные иллюзии, структурные ошибки, возникающие при

804 Иммануил Кант

переходе от феноменального к ноуменальному, ведут к серии антиномий, в которых тезис и антитезис взаимно уничтожают друг друга, но ни тот, ни другой опыт не может ни подтвердить, ни опровергнуть их. *Антиномия* буквально означает *конфликт законов*. «Неразрешимым структурным противоречием» Кант называет антиномию, относя ее не к объекту как таковому, а только к разуму, лишенному должного инструментария.

Рациональная космология разделена на четыре группы категорий: *количество, качество, отношение*

и *модальность*. Отсюда четыре проблемы. 1) Следует ли мыслить мир метафизически как конечный или бесконечный? 2) Делим ли он до бесконечности? 3) Все ли связи необходимы, или есть место свободе? 4) Есть ли у мира последняя, абсолютно необходимая безусловная причина? Четыре утвердительных ответа — тезисы — и четыре отрицательных ответа — антитезисы — образуют антиномии (см. таблицу).

Эти структурные антиномии за пределами опыта и потому неразрешимы. Первые две Кант называет *математическими*, ибо они относятся к космологической всеобщности количественно и качественно; вторая и третья названы *динамическими*, ибо указывают вектор восхождения от условного к безусловному. Кант замечает, что позиция четырех тезисов характерна для догматического рационализма, в антитезисах, скорее, проявлены позиции скептицизма и эмпиризм.

Дух тезисов имеет практическое преимущество, ибо удовлетворяет религию и мнение большинства. Антитезисы, напротив, больше соответствуют критическому духу науки. Антиномия чистого разума, говорит Кант, преодолевается как чисто диалектическая, сам конфликт рождается из приложения к явлениям идеи абсолютной всеобщности, имеющей ценность только как условие вещей в себе. Тезисы и антитезисы математических антиномий, как только их относят к феноменальному миру, становятся ложными (мир не конечен и не бесконечен, серия феноменов нарастает неопределенным образом). А вот в динамических антиномиях и тезисы, и антитезисы могут быть верными: если говорить о ноуменальной сфере, то уместнее тезисы, антитезисы, напротив, имеют место в феноменальной сфере. Впрочем, смысл ситуации прояснится позднее.

«Критика чистого разума» 805

Тезис	Антитезис
Первая антиномия	
Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве	Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени и в пространстве
Вторая антиномия	
Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое	Ни одна сложная вещь не состоит из простых частей, вообще в мире нет ничего простого или сложенного из простого
Третья антиномия	
Все совершается в силу природной необходимости. Законы природы есть единственная причинность, из которой все выводимо	Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность
Четвертая антиномия	
В мире всему есть причина и безусловно необходимая сущность	Нет никакой абсолютно необходимой сущности ни в мире, ни вне его

Рациональная теология и традиционные доказательства существования Бога

Творец — *третья идея разума* — *абсолютно безусловное* условие всего сущего. Речь идет, скорее, об идеале, чем об идее: Бог

806 Иммануил Кант

идеален как образ, мирское бесконечно далеко от Него. Метафизикой, по мнению Канта, отработаны три типа доказательств существования Бога.

1. *Онтологическое априорное доказательство* отталкивается от чистого понятия Бога как абсолютного совершенства и абсолютно необходимой сущности. Оно сформулировано Ансельмом, затем воспроизведено Декартом и Лейбницем.

2. *Космологическое* доказательство идет от опытной данности к Богу как его причине. Если нечто существует, то должно быть Существо абсолютно необходимое. Как минимум, есть «Я», значит, есть и абсолютно необходимое Существо. Меньшая посылка содержит опыт, а поскольку предмет любого возможного опыта — мир, то доказательство называется космологическим.

3. Третье доказательство названо *физико-теологическим*: из разнообразия, порядка, целесообразности и красоты мира выводится существование Бога как высшего и наисовершенного существа.

В онтологическом аргументе Кант видит подмену логического предиката реальным фактом. Понятие наисовершенного существа не просто доступно для разума, но и необходимо. Но из такого понятия нельзя получить существование как факт, ибо пропозиция, утверждающая существование чего-то, не есть аналитическая, она — синтетическая. Существование вещи — это не одно понятие, присоединяемое к другому понятию, а реальный факт как таковой. Существование объектов чувственной сферы — конкретная данность опыта. Для объектов чистой мысли нет средства, с помощью которого можно узнать об их существовании; их данность априорно удостоверяется *интеллектуальной интуицией*.

В космологическом доказательстве Кант усматривает целый клубок ошибок. Рассмотрим две из них.

Принцип, ведущий от события к его причине, имеет смысл только в чувственном мире, ведь причинно-следственные связи, на которых основан опыт, не оставляют места для синтетической пропозиции (вывод, постулирующий неслучайность явления, говорит о некорректном применении категории). Кант также показывает, что за космологическим аргументом стоит онтологический, ведущий к необходимому Существо как условию всего возможного. Остается лишь принять его реальное существование, что, как уже выяснено, аналитическим суждением не устанавливается.

«Критика чистого разума» 807

Аналогично возражает Кант против физико-телеологического доказательства: оно, возможно, лучше других могло бы доказать наличие мирового архитектора (всегда ограниченного материей), но никак не Творца. Говоря о Творце, телеологическое доказательство перерастает в космологическое, а затем неизбежно — в онтологическое.

Регулятивное использование идей разума

Итак, метафизика как наука невозможна, ибо априорный метафизический синтез предполагает интуитивно постигающий рассудок, во всем отличный от человеческого. Диалектика показывает иллюзии и ошибки, в которые впадает разум, когда, заблуждаясь на счет своих границ, начинает зарываться в метафизику. Возникает вопрос: идеи как таковые (идея души, идея мира, идея Бога) имеют собственную ценность, или это всего лишь трансцендентальные, или диалектические иллюзии? Нет, отвечает Кант со всей определенностью, они лишь по недоразумению становятся «диалектическими», когда плохо поняты, когда конструктивные принципы заменены трансцендентными, что и случилось в традиционной метафизике.

Идеи, в отличие от категорий, нельзя употреблять как устанавливающие. Такое использование, хотя и дает обворожительные результаты, дезориентирует. Это, скорее, злоупотребление идеями, уверен Кант. Каково же правильное употребление? Чтобы проверить идеи, он проводит *трансцендентальную дедукцию* с помощью критического метода. Идеи следует употреблять как *регулятивные схемы, упорядочивающие опыт*, сообщающие ему единство. Важно систематизировать феномены органическим образом, как если бы: а) все феномены, имеющие отношение к человеку, зависели от единого начала — души; б) все природные явления зависели от интеллигибельных принципов; в) а всеобщность мирского зависела от высшего Разума.

Идеи, таким образом, имеют силу эвристических принципов. Они не расширяют наше познание феноменов, а лишь унифицируют его. Такое единство — системное, укрепляющее и продвигающее рассудок, стимулирующее поиск до бесконечности. Именно критическое употребление разума и его идей можно считать позитивным. «Критика чистого разума» убеждает нас в ненарушимости границ возможного опыта с научной точки зрения.

808 Иммануил Кант

В то же время она показывает непротиворечивость, а значит, мыслимость и вероятность ноумена, пусть до конца не познаваемого. Так существует ли путь к ноумену иной, чем предлагаемый наукой? Да, говорит Кант, такой путь есть, и это — *этика*. Именно разум открывает естественный переход от теоретической сферы к практической.

«Критика практического разума» и кантианская этика

Понятие «практического разума» и цель новой «Критики»

Разум человеческий не только способен к теоретическому познанию, он способен и к моральному действию. Эту последнюю способность изучает «Критика практического разума». Цель ее не в том, чтобы критиковать разум, как это имело место в случае теоретического разума. Вспомним, что «чистым» Кант называл разум, не смешанный с элементами частного опыта, а значит, именно *беспримесный разум* способен действовать самостоятельно, априори. Критика была необходима, чтобы показать теоретическому разуму «его собственную территорию», нарушать границы которой незаконно.

Цель практического разума решительно иная: показать волю в действии, направленном на контакт с реальностью. Значит, достаточно доказать, что есть *чистый практический разум — не смешанный с импульсами, инстинктами*, чувственным опытом — двигающий и определяющий волю, чтобы навсегда избавить разум от проблем, связанных с законностью его претензий. Практический разум, эмпирически обусловленный, с претензией направлять волю — всегда фатально ошибочным образом — становится предметом критики.

Ситуация любопытна парадоксальностью: выходить за пределы собственно эмпирического опыта — задача практического разума; в то время как функция теоретического разума — оставаться в собственных пределах, чтобы понять объект. Для теоретического разума недопустимо нарушать границы опыта. Задача практического, напротив — не оставаться всегда и только в связи с опытной сферой. Именно поэтому в заглавии обозначено: не «Критика *чистого*

«Критика практического разума» и кантианская этика 809

практического разума», а «Критика *практического разума*». Разум практичен, когда он не ограничен. То, что в сфере ноуменальной было теоретически неприемлемым, вполне приемлемо в сфере практики.

Человеческое существо, наделенное чистой волей, оказывается в статусе «ноуменальной причины». *Априорный синтез*, не основанный ни на чувственной интуиции, ни на опыте, становится *моральным императивом ноуменального типа*, значение которого невозможно переоценить.

Моральный закон как категорический императив

Доказано, что существует чисто практический разум, настолько самодостаточный (свободный от инстинктов, чувственных импульсов), чтобы направлять волю. Более того, подчеркивает Кант, только в этом случае могут существовать моральные принципы, имеющие силу для всех без изъятия в качестве универсальной ценности. Но чтобы адекватно их понять, следует учесть некоторые тонкости. «Практическими принципами» Кант называет общие детерминации воли, в подчинении которых есть множество частных практических правил. Например, общее правило — позаботиться о собственном здоровье сам — можно специфицировать: занимайся спортом; питайся умеренно, в соответствии с возрастом; избегай чрезмерных вожделений и т. п.

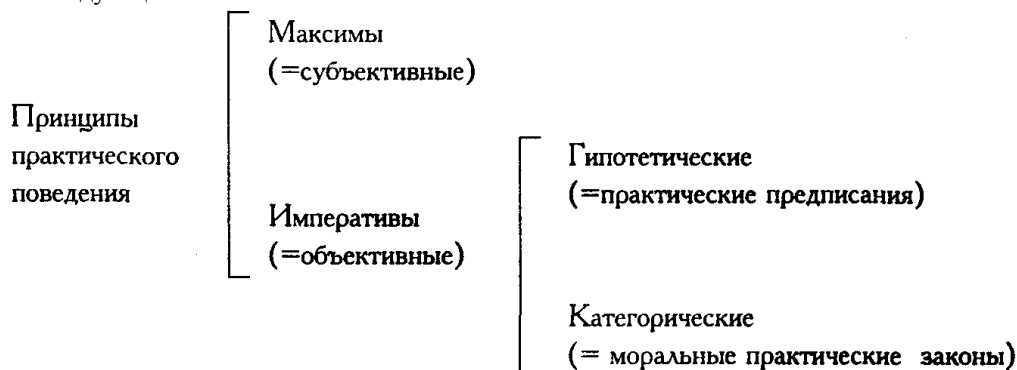
Кант делит практические принципы на *максимы* и *императивы*. «Максима есть *субъективный принцип воления*», относящийся к отдельным индивидам, а не ко всем вместе. Например, максима «отомсти за всякое нанесенное оскорбление» предполагает соответствующий тип характера, не желающий терпеть обиду; или в более близкой нам формулировке: будь хитрее обидчика. *Императивы*, напротив, — *объективные практические принципы*, значимые для всех: «Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением разума, а формула воления называется императивом». Эти веления, или долженствования суть правила, выражающие объективную необходимость действия.

Если бы разум мог всегда направлять волю, то все действия были бы безупречными (чего на самом деле нет из-за вмешательства эмоциональных и эмпирических факторов, почти всегда коррумпирующих волю). Есть два типа императивов: гипотетический и категорический. Императив гипотетический, если он определяет волю при условии наличия определенных целей. Например, «если хочешь

810 Иммануил Кант

преуспеть, потрудись научиться», «хочешь стать чемпионом, качай мускулы», или «хочешь беспечной старости, научись экономить» и т. п. Эти императивы имеют объективную силу для всех, кто заинтересован именно в этих целях: иметь или не иметь, желать или не желать. Они относятся к воле, значит, их объективность и необходимость обусловлены. Гипотетические императивы выступают как а) правила искушенности, когда отнесены к определенным целям; б) советы предосторожности, как, например, в поисках счастья с элементом неопределенности, или: «будь вежлив с другими», «старайся быть благожелательным, дави в себе эгоиста» и т. п.

Категорический императив, напротив, детерминирует волю не в видах определенной желаемой цели, а просто волю как таковую независимо от эффектов. Не «если хочешь, то должен», а «*должен* просто *потому, что должен*», — вот формула императива как категорического предписания. Только категорические императивы безусловны как практический закон для существа, осознающего себя разумным. Никогда нельзя знать наперед, будет достигнута та или иная цель или нет, это и не важно; важна лишь *чистая воля к действию по правилу, признанному в качестве закона*. Детали можно обозначить следующей схемой:



Итак, ясно, что категорические императивы это моральные законы, всеобщие необходимые, но не в том смысле, в каком необходимы законы естественные. Последние нельзя обойти, но моральные законы могут и не реализоваться, ибо человеческая воля подчинена не только разуму, но и чувственным капризам, когда воля отклоняется, поэтому моральные законы императивны, выражают долженствование (немецкое слово *müssen* — естественная необходимость, в отличие от *sollen* — морального долга). Примером первой может

«Критика практического разума» и кантианская этика 811

быть сентенция «люди должны умирать», предписание второго типа — «все люди как разумные существа должны свидетельствовать правду».

Установив, что моральные законы императивны и безусловны, мы ставим следующие ключевые вопросы: 1) каковы существенные значения этого императива? 2) какова формула, лучше всего выражающая его смысл? 3) каково его основание (условие, делающее его возможным)? На них и остановимся, начав с первого.

Сущность категорического императива

Моральный закон не может предписывать чего-то определенного, ибо от содержания не зависит. То, что зависит от содержания, Кант называет «материальным законом», всегда склонным к эмпиризму и утилитаризму, ведь воля, определенная содержанием, следует тому, что нравится, избегая обременительного и малоприятного. Так отчего же зависит императив? — Только от *формы закона*, то есть его *рациональности*. Человек демонстрирует себя как разумное существо, когда он на деле, а не только на словах, уважает закон как таковой — знак всеобщности: *должен, потому что должен*.

Материя практического принципа — предмет воли, говорит Кант. Она может быть причиной, по которой воля самоопределяется или нет. Если правило воли ставится в подчинение некоему эмпирическому условию (удовольствию или неудовольствию), то оно уже не может быть практическим законом. Значит, в законе, предшествующем любой материи, как предмете воли не остается больше ничего, кроме *простой формы всеобщего упорядочивания*. Следовательно, разумное существо ни при каких условиях свои собственные практические субъективные принципы, или максимы, толковать как универсальные законы не может. Практическим (и практичным) может быть закон в его *простой форме*, удерживающей лишь *идею всеобщего порядка*. Говоря об этом, Кант философски интерпретирует евангельскую максиму, согласно которой морально не то, что делается, а *намерение*, с которым нечто содеяно. Благая воля — суть евангельской морали; у Канта это соответствие воли форме закона.

Иначе дело обстоит с государственными законами, предписывающими то-то и то-то, не независимо от намерений. Например, в налоговой системе предусмотрены и меры принуждения, но в ней нет актов, говорящих о предпочтении того или иного намерения (предполо-

812 Иммануил Кант

жим, цель служения отечеству явно благороднее опасения санкций, грозящих уваливающему от налогов, а потому ищущему дырок в законе). Все это буднично привычно в рамках внешне навязанного законодательства. Если воля подданного не согласна сама по себе с требуемым, удержать его в рамках закона нельзя иначе как системой посулов и угроз. При пересмотре закона на повестке дня никогда не стоит вопрос о переориентировке намерений, но всегда о новой системе наград и наказаний. В гетерономном законоуложении всегда так, ибо речь идет о вещах, коих следует желать и добиваться, а не о принципе, понимая который мы допускаем или отсекаем определенные желания, соразмеряем силу воления и достоинство средств для достижения цели. Кроме того, чтобы заставить человека желать нечто, достаточно включить систему условных сигналов (угроз и посулов).

Но внедриться в сложную систему внутренне свободных предпочтений куда сложнее. Поэтому в моральном законе Кант педалирует именно формальный аспект, а не материальный, подчеркивая тем самым, что мера моральности не в вещах, объектах наших желаний, а в источнике, — почему мы их хотим. Возлюбленная, к которой стремятся душа и воля, несомненно хороша в силу чистоты помыслов любящего, но не наоборот. Итак, суть категорического императива не в предписании того, *что* именно я должен хотеть, а *как* я должен хотеть, не что делается, а *как* оно делается.

Формулы категорического императива

Ясно, что императив не более чем один, но формулировок Кант дает несколько. Одна из них гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла стать принципом всеобщего законодательства», то есть чтобы твоя субъективная максима стала объективным законом. Эту формулу мы находим в «*Основах метафизики нравственности*» и в «*Критике практического разума*». В «*Основах*» есть и две другие формулы. «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». Здесь заметна возрожденческая планка достоинства человека не как вещи среди вещей, но как существа, стоящего выше всего. Эта формула предполагает принцип: «рациональная природа дана как цель в себе». «Поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом». Очевидно

«Критикра практического разума» и кантианская этика 813

сходство формулировок, но если первая акцентирует волю, то третья — закон. Это значит, что мы не только подчинены, но сам закон есть не что иное, как плод нашей рациональности, следовательно, зависит от нас: каковы люди, таковы законы. Мы своим разумом и волей предписываем себе законы для немедленного исполнения. Отсюда автономия морального закона, вопрос о чем Кант поставил с максимальной логической строгостью.

Свобода как условие и основание морального закона

Категорический императив, как мы выяснили, это пропозиция, объективно и априорно выдвигающая волю. *Практический разум* сам по себе практичен именно потому, что детерминирует волю *автономно*, вне игры посторонних факторов (для воли достаточно чистой формы закона, чтобы быть стабильной). Существование морального закона, как выше определено, не нуждается в доказательствах: он есть первичная данность разума (их наличие устанавливается одновременно). И этот факт разума можно объяснить, если принять как факт свободу. В самом деле, сознанию долга ничто не предшествует, а свободе предшествует долг. Более того, мы завоевываем свободу только потому, что сознание долга

явилось раньше. Если все так, то мы перед лицом абсолютно уникального факта.

Императив, повелевая желать в соответствии с *чистой формой закона*, по существу призывает к свободе. И речь идет не об аналитическом суждении, но об *априорно синтетическом*, ведь сообщается нечто новое. И эта новизна не феноменальна, а метафеноменальна. Сказать *Я должен* то же самое, что *Я свободен* (иначе долженствование бессмысленно). Это и есть *метафизическая сущность свободы*. Если понимать свободу в позитивном смысле, уточняет Кант, как аналитическую пропозицию, была бы необходима *интеллектуальная интуиция*, которая здесь совершенно не допустима (по причинам, объясненным в «Критике чистого разума»). Как бы то ни было, при рассмотрении такого закона как данного, следует заметить, что речь идет не об эмпирическом факте, а скорее, об уникальном факте чистого разума, посредством которого разумная воля предстает изначальной законодательницей (*sic volo, sic jubeo* — так хочу, так повелеваю).

Мотив, по которому Кант вынужден принять нефеноменальный случай синтетического априорного суждения, следует искать в сфе-

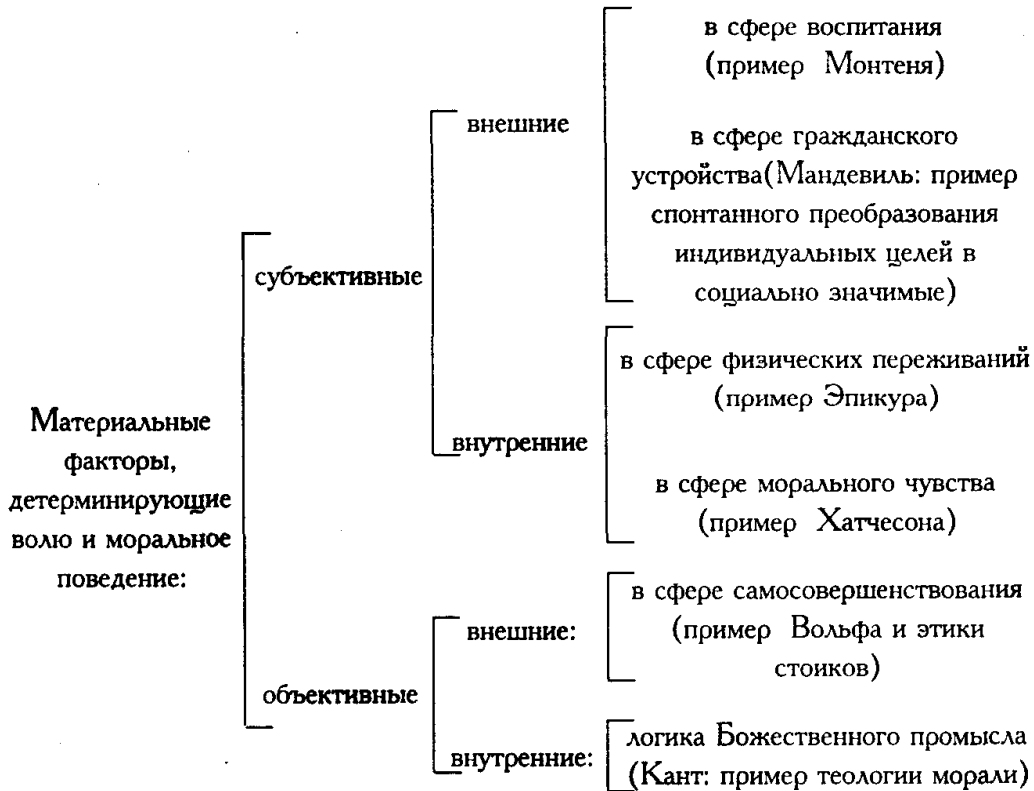
814 Иммануил Кант

ре «научного» предрассудка, согласно которому полноценно знание лишь математико-геометрического типа из ньютоновского обихода. Только в этом случае можно понять, почему он говорит, что свободу мы не *познаем*: чтобы познавать, нужна интеллектуальная интуиция (хотя она ноуменальна, не феноменальна). Впрочем это не мешает Канту дать ей точную формальную дефиницию. Свобода — это независимость воли от природного феноменального закона; то, что вне каузального механизма. *Свобода — качество воли самоопределяться посредством только чистой формой закона, не спрашивая о его содержании*. Свобода ничего не объясняет в мире феноменов, зато объясняет все в сфере морали, открывая путь автономии. Было бы безрассудством, говорит Кант, вводить в науку свободу, если бы практический разум и моральный закон не обладали автономией. Предположим, некий самодур угрозами принудил тебя донести на невиновного. Вполне может случиться, что испугавшись, ты оболгал его, но ведь укусы совести не дадут покоя, знал о своем долге не лжесвидетельствовать, но сподличал. Если должен, то и мог бы избежать вранья, но правды не сказал, — оттого и угрызения. Неверна формула: «если смогу, сделаю», — «должен, следовательно, можешь» — в этом суть кантианства.

Принцип автономии морали и его смысл

Если определять свободу как независимость воли от природных законов и от содержания морального закона, то мы получим ее негативный смысл. Если к этому добавим свойство воли самоопределяться, то получим специфически позитивный ее смысл. Автономия в том и состоит, что воля сама предписывает себе закон. Гетерономной будет та воля, которая позволяет по слабости делать иначе. *Автономия воли*, подчеркивает Кант, есть единственный *принцип любого морального закона* и обязанностей, с ним связанных: всякая гетерономия воли, напротив, не только не обосновывает обязательности, но и противоположна началу и моральности желания. Поэтому моральный закон не выражает ничего другого, кроме *автономии и чистоты практического разума*. Как видим, свобода, автономия и «формализм» неразрывно связаны в том смысле, что материя никогда не может быть мотивом или определяющим условием волевого действия. В противном случае из максимы нельзя сконструировать закон по причине ее ненадежности. Простая форма закона, заключает Кант, лимитируя материю, должна быть в то же **«Критико практического разума» и кантианская этика 815**

время основанием допущения действия, чистой воли, но не в качестве предпосылки. Все, что базируется на содержании, компрометирует автономию воли, завлекая ее в тенета гетерономии. Моральные концепции своих предшественников Кант группирует в виде расположенной ниже схемы со скидкой на погрешности.



В частности, поясняет Кант, любая этика, занятая поисками счастья, всегда гетерономна, ибо вводит нечто материальное со всеми негативными последствиями. Заявка на счастье «загрязняет» волю, чистоту ее намерений, ибо фиксирует ее на определенных целях (на том, *что*, а не *как* следует делать). Отсюда *гипотетические императивы*, характерные для эвдемонистической этики древних греков (*eudaimonia* — счастье), которую Кант с легкостью переворачивает. Евангельская мораль не гедонистична, ибо акцентирует *чистоту помыслов*, а значит, воли. Кант усиливает ее: мы должны действовать не в видах возможного счастья, а единственно из чистого *долга*. Ведомый долгом, человек становится достоин счастья. Посмотрим, какие следствия из этого можно получить.

816 Иммануил Кант

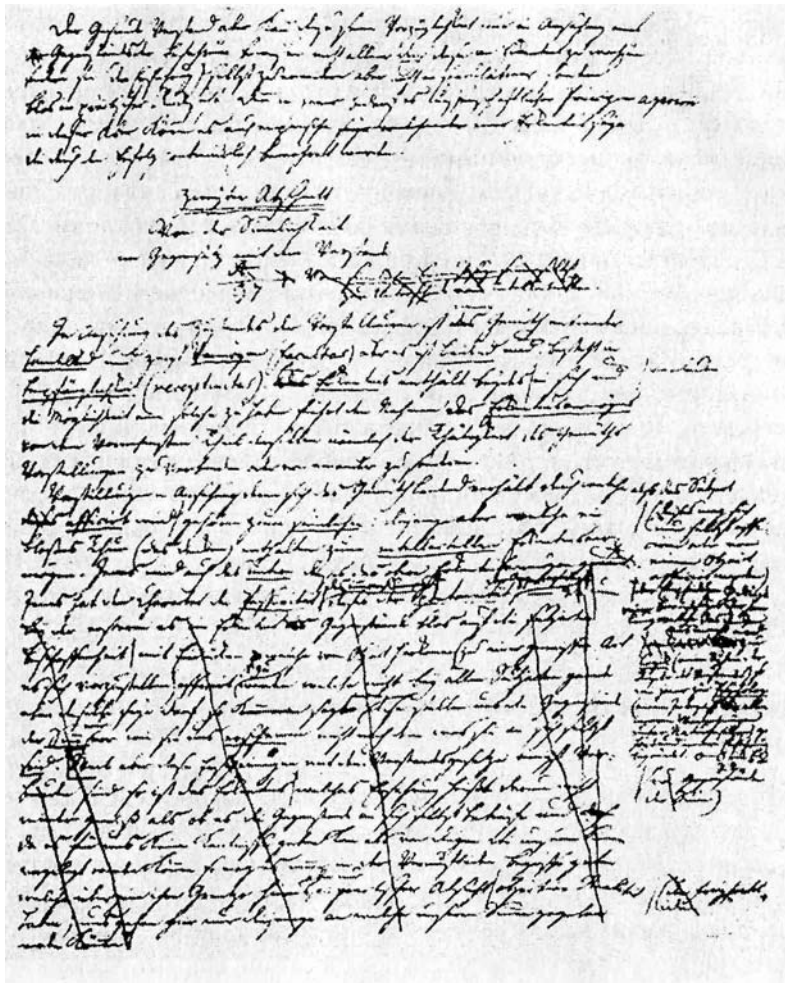
Моральное благо и типология суждения

До Канта в этике привычным был ход мысли от определения *морального блага* и *морального зла* к моральному закону с его рекомендациями держаться блага и избегать зла. Кант все перевернул: понятие благого и порочного нельзя определить раньше морального закона, а только после него. Значит, моральный закон дает бытие моральному благу, но не наоборот. Теперь мы столкнулись с парадоксом: чистая воля делает благим то, к чему мы стремимся (нельзя оттолкнуться от содержания и материи желаний без того, чтобы не возмутить чистый источник воли). Так как же, спрашивается, можно перейти от строгого формализма к конкретному действию, от императива к событию, частностям? Как согласуются чистота закона с нестерильностью поступка, неизбежной при контакте с «материей»?

Заметим, что возникшее здесь осложнение аналогично проблеме «Критики чистого разума», когда речь шла о необходимости найти мост между чистыми понятиями и чувственными данными. Напомним также, что Кант вышел из переплета по жердочке «трансцендентального схематизма». Здесь ситуация сложнее: нужно опосредовать сверхчувственное (каковы закон и моральное благо) и чувственно воспринимаемое действие. Используя как «схему» понятие природы, Кант предлагает принять его как «тип» морального закона. Теперь возьмем конкретное действие в максимальном градусе, как если бы оно могло стать необходимым законом (без исключений) некой «природы», в рамках которой мы были бы вынуждены жить. Такая схема мигом обнаружит меру объективности (моральности) поступка. Если мы сочтем себя удовлетворенными жизнью в таком воображаемом мире, где наша максима станет всеобщим законом, то он соответствует долженствованию.

Поясним на примере. Разумное существо лжет, допустим, чтобы уйти от беды. Выяснить смысл его поведения проще простого, приведя поступок к максиме — «Законна ложь с благой целью». Теперь спросим: кто захотел бы жить в мире, где все должны врать по необходимости? Или в «природе», где убивают друг друга по неизбежности; в обществе, где все воруют, чтобы не пропасть, по «естественной необходимости», — возможна ли жизнь? Возьми свои поступки в оптике универсума, и мера их моральности станет очевидна. Так комплекс рафинированных кантовских идей приводит нас к евангельской заповеди: «не сотвори другому того, чего себе не желаешь».

Страница рукописи Канта



«Ригоризм» и кантианский гимн долгу

Разобравшись со всем этим, мы теперь понимаем, почему для Канта недостаточно, чтобы поступок был законосообразным. Надо еще, чтобы он был моральным, то есть чтобы *воля не через чувство, а напрямую детерминирована формой закона*. Вмешательство любых посторонних факторов ведет к фальши. Если я помогаю бедным из чистого долга, то это поступок моральный, если из сострадания или показывая свою щедрость, то это уже фальшь. Кант

818 Иммануил Кант

признает гражданское право в этике на основе одного лишь чувства уважения. Моральный закон, контрастируя со склонностями и страстями, будучи выше надменности и кротости, находит в *уважении* чувство *sui generis* (своего рода) рационального, априорного плана, дающее понятие необходимости. Человека, с точки зрения вещи, можно любить, ненавидеть, восхищаться, но *уважение* рождается только по отношению к *человеку, воплощающему моральный закон*. Фонтенель говорил: «Пред сильным мира сего склоняюсь я, но не склоняется мой дух». Моральный закон, исключая влияние любого отклонения воли, выражает *практическое принуждение* и подчинение закону в обязательном порядке. Другими словами, это закон святости, который для конечного существа — *долг и уважение*. Нет ничего, что поднимало бы человека над ним самим, кроме долга. Долг характеризует личность в ее свободе и независимости от природного механизма, способность подчиняться практическим законам, давая им обоснование. Неудивительно, что человек, принадлежа двум мирам сразу, видит свое предназначение жить в мире интеллигибельном, законы которого он принимает как свои, относясь к ним с максимальным уважением.

Постулаты практического разума и примат его над чистым разумом

Интеллигибельный и ноуменальный мир, которого избегал чистый разум (в коем он присутствовал лишь в качестве идей разума), оказывается, достижим практическим путем. *Свобода* (предмет третьей антиномии космологической идеи), *бессмертие души и Бога в «Критике практического разума»* становятся уже постулатами. Постулаты не теоретические догмы, а предпосылки, с практической точки зрения. Они не обогащают спекулятивное познание, но сообщают ему объективную реальность, без чего нельзя было бы говорить даже о возможности идей. Если нет постулатов, то нет и основания морального

закона. А коли и то и другое неопровержимо, то Кант и говорит об объективной реальности трех постулатов.

1. *Свобода*, как мы видели, есть условие *императива*. Кант даже называет категорический императив синтетической априорной пропозицией, структурно включающей свободу. Но он идет дальше: категория причины, чистое понятие, само по себе применимо как к миру феноменов, так и миру ноуменов, понятая как механическая и как свободная. Если каузальность не приложима к ноумену теоретичес-

«Критика практического разума» и кантианская этика 819

ки, то в сфере морали вполне приложима. Воля будет свободной причиной. Человек как феномен признает свою подчиненность механической каузальности, как существо мыслящее он свободен, благодаря моральному закону. И ничто не мешает одному и тому же действию исходить из свободной причины, а значит, ноуменальной сферы, и из закона необходимости феноменального свойства.

2. Существование Бога возведено в постулат следующим образом. Добродетель (реализованное долженствование) — конечно, благо, но еще не благо во всей его полноте. Ни поиски счастья не приведут к добродетели, ни поиски добродетели не приведут к счастью просто потому, что миром правят законы не моральные, а механические. Но как бы то ни было, поиски добродетельной жизни облагораживают того, кто ищет, а быть достойным счастья и вместо этого быть несчастным абсурдно. Из абсурда и рождается постулат интеллигибельного мира и всеильного Бога, воздающего всем по заслугам. Иначе, моральный закон повелевает быть виртуозным, чистым и честным, что делает человека достойным счастья, и отсюда законный постулат о Боге и ином мире, где реализуется все разумное, невозможное в этом мире.

3. Бессмертие души становится постулатом. Идея блага требует подчинить волю моральному закону, но это уже идеал святости. А поскольку это категорическое требование, которого никто из нас, грешных, не может выполнить, то мы относим его к бесконечному. Однако бесконечный прогресс, по Канту, возможен, если допустить существование некой разумной личности, бесконечно расширяющейся и бессмертной по имени душа. Непривычное, заметим, толкование: не статическое положение, а бесконечный рост. Другая жизнь, по Канту, есть все большее приближение к святости. Так, практический разум, исполнив требования чистого разума, придав им моральную и реальную ценность, поднялся выше. Иначе и не может быть: любой интерес *чисто спекулятивного разума*, в последнем счете, *практичен*.

820 Иммануил Кант

«Критика способности суждения»

Положение третьей «Критики» по отношению к двум предыдущим

«Критика чистого разума» занималась теоретической способностью, ее познавательным аспектом, ограничив себя сферой опыта (реального или возможного), то есть сферой феноменов. Человеческий интеллект устанавливает закон феноменам, образующим природу. Для природы характерна механическая каузальность и необходимость, сообщенная ей интеллектом. «Критика практического разума», как мы видели, занималась упорядочением внетеоретической сферы под знаком свободы. Объекты чистого разума — феномены, все сверхчувственное (вещи в себе) составляет владения практического разума: по поводу ноуменов нельзя теоретизировать, они воплощены действием, либо их нет. Нельзя не предположить, что столь резкий разрыв между ноуменом и феноменом не мог не беспокоить Канта. Уже в первой «Критике» он допустил, что вещь в себе — ноуменальный субстрат феномена (мыслимый, но не познаваемый), а во второй «Критике» заговорил о доступности ноуменального мира при условии, если избран путь подлинной морали. В «Критике способности суждения» философ поставил задачу опосредовать эти два мира, как-то уловив их единство, даже если оно не может быть теоретическим. Понятие свободы, размышляет Кант, должно реализовать в чувственном мире цель, явленную в его законах, а природа с обилием ее форм должна соответствовать целям свободы. Такое основание Кант находит в третьей способности, средней между рассудком (*познавательной способностью*) и разумом (*практической способностью*). Названная *способностью суждения*, она тесно связана с чистым чувством. Чтобы понять его,

необходимо сперва выявить новый смысл термина *суждение*.

Способность суждения определяющая и способность суждения рефлектирующая

Суждение, по Канту, это способность видеть особенное во всеобщем. В этом смысле есть две возможности. В первом случае могут быть даны как особенное, так и всеобщее. Способность обнаруживать частное в общем, когда оба проявлены, он называет определя-

«Критика способности суждения» 821

ющей способностью суждения. *Все суждения чистого разума — определяющие*, ибо даны как в частном (в чувственном множестве), так и в общем (категории и априорные принципы), они теоретически определяют объект. Во втором случае дано только частное, всеобщее же следует найти. *Суждение, занятое поиском общего*, называется *рефлектирующим*.

Закон не дан априори интеллекту, поэтому вступает в силу рефлексивное начало по поводу объектов, которым не достает закона. Кант использует термин *рефлексия* не в исходном, а в техническом смысле: сравнивать представления, ставя их в связь с известным. Такая рефлексия аналогична, как увидим, идеям разума, точнее, — целеполагающей идее. Для определяющей способности суждения частные данные поставляются чувственностью, значит, они *бесформенны* и *упорядочиваются категориями*. Для рефлектирующей способности суждения данные уже теоретически оформлены. Остается лишь найти согласие меж ними и субъектом (с его свободой). Рефлектируя, мы ищем гармонию в предметах и в отношениях вещного и личностного. В поисках единства мы нуждаемся в ведущем априорном начале, и это есть гипотеза целесообразности природы во множестве ее проявлений, включая то, что еще не определено. Ясно, что это единство мыслимо лишь как реализация Божественного проекта.

Понятие цели, исключенное из сферы чистого разума, в рефлектирующей способности суждения подчеркнуто *нетеоретично*. Оно структурно укоренено в субъекте и его потребностях, служит мостом от *понятия природы к понятию свободы*. Природа согласуется с моральной целесообразностью, поскольку именно цель и цельность снимают с нее механистические цепи, делая *природу открытой свободе*. Природный финализм, целесообразность, доступны нам двумя различными способами: путем рефлексии по поводу красоты либо в отношении порядка. Отсюда два типа *рефлектирующей способности суждения*: *эстетическая* и *телеологическая*.

Эстетическая способность суждения

Что представляют собой *эстетические суждения* — не понимает этого разве что недоразвитый человек. Очевидное их существование озадачивает нас двумя проблемами: что же такое *прекрасное* в собственном смысле слова, и как найти *основание*, делающее возможным суждение о нем? Вот Кантово решение этих проблем.

822 Иммануил Кант

I. *Прекрасное* не может быть объективным свойством вещей (ибо оно не онтологично), скорее, оно рождается из *отношения субъекта* к объектам, точнее, из отношения объектов к нашему чувству наслаждения, приписываемому самим предметам. Образ *объекта, соотношенного с чувством*, дает *суждение вкуса*, не теоретического по этиологии. Прекрасное это то, что нравится по вкусовому суждению, и можно говорить о следующих четырех его характеристиках.

1. Предмет *бескорыстного наслаждения*, прекрасное не имеет ни малейшего отношения к грубым чувствам животного удовлетворения. Экономическая выгода и моральные доводы равно чужды ему.

2. Прекрасное есть то, что непонятным образом представляется как *предмет всеобщего вкуса*, независимо от индивидуального вкуса. Однако эта всеобщность не объективного, а *субъективного плана* и означает соразмерность чувству всякого субъекта.

3. Красота дана в форме *целесообразности без цели*, она несет впечатление *порядка, гармонии*, но при анализе этого впечатления мы не находим *никакой определенной цели*. Нет ни эгоистической цели удовлетворения нужды, ни утилитарной выгоды, ибо ясно и очевидно, что прекрасное таково *само по себе, а не как средство* для чего-то иного. Оно не цель имманентного совершенства, этического или логического, где всегда есть момент рефлексии: *красота непосредственна*. Остается сама идея целесообразности в ее *формальном и субъективном аспекте*, — идея почти *разумной гармонии частей*. Это становится понятнее, если взять отношение между прекрасным в природе и в искусстве. В красоте *природы* мы склонны видеть *разумный проект*, подобно тому, что есть в произведении *искусства*. Наоборот, восхищаясь художественным образом, мы забываем о его рукотворности, как если бы он был рожден *спонтанно самой природой*. Объединяя эти два контрастных качества, мы можем сказать, что цель существует и не существует одновременно, интенциональность и спонтанность органично связаны, что *природа кажется искусством, а искусство — природой*.

4. Прекрасно то, что познается *без посредства понятия* как предмет необходимого удовольствия, говорит Кант. Речь идет не о логической необходимости, а о *субъективной*, в буквальном смысле слова, данной всем субъектам.

II. Разрешив первую проблему, перейдем ко второй: каково же *основание* эстетической способности суждения? — *Свободная игра и гармония наших духовных способностей, фантазии и интел-*
«Критика способности суждения» 823

лекта. Суждение вкуса, таким образом, возникает в результате игры познавательных способностей. На *универсальности субъективных условий суждения об объекте и основана универсальная ценность наслаждения*, отсылаемого к предмету, прекрасному, по нашему заключению.

Понятие возвышенного

Возвышенное приближается к *прекрасному*, ибо оно нравится само по себе, предполагая все же и *рефлексию*. Разница в том, что прекрасное отсылает к *форме предмета*, а для формы характерно *ограничение (determinatio)*, напротив, *возвышенным* может быть и бесформенное, и *безграничное*. Более того, прекрасное рождает положительное наслаждение; возвышенное, скорее, *негативно* (порой Кант говорит даже о чувстве неудовольствия). Возвышенное нельзя спутать с привлекательным, пишет он, поскольку предмет не просто притягивает к себе дух, но периодами, *притягивая, отталкивает* его, поэтому наслаждение от возвышенного часто не столько чувство радости, сколько непрерывное

изумление и осмысление, что и заставляет нас определить его как *негативное наслаждение*. Представляя возвышенное, дух, сопереживает, испытывает волнение. Напротив, наслаждаясь прекрасным, спокойно созерцает. Возвышенное не в вещах, а — *в сути человеческой*. Оно бытует в двух видах — математическом и динамическом: первый дан в бесконечно большом, второй — в бесконечно мощном.

Перед лицом *бесконечно большого* (океан, небо и т. п.) или *бесконечно сильного* (землетрясение, вулкан) человек чувствует себя мизерным и брошенным. С другой стороны, он может быть и выше того, что лишь физически бесконечно по мощи и размерам: ведь он — носитель Идей Разума, идей абсолютной тотальности, что *явно мощнее* землетрясений и вулканических извержений. *Возвышенное*, заключает Кант, не следует искать в чувственных формах, а только в идеях разума; будучи несоразмерно выше всего чувственного, оно *взывает к нашему духу*. Как ни ужасен в момент шторма безбрежный океан, вздымаемый бурей, все же не будем говорить о чем-то возвышенном. Но если дух, оттолкнувшись от образа бури, исполнится ассоциациями и идеями безмерности, то он возвысится. Возвышенным надо называть не объект, а *расположение духа* под влиянием некоторого представления, занимающего рефлектирующую способность суждения. «...Возвышенно то, одна возможность мыс-

824 Иммануил Кант

ли о чем уже доказывает способность души, превышающую масштаб любых внешних чувств».

Телеологическая способность суждения и выводы из «Критики способности суждения»

Мы говорили, что целесообразность в эстетическом суждении — это *целесообразность без цели*. Объект словно ненароком сделан для субъекта, чтобы гармонизировать его способности. В телеологическом суждении может быть выражена, по мнению Канта, природная целесообразность. Об этом речь идет в третьей «Критике», самой уязвимой, ибо логика размышлений вела Канта к метафизическим выводам. Однако послышки первой «Критики» стали неодолимым препятствием и сыграли роль предрассудков. Природа, ноуменально понята как вещь в себе закрыта для научного знания. Но это не воспрещает нам трактовать ее как целесообразно организованную, благодаря неостановимой тенденции духа так мыслить природу. Более того, Кант допускает, что некоторые продукты физической природы не объяснимы как чисто механические; объективная целесообразность здесь просто необходима. Но и всю природу в модуль цели не возьмешь. Решение Кант нашел не без усилий с помощью *телеологической способности суждения*, понятой как *рефлектирующая способность суждения*. Нельзя судить о возможности продуцирования природного мира и вещей, не допуская при этом некую причину, сознательно действующую, а также некоего существа, создающего и разумную причинность аналогичным образом. Здесь Кант подчеркивает регулятивную и даже эвристическую роль телеологической послышки, заставляющую искать особые природные законы. Реализация моральной человеческой цели входит в структуру *целесолагания природы*. *Человек* не только цель природы, как и другие организованные существа, но и ее самая *последняя цель*, без него мать-земля стала бы бесплодной пустыней.

Звездное небо надо мной и моральный закон во мне

Человек как феноменальное существо, конечное, но наделенное разумом, структурно открыт бесконечному (Идеям), оказывается посвящен в тайны этого бесконечного. Такова дополнительность двух

Звездное небо надо мной и моральный закон во мне 825

критик — чистого разума и практического разума. Стало быть, судьба человека — бесконечность. Выход за горизонт конечного — это завещание Канта стало исходной позицией романтизма, о чем речь впереди.

«Две вещи 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. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их пред собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое понимание начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности.

Второе понимание начинается с моего невидимого «Я», с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только рассудком и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной, а во всеобщей и необходимой связи. Первый взгляд на бесчисленное множество миров уничтожает мое значение как животной твари, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второе понимание, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира. По крайней мере это яснее можно видеть, чем закон, из целесообразного назначения моего существования, которое не ограничено условиями и границами этой

жизни...

Этим можно, с одной стороны, предотвратить заблуждения грубого неискушенного суждения, с другой стороны, предотвратить взлеты гения, которые... без всякого методического исследования и знания природы обещают мнимые сокровища и растрачивают сокровища настоящие. Одним словом, наука (критически исследуемая и методически поставленная) — это узкие ворота, которые ведут к мудрости, если под наукой понимают не только то, что делают но и то, что должно служить путеводной нитью для учителей, чтобы верно

826 Иммануил Кант

и четко проложить дорогу к мудрости, по которой каждый должен идти и предохранять других от ложных путей; хранительницей науки всегда должна оставаться философия. В ее утонченных изысканиях публика не принимает никакого участия, но должна проявлять интерес к ее учениям, которые могут стать совершенно понятными только после подобной разработки».

Кант (тексты)

«Критика чистого разума» О различении аналитических и синтетических суждений

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, т.к. вслед за этим применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат В принадлежит субъекту А как нечто содержащееся (в скрытой форме) в этом понятии А, или же В находится полностью вне понятия А, хотя и остается связанным с ним. В первом случае я называю суждение аналитическим, а во втором случае — синтетическим.

Аналитические суждения

Аналитические (утвердительные) суждения суть те, в которых связь предиката с субъектом мыслится как тождество, те же суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно также называть поясняющими, вторые — расширяющими суждениями: первые своим предикатом ничего не присоединяют к понятию субъекта, а только делят его путем анализа на части, уже помысленные в нем (пусть в смутной форме), между тем как последние присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе в нем не находился и не мог быть извлечен из субъекта никаким анализом. Например, я говорю: «все тела протяженны», и это аналитическое суждение. Действительно, мне незачем выходить за пределы понятия, которое я соединяю с телом. Чтобы найти связанное с ним протяжение, мне нужно лишь расчлнить это понятие, осознать множество мыслимых в нем различий, чтобы найти в нем этот предикат; следовательно, речь идет об аналитическом суждении. Если я говорю:

Тексты 827

«все тела тяжелы», то этот предикат есть нечто совершенно иное, чем мыслимое мной в простом понятии тела вообще. Присоединение такого предиката дает синтетическое суждение.

Апостериорные синтетические суждения

Суждения, полученные из опыта, как таковые суть синтетические. Не имеет смысла, в самом деле, основывать аналитическое суждение на опыте, ибо в этих суждениях мне не нужно выходить за пределы моего понятия, в свидетельстве опыта я, следовательно, не нуждаюсь. То, что тела протяженны, устанавливается априорно, а не из суждения опыта. Прежде чем приступить к опыту, у меня есть все условия для суждения в имеющемся уже понятии, из которого я могу извлечь предикат просто на основе закона противоречия, благодаря этому я осознаю необходимость суждения, которую не может дать опыт. Напротив, хотя в понятие тела я не включаю предикат тяжести, все же этим понятием обозначается предмет опыта через некоторую его часть, к которой я могу присоединить другие части того же самого опыта сверх того, что находится в первом понятии. Сначала я постигаю понятие тела аналитически, посредством свойств протяженности, непроницаемости, формы, мыслимых в этом понятии. Затем я расширяю свое познание, и, снова обращаясь к опыту, из которого извлечено понятие тела, я нахожу, что с названными свойствами связано и свойство тяжести, таким образом, синтетически я присоединяю этот признак к понятию тела как его предикат. Именно опыт, таким образом, делает возможным синтез предиката тяжести с понятием тела, т.к. оба эти понятия, хотя одно и не содержится в другом, все же принадлежат к одному целому — хотя бы и случайным образом — а именно опыту, который есть некая синтетическая связь интуиций.

Синтетические априорные суждения

Однако синтетические априорные суждения совершенно лишены этой опоры. Если мне нужно выйти за пределы понятия А, чтобы вскрыть его связь с понятием В, то на что я могу опереться, чтобы получить синтез, если в этом случае у меня нет преимуществ найти его в сфере опыта? Возьмем суждение: «все, что происходит, имеет свою причину». В понятии происходящего я мыслю определенно существование, которому предшествует-

828 Иммануил Кант

ет время, и отсюда можно получить аналитические суждения. Однако понятие причины находится целиком вне этого понятия и имеет в виду нечто иное, чем понятие происходящего, и вовсе не содержится в этом понятии. Как же я начинаю говорить о происходящем и приписывать ему нечто, отличное от него, что понятие причины, не содержащееся в первом понятии, тем не менее, ему принадлежит, да к тому же необходимым образом? Что это за неизвестное X, на которое опирается интеллект, когда он уверен в том, что нашел вне понятия A отличающийся от него, но тем не менее связанный с ним предикат? Эту роль не может играть опыт, поскольку в принципе второе понятие присоединяется к первому не только с большей универсальностью, но и с необходимостью, следовательно, априорно и на основе совершенно чистых понятий. Именно на базе таких синтетических, т.е. экстенсивных принципах основывается конечная цель нашего умозрительного априорного знания. В то время как аналитические суждения чрезвычайно важны и необходимы только для того, чтобы достичь точности понятий, требующуюся для широкого и уверенного синтеза, который становится действительно новым обретением.

Математика основана на синтетических априорных суждениях

Математические суждения все синтетичны. Похоже, это положение до сих пор ускользало от внимания тех, кто анализировал человеческий разум, мало того, даже противореча всем их гипотезам, положение о синтетичности бесспорно достоверно и имеет важные следствия. Когда было замечено, что умозаключения математиков дедуцируются согласно закона противоречия (как требует природа всякой аподиктической достоверности), то философы убедили себя, что исходные принципы также познаваемы на основе принципа противоречия. Однако они ошибаются, ибо синтетическое суждение можно постичь на основе принципа противоречия, но лишь в случае, если предполагается другое синтетическое суждение, из которого вытекает это, но никогда не понять из самого себя.

Сначала следует заметить, что настоящие математические суждения суть всегда априорные, а не эмпирические суждения, именно поэтому предполагают необходимость, которую нельзя получить из опыта. И если со мной не согласятся, я готов ог-

Тексты 829

раничиться областью чистой математики, само понятие которой предполагает, что она содержит знание не эмпирическое, а только чистое априорное знание.

Кажется, на первый взгляд, что положение $7+5 = 12$ есть чисто аналитическое суждение, вытекающее из суммы 7 и 5 согласно принципу противоречия. Поразмыслив лучше, мы находим, что понятие суммы 7 и 5 не содержит ничего, кроме соединения двух чисел в одном, причем нигде не указывается, каково число, включающее слагаемые. Понятие 12 не вытекает из мысли о соединении 5 и 7. Для получения понятия 12 следует выйти за пределы исходных понятий, воспользоваться помощью интуиции, например, представить свои пять пальцев или (как это делает Зегнер в своей арифметике) пять точек, присоединить к понятию 7, беру число 7 и с помощью пальцев руки отсчитываю 5, прибавляю к этому образцу число 5. Таким образом, интуитивно вижу, как возникает двенадцать. Что 5 должна быть присоединено к 7, я мыслил в понятии суммы $7+5$, но тогда я не знал, что сумма равна двенадцати. Арифметическое суждение, как следует, всегда синтетично. Это становится еще очевиднее, если взять большие числа, тогда как ясно, что сколько бы мы ни крутили свои понятия, без помощи интуиции мы никогда не найдем суммы путем простой компоновки.

Таким же образом, ни одно основоположение геометрии не является аналитическим. То, что «прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками», есть синтетическое положение. Мое понятие прямой содержит в себе только признак качества и ничего о длине. Следовательно, понятие кратчайшего расстояния целиком присоединяется извне к понятию прямой линии и никаким анализом не может быть извлечено из него. Только при помощи интуиции возможен синтез. Лишь немногие геометрические положения реально аналитичны и основаны на принципе противоречия, но в качестве суждений тождества они служат только в цепочке метода, а не в основании. Например, суждения $a = a$ (все равно себе), $a + b > a$ (целое больше части) хотя и основаны на простых понятиях, приняты в математике только как представленные в интуиции. Двусмысленности выражений мы обязаны именованию таких суждений аналитическими. Мы должны присоединить к понятию предикат, и эта необходимость уже включена в понятия. Вопрос не в том, что именно мы должны присоединить к данному понятию, а в том,

830 Иммануил Кант

что мы думаем в реальности, путь даже неотчетливым образом. Получается, что предикат внедрен необходимым образом в понятия, однако, не в качестве чего-то концептуально мыслимого, а, скорее, как нечто интуитивное, что затем присоединится к понятию.

Физика основана на априорных синтетических суждениях

Наука о природе скрывает в себе изначальноным образом априорные синтетические суждения. Для примера приведу несколько примеров. При любых изменениях телесного мира количество материи остается неизменным. Или: при передаче движения действие и противодействие остаются равными друг другу. В этих суждениях очевидны не только момент необходимости, следовательно, их априорная

природа, но ясно и то, что это синтетические суждения. Под понятием материи я подразумеваю не пребывание, а только ее присутствие в пространстве путем наполнения. Следовательно, я выхожу за пределы понятия материи, чтобы добавить к нему нечто такое, чего в нем не мыслилось. И это суждение не аналитично, а синтетично, ибо мыслится априорно, что происходит и в других положениях чистой сферы естествознания.

И метафизика должна основываться на синтетических априорных суждениях

В метафизике, даже если ее рассматривать как науку, которую только пытаются создать, хотя без нее по природе человеческого разума нельзя обойтись, должны содержаться априорные синтетические познания: в ней речь идет не столько о том, чтобы расчленять и аналитически разъяснять понятия, априорно полученные. Скорее, мы стремимся априорно расширить наши знания, для этого мы используем фундаментальные принципы, которые добавляют к уже известному еще нечто, не содержащееся в данном понятии. При этом с помощью априорных синтетических суждений мы заходим так далеко, что и сам опыт не может поспеть за нами, например, в положении, согласно которому мир имеет начало и т.п. Следовательно, метафизика согласно своей цели состоит исключительно из априорных синтетических суждений.

Тексты 831

Главная проблема чистого разума

Уже большое достижение, если нам удастся объединить блок разных исследований в одну единственную проблему. Действуя таким образом, мы облегчаем не только свой труд, но и своим критикам, устанавливающим, достигли мы своей цели или нет. Истинная проблема чистого разума содержится в вопросе: как возможны априорные синтетические суждения?

До сих пор метафизика колебалась между недостоверностью и противоречивостью, возможно, потому, что эта проблема различия между аналитическими и синтетическими никому не приходила в голову. Решение этой проблемы, доказательство того, что сама ее возможность требует объяснения — это вопрос жизни и смерти метафизики. Среди всех философов только Давид Юм близко подошел к сути этой проблемы, но и он был далек от полной определенности и всеобщности. Все же именно он обратил внимание на синтетичность суждения, устанавливающего связь между действием и причиной (principium causalitatis). Он верил, что пришел к выводу, что такое априорное суждение вообще невозможно. На основе такого вывода все, что мы называем метафизикой, обратилось бы в иллюзию, т.е. вместо рационального познания мы получаем нечто заимствованное из опыта, но по привычке и видимости называемого необходимым. Этого суждения, разрушающего чистую философию, он избежал бы, если б имел перед глазами нашу проблему во всей ее универсальности, так он заметил бы, что и чистая математика, содержащая в себе априорные синтетические положения, так же была бы невозможна, от чего, конечно, его удержал здравый рассудок.

Разрешение поставленной проблемы включает в себя и возможность чистого использования разума при обосновании и продвижении всех наук, содержащих в себе априорное теоретическое знание о предметах. Итак, мы должны получить ответы на вопросы:

Как возможна чистая математика?

Как возможно чистое естествознание?

Поскольку эти науки действительно существуют, было бы уместно спросить, как они стали возможны, тем более, что сама их эффективная реальность уже доказана. Что касается метафизики, то, поскольку ни одна из ее форм не заслужила, чтобы

832 Иммануил Кант

ее признали в главной цели, то у каждого есть право усомниться в ее возможности.

Однако и этот вид знания следует рассматривать в известном смысле слова как данный, и метафизика, пусть не как настолько реальная, как наука, все же существует как естественная склонность (metaphysica naturalis). Человеческий разум, в действительности движимый собственной потребностью, не под влиянием только суетности неизбежно приходит к вопросам, которые не могут быть решены только эмпирическим использованием разума и принципами, заимствованными из него. Поэтому у людей, когда разум расширяется до спекулятивного созерцания, всегда была и будет некая особая метафизика. Следовательно, для нее уместен вопрос: как возможна метафизика в качестве естественной склонности?

Каким образом вопросы, возникающие из чистого разума — вопросы, которые он под влиянием собственной потребности решает, как умеет — связаны также и с природой универсального человеческого разума?

Поскольку прежние попытки ответить на эти естественные вопросы — например, имел ли мир начало или существовал вечно — наталкивались на неизбежные противоречия, то ссылки на природную склонность к метафизике не спасают, как и чистая способность разума как таковая, из которой возникает та или иная метафизика. Необходимо достигнуть достоверности относительно знания или незнания ее предметов, т.е. решить, насколько разум способен или не способен судить об этих предметах. Другими словами, должна быть возможность расширить наш чистый разум либо поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос, вытекающий из общей

проблемы, можно выразить так: как возможна метафизика как наука?

Коперниканская революция Канта

Полагаю, что пример математики и естествознания — благодаря революции они резко выдвинулись и стали тем, что есть сегодня — сам по себе замечателен и побуждает к исследованию сути перемен в образе мышления, настолько для них выгодной, что можно даже пытаться подражать им, насколько позволяет аналогия между ими и метафизикой, взятых как виды рационального знания. До сих пор думали, что наше познание должно

Тексты 833

сообразовываться с предметами. Однако все попытки посредством понятий априорно расширить наши знания о них не удалась. На этот раз можно испытать, нельзя ли удачнее решить задачи метафизики, предположив, что сами предметы должны сообразовываться с нашими познаниями, ведь такое предположение лучше согласуется с возможностью априорного знания, устанавливающего что-то о предметах прежде, чем они даны нам. Здесь происходит нечто, о чем впервые задумался Коперник: он открыл, что гипотеза вращения всех небесных светил вокруг наблюдателя заводит движение в тупик, тогда он попробовал, не лучше ли будет, если предположить, что наблюдатель движется, а звезды остаются в покое. Так и в метафизике можно попытаться предположить нечто похожее относительно интуитивного постижения предметов. Если интуиция должна сообразовываться с природой объектов, то я не вижу, каким способом можно что-то знать априори. Напротив, если все же предмет (взятый как объект чувств) согласуется с природой нашей интуитивной способности, я прекрасно представляю себе эту возможность. Но, поскольку я не могу остановиться на этих интуициях, которые должны стать знаниями, то я, чтобы сослаться на них как на представления о предметах, обязан отнести их к чему-то предметному. Таких вариантов может быть два: либо я допускаю, что понятия, посредством которых я определяю предметы, сообразуются с ними же, тогда я снова в затруднении, как можно априори знать что-нибудь; либо наоборот, допускаю, что предметы суть то же самое, что и опыт, внутри которого они становятся постижимыми, и они таким образом согласуются с нашими понятиями. Во втором случае решение видится мне более простым, ведь сам опыт есть вид познания, он требует разумения, а у последнего есть правило, которое должно быть во мне еще до того, как предметы будут мне даны, следовательно до всякого опыта оно должно быть выражено в априорных понятиях, с которыми предметы опыта должны быть согласованы. Что же касается объектов, которые постижимы только разумом — простым, но необходимым образом — и которые не могут быть даны в опыте, то попытки осмысливать их вооружают нас отличным доказательством того, что мы считаем методом измененного мышления. С его помощью мы априорно постигаем в вещах лишь то, что сами в них вкладываем. Примечание. Этот метод, подражая

834 Иммануил Кант

естествознанию, позволяет выделить элементы чистого разума в том, что находит подтверждение или опровержение экспериментальным путем. Но, когда разум выходит за пределы возможного опыта, нельзя поставить эксперимент с его предметами. Значит, мы можем испытывать только априорно принятые понятия, рассмотрев их с двух сторон: с одной, как предметы чувств и рассудка внутри опыта, с другой, как только мысленно постижимые изолированным разумом в его попытке выйти за пределы всякого опыта. Если в результате окажется, что при рассмотрении с обеих точек зрения мы найдем согласие с основоположением чистого разума, а при одностороннем взгляде впадем в противоречие, то именно эксперимент подтвердит справедливость обнаруженного различия.

Человеческая способность познавать не может выйти за пределы возможного опыта

Такая попытка отвечает нашему желанию и открывает надежный путь метафизике в той ее части, которая занята априорными понятиями, в согласии с которыми предметы адекватно вписываются в опыт. Следуя этой трансформации мышления, можно прекрасно объяснить возможность априорного знания и, что важнее, удовлетворительные доводы в пользу законов, априори лежащих в основе природы, понятой как совокупность предметов опыта. Все это было невозможно при прежнем образе мышления. Но из дедукции способности к априорному знанию в первой части метафизики следует и весьма неприятный вывод для второй части метафизики. Он обязывает признать, что с этой способностью нам не дано выйти за пределы возможного опыта, но ведь именно такова существенная цель метафизики. Именно здесь можно поставить эксперимент и проверить контрдовод относительно истинности первой оценки априорного знания о явлениях, а вещи в себе остаются неведомыми нам. То, что толкает нас к выходу за пределы необходимости, есть, в самом деле, безусловное, то, что по праву ищет разум в вещах в себе, что всему обусловленному и серии условий дает завершение.

Безусловное как предмет метафизики

Если допустить, что наше понимание опыта регулируется предметами, взятыми как вещи в себе, то неизбежно окажется, что

Тексты 835

безусловное нельзя мыслить без противоречия. Напротив, если допустим, что не наши представления о вещах соотносятся с предметами в качестве вещей в себе, а скорее предметы в качестве явлений соотносятся с нашим способом представлять их, то мы увидим, что противоречие исчезает. Из этого следует, что безусловное находится не в вещах, явленных нам, а в том, о чем мы не знаем, в вещах в себе. Таким образом, наше допущение оказалось вполне обоснованным.

Безусловное доступно человеку только в сфере чистого разума

После того, как теоретическому разуму оказался закрытым путь в область сверхчувственного, остается выяснить, нет ли данных для определения трансцендентного и безусловного в сфере практического разума и таким образом выйти, согласно устремлению метафизики, за пределы возможного опыта посредством априорного знания. В таком продвижении теоретический разум сохранил пространство для расширения подобного рода хотя бы тем, что оставил его свободным. И нам, стало быть, предоставлена свобода и даже дано разумное требование заполнить это пространство, насколько возможно, практическими действиями.

Примечание. Таким же образом, законы движения небесных тел сделали достоверной истиной то, что Коперник выдвинул в качестве гипотезы, что затем получило название невидимой силы (ньютоновское притяжение), связующей всю мировую систему. Открытия не было бы, если б Коперник не проследовал, вопреки показаниям чувств, по пути истины и не отнес бы наблюдаемые эффекты к наблюдателю, а не небесным телам. Аналогичным образом, в моем Предисловии к Критике мысль об изменении в стиле мышления представлена сначала в виде гипотезы, лишь потом, в ходе обсуждения она доказывается аподиктически, на основе изучения природы наших представлений о пространстве и времени и элементарных понятий интеллекта.

В каком смысле можно правильно осмыслить свободу

Если критика не ошибается, когда учит брать предмет в двойном значении — каким он является и каков в себе, если дедукция рассудочных понятий верна, следовательно, и обоснование причинности имеет смысл только по отношению к вещам в первом

836 Иммануил Кант

смысле слова, т.е. как предметам опыта. Вещи во втором смысле, т.е. вещи в себе уже не подчинены ему, поэтому ту же волю можно мыслить, не впадая в противоречие, то как явление (видимые поступки), соответствующее с законом причинности, в этом смысле несвободную, то как вещь в себе, следовательно, как не подчиненную закону причинности и потому свободную. Свою душу как вещь в себе я, конечно, не могу раскрыть с помощью теоретического разума или эмпирического наблюдения, не могу также познать и свободу как свойство существа, которому принадлежат действия в чувственном мире. Ведь в этом случае его следовало бы рассматривать как определенное в своем существовании, но не во времени (что невозможно представить себе наглядно). Тем не менее, я могу мыслить свободу, представление о ней не таит в себе противоречий, если не терять критического различения чувственного и интеллектуального способов постижения, а также и ограничение выводов из него. Допустим, мораль необходимым образом предполагает свободу (в узком смысле слова) как свойство нашей воли. Она указывает на свои основополагающие условия, данные до всякого опыта, невозможные без допущения свободы. Допустим, свобода не мыслима, как доказал бы теоретический разум. В этом случае и мораль уступила бы место тому, что ей противоположно, т.е. механизму природы, но само предположение уже есть явное противоречие. Напротив, для морали я не требую ничего, кроме того, чтобы свобода не вошла в противоречие с собой, чтобы можно было, по крайней мере, мыслить ее, не углубляясь и не проверяя ее по необходимости, чтобы она не становилась препятствием для естественного механизма того же самого действия (понятого в другом отношении). Это означает, что теория морали, как и теория природы сохраняют свое место, что нельзя было бы проверить, если бы критика сперва не открыла нам нашего незнания вещей в себе и не ограничила бы нас миром явлений, о чем только и возможно теоретическое знание.

Критическое ограничение научного знания дает пространство для веры

Относительно понятия Бога и простой природы нашей души можно применить то же разъяснение полезности критических принципов чистого разума, но ради краткости я пропущу его. Бога, свободу и бессмертие нельзя даже допустить для необхо-

Тексты 837

димого практического использования разума, не отняв у теоретического разума претензии на достижение непомерных высот. Ведь чтобы их достичь, он должен был бы использовать принципы, введенные только для охвата предметов возможного опыта. Всякий раз, когда их применяют к тому, что не может быть предметом опыта, получают нечто являющееся, таким образом, заявляют о невозможности вообще практического расширения чистого разума. Поэтому я вынужден был ограничить разум, чтобы дать место вере: именно в догматизме метафизики и предрассудке, что можно продвигаться вперед без критики чистого разума, состоит источник неверия, противостоящего морали и остающегося догматичным.

Трансцендентальная эстетика

Каким бы способом ни сверялось познание с предметами, ясно, что путь прямого отношения к ним — и к этому стремится любая мысль как к средству — это интуиция. Однако интуиция имеет место только в той мере, в какой есть предмет, а это, в свою очередь, становится возможным — по крайней мере, для нас, людей — благодаря тому, что предмет так или иначе задевает душу. Способность принимать впечатления (восприимчивость) в модальности притяжения объектов называется чувственностью. Следовательно, предметы даны нам посредством чувственности, и только она дает нам интуиции. Мыслим же мы посредством рассудка, из него проистекают понятия. Как бы там ни было, любая мысль прямо или опосредованно должна сверяться с интуициями, следовательно, с нашей чувственностью, ибо иным образом ни один объект не может быть дан.

Действие предмета на способность воображения, по мере воздействия этого предмета на нас, есть ощущение. Интуиция, отсылающая к предмету при помощи чувств, называется эмпирической интуицией. Неопределенный предмет эмпирической интуиции называется явлением. То, что соответствует ощущениям в явлениях, я называю материей, а то, что дает возможность упорядочить непохожее, я называю формой явлений. То, что дает форму и порядок, не может быть в свою очередь ощущением, значит, если материя всего являющегося дана нам апостериорно, то форма должна быть уже готова в душе априори, т.е. ее следует рассматривать отдельно от любого ощущения.

838 Иммануил Кант

Все представления в трансцендентальном смысле как то, в чем нет ничего чувственного, я называю чистыми. Чистая форма чувственных интуиций вообще, форма, в которой прямо дано все многообразие явлений, находится в душе до опыта. Сама эта чистая форма чувственности будет называться чистой интуицией. Если отделить от тела все, что рассудок о нем думает, т.е. субстанцию, силу, делимость и все, что принадлежит в нем к чувственному, т.е. непроницаемость, твердость, цвет и т.д., останется нечто как фигура и протяжение. Последние принадлежат чистой интуиции, которая априори есть в душе как простая форма чувственности, даже в отсутствие реального предмета или ощущения.

Науку об априорных принципах чувственности я называю трансцендентальной эстетикой. Такая наука в качестве первой части трансцендентальной теории элементов должна существовать в противовес трансцендентальной логике, описывающей принципы чистого мышления.

В трансцендентальной эстетике мы для начала изолируем чувственность от всего, что о ней думает рассудок с его понятиями, так, что в ней не останется ничего, кроме эмпирической интуиции. Затем от нее мы отделим все, что принадлежит к ощущениям, так, что не останется ничего, кроме чистой интуиции и чистой формы того, что является, единственное, чем чувственность может располагать априори. В таком рассмотрении окажется, что есть только две чистые формы чувственной интуиции, априорные принципы познания, а именно пространство и время, которыми мы и займемся.

Пространство и время как чистые априорные формы интуиции

С помощью внешнего чувства (как свойства нашей души) мы распознаем внешние предметы в пространстве. Форма, величина и отношение друг к другу даны именно в нем. Внутренний смысл, посредством которого душа постигает сама себя и внутреннее свое состояние, не дает никакой интуиции самой души как объекта, тем не менее она образует определенную форму, в виде которой возможна интуиция внутреннего состояния души. Все принадлежащее внутренним определениям представлено во временных соотношениях. Время нельзя постичь внешним образом, так же как пространство нельзя вообразить как нечто

Тексты 839

внутреннее. Так что же такое время и пространство? Существуют ли они реально? Верно ли, что они суть лишь определения, отношения вещей, имеющие силу и к вещам в себе, даже тогда, когда они не являются предметом постижения? Или они суть условия формы интуиции, следовательно, субъективной природы нашей души, вне которой эти предикаты нельзя приписать ни одной вещи? Для ясности в этих вопросах следует сначала разъяснить понятие пространства. Под толкованием (*expositio*) я понимаю отчетливое, хотя и не детальное, представление о том, что принадлежит понятию. Экспозиция будет метафизической, если из содержания будет явствовать понятие, данное априори.

1. Пространство не есть эмпирическое понятие, описываемое из внешнего опыта. Определенные ощущения относятся к чему-то внешнему, что находится в иной точке пространства, и, чтобы я мог их себе представить как находящиеся вне или одно рядом с другим, в разных местах, а не только отличными друг от друга, мне нужно опереться на некий образ пространства. Поэтому представление о пространстве не может быть заимствовано из опыта и внешних отношений, скорее, сам внешний опыт становится возможным благодаря описанному представлению.

2. Пространство есть необходимое априорное представление, образующее основу всех внешних интуиций. Нельзя предположить, что нет пространства, но можно предположить, что в нем нет предметов. Таким образом его следует мыслить как условие возможности феноменов, а не как

зависящее от них определение. Пространство есть априорное представление, необходимое основание внешних явлений.

3. Пространство не есть некое дискурсивное понятие, или, как говорят, всеобщее понятие вещных отношений вообще. Скорее, это чистая интуиция. Можно представить единственное пространство, и когда говорят о разных пространствах, то под ними понимают лишь части одного и того же единого пространства. Эти части не могут предшествовать единому и всеохватному пространству (как элементы для операции сложения), их можно мыслить только как наличные в нем. Пространство едино по сути, а множество — внутри него. Значит, понятие всеобщего пространства основано только на ограничениях. Отсюда следует, что в основе всех представлений о простран-

840 Иммануил Кант

стве лежит априорная интуиция нематериального характера. Так геометрические положения, например, что сумма двух сторон треугольника больше третьей стороны, выводится не из общих понятий линии и треугольника, а из априорной интуиции с аподиктической достоверностью.

4. Пространство дано как бесконечная величина. Верно, что любое понятие следует мыслить как некое представление, включенное в бесконечное множество различных возможных представлений (как их общая характеристика), значит, оно подразумевает их в себе. Однако ни одно понятие нельзя мыслить так, словно оно имеет в себе бесконечное множество представлений. Между тем именно так можно мыслить пространство (ибо все его части вместе даны в бесконечности). Итак, изначальный образ пространства есть априорная интуиция, а не понятие.

Из пространства как чистой интуиции происходят другие синтетические знания

Под трансцендентной экспозицией я понимаю раскрытие понятия как принципа, в основе которого можно увидеть возможность других априорных синтетических познаний. С этой целью нужно: 1) чтобы эти познания в самом деле вытекали из данного понятия; 2) чтобы эти познания предполагали только определенный способ прояснения этого понятия.

Геометрия есть наука, синтетически, но все же априори определяющая свойства пространства. Каким должен быть образ пространства, чтобы его познание стало возможным? Пространство изначальным образом есть интуиция. Из простого понятия нельзя извлечь представления, идущие за пределы понятия, как это случается в геометрии. Эту интуицию следует искать внутри нас априори, т.е. до всякого восприятия предмета, следовательно, это нематериальная интуиция. Геометрические представления, следовательно, суть все аподиктические, связанные с осознанием их необходимости. Таково, например, положение о трех измерениях пространства. Однако такие положения не могут быть эмпирическими, или опытными, ни из них вытекающими.

Так как душа находит внешнюю интуицию, которая предшествует тем же предметам?.. а) Пространство не представляет свойств вещей в себе или их соотношений... в) пространство есть

Тексты 841

нечто иное, как форма всех феноменов внешних чувств, т.е. субъективное условие чувственности, в рамках которых только и возможна внешняя интуиция... Мы утверждаем эмпирическую реальность пространства (в отношении любого возможного внешнего опыта) и в то же время его трансцендентную идеальность, т.е. допустим условие возможности любого опыта и примем пространство как основу всех вещей в себе, более этого в нем нет ничего.

Время как чистая априорная интуиция

1. Время не есть эмпирическое понятие, извлеченное из какого-то опыта. Одновременность или последовательность не образовали бы восприятий, если б в их основе не было априорного представления времени. Только оно делает возможным представление, что нечто случается в одно и то же время либо одно за другим.

2. Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех интуиций. Что касается феноменов вообще, то время нельзя вычестить из них, зато явления феномены без проблем можно удалить из времени. Время, таким образом, дано априорным образом. Реальность любых феноменов возможна только в нем. Исчезнуть могут все феномены, только время как общее условие нельзя элиминировать.

3. На этой априорной необходимости основана возможность аподиктических принципов, относящихся к временным отношениям, т.е. аксиомам времени. У него есть лишь одно измерение. Разные моменты существуют не вместе, а последовательно. Эти основоположения нельзя получить из опыта, т.к. опыт не дает ни строгой всеобщности, ни аподиктической достоверности. Так учит опыт — так можно сказать, но нельзя сказать: так должно быть...

4. Время есть не дискурсивное, или, как говорят, общее понятие, а скорее, чистая форма чувственной интуиции. Разные времена суть части одного и того же времени. Но образ, данный одним предметом, есть интуиция. Положение, что разные времена не могут быть даны вместе, не выводится из общего понятия. Оно имеет синтетический характер, и из понятий не вытекает. Итак, оно заключается в интуиции и в образе времени.

5. Бесконечность времени ничего другого не означает, кроме того, что любой отрезок времени возможен только посредством огра-

842 Иммануил Кант

ничения единственного времени, лежащего в основе. Изначальный образ времени дан как бесконечный. Если части предмета можно представить путем ограничения, то образ во всей своей полноте не дан посредством понятий (поскольку понятия содержат только частные образы), скорее, в основе этих частей должна быть некая непосредственная интуиция.

Трансцендентальная эстетика: общие наблюдения

Все, о чем мы говорили, означает одно: наша интуиция есть не что иное, как представление феномена. Представляемое нами не есть вещи в себе, более того, и отношения вещей сами по себе не таковы, как нам кажутся. Если бы мы уничтожили субъект или только субъективную природу чувств вообще, все объективные соотношения пространства и времени исчезли бы, как, более того, и само пространство и время, ведь — в качестве феноменов — они существуют не иначе как в нас. Каковы предметы сами по себе, помимо нашей способности воспринимать, останется неизвестным. То, что мы Все, что нам известно, есть не что иное, как наш способ ощущать предметы, который, будучи принадлежностью любого человека, не принадлежит по необходимости всякому существу. И только с этим способом мы имеем дело. Пространство и время являются его чистыми формами, а его наполнение — это восприятия. Форму мы познаем только априори, т.е. прежде всякого восприятия, именно поэтому она называется чистой интуицией. Материя же, напротив, принадлежит нашему познанию, тому, что апостериорно, т.е. эмпирической интуиции. Пространство и время абсолютно необходимым образом внедрены в нашу чувственность, каково бы типа, учитывая их разнообразие, ни были ощущения. Если б мы и смогли максимально прояснить нашу интуицию, то и тогда не приблизились к пониманию природы предметов самих по себе, ибо, в любом случае, только наш способ интуировать и есть то, что доступно нашему познанию, т.е. условия нашей восприимчивости, изначально данные субъекту, а именно — пространство и время. Чем могут быть вещи в себе, мы не узнаем никогда, даже посредством самого отчетливого познания явлений, ведь дана лишь видимость явлений.

Тексты 843

Пространство и время как чистые интуиции лежат в основе синтетических априорных суждений

Нам удалось установить один из существенных элементов для решения общей проблемы трансцендентальной философии: как возможны синтетические априорные представления, чистые интуиции, т.е. пространство и время? Если в априорном суждении мы желаем пойти дальше данного понятия, то в пространстве и времени мы найдем то, что и может быть найдено, но не в понятии, а в интуиции, соответствующей понятию, синтетически с ним связанной. Однако именно по этой причине подобные суждения никогда не могут выйти за пределы чувственно воспринимаемых предметов, они имеют смысл только для предметной сферы возможного опыта.

Трансцендентальная аналитика

Восприимчивость и интеллект. Наши знания возникают из двух источников души: первый состоит в способности усваивать впечатления, второй — в способности понимать объекты путем впечатлений (спонтанность понятий). С помощью первой способности предмет выходит данным, с помощью второй — он оказывается обдуманым согласно впечатлениям (как простое определение души). Интуиция и понятия образуют, следовательно, элементы нашего познания таким образом, что ни понятия без соответствующей интуиции, ни интуиция без понятий не могут работать на познание. Оба элемента либо полностью чистые, либо эмпирические. Эмпирическими они будут, если в них есть восприятия (что предполагает реальное присутствие объекта), напротив, будут чистыми, если не примешано ничего чувственного. Ощущения образуют материю чувственного познания. Чистая интуиция содержит только форму, в которой нечто будет воспринято, в то время как чистое понятие содержит форму мысли предмета вообще. Чистые интуиции или чистые понятия только априорно возможны, напротив, эмпирические понятия и интуиции возможны только апостериорно.

Если восприимчивость нашей души — в той мере, в какой на нее способно что-то действовать — мы назвали чувственностью, то рассудком назовем способность производить представления, т.е. спонтанность познания. Наша природа такова, что инту-

844 Иммануил Кант

иция не может быть иной, как чувственной, т.е. она формирует содержание в той мере, в какой на нее воздействуют объекты. Напротив, рассудок (интеллект) есть способность мыслить предмет чувственной интуиции. Ни одну из этих двух способностей нельзя противопоставлять другой. Без чувственности ни один предмет не может быть дан, а без интеллекта ни один объект нельзя осмыслить. Мысли без содержания пусты, интуиции без понятий слепы. Поэтому одинаково необходимо не лишать собственные понятия чувственного наполнения, как и наши интуиции следует подвести под понятия, придать им разумный характер. Та и другая способности не могут обмениваться функциями. Интеллект ничего не может интуитивно постичь, а чувства не могут мыслить. Только из их единства могут родиться знания. По этой причине незаконно смешивать их вклады, скорее, есть

серьезные резоны со всей аккуратностью отделить одну от другой и держать порознь. Таким образом мы отделяем науку о законах восприятия вообще, т.е. эстетику, от науки о правилах мышления вообще, т.е. логики. В свою очередь, логику можно рассматривать с двух точек зрения — логика как использование интеллекта вообще и логика как частное использование. Первая включает в себя абсолютно необходимые правила мышления, без которых нет никакого интеллекта, независимо от различий природы объектов, которыми он намерен управлять. Логика частных функций интеллекта содержит правила корректного мышления применительно к определенному типу объектов.

Синтез лежит в основе любого познания

Общая логика абстрагируется от любого содержания познания. Представления, данные ей со стороны, она преобразует в понятия: это по сути аналитический процесс. Напротив, трансцендентальная логика имеет перед собой множество априорных чувственных данных, а трансцендентальная эстетика дает материю чистым понятиям интеллекта, которые без нее были бы совершенно пустыми и бессодержательными. Пространство и время содержат множество чистых априорных интуиций, тем не менее они принадлежат к условиям восприятия нашей души. Только в этих рамках душа может сгруппировать представления об объектах, следовательно, они воздействуют и на понятия. За исключением тех случаев, когда спонтанность нашей

Тексты 845

мысли требует, чтобы сначала эта масса данных была охвачена, собрана и связана, чтобы получить некое знание. Такую операцию я называю синтезом. Под синтезом я разумею в наиболее широком смысле слова операцию присоединения различных представлений одно к другому и в объединении их множества в одно познание. Такой синтез является чистым, если множество дано не эмпирически, а априорно (как пространство и время). До любого анализа наших представлений они должны быть уже данными, и ни одно из понятий, с точки зрения содержания, не может родиться аналитически. Конечно, синтез некоего множества (как эмпирического, так и априорного) поначалу дает иногда знания грубые и путанные, следовательно, необходим анализ. Но все же синтез собирает элементы нужным образом и объединяет их в определенное содержание.

Чистые понятия рассудка, или категории

Посредством анализа различные представления подведены к одному понятию (эту задачу решает общая логика). Трансцендентальная логика учит, как привести к понятиям не столько представления, сколько чистый синтез представлений. Первым делом должна быть дана для априорного познания вещей есть многообразие чистой интуиции. Синтез этого многообразия посредством способности воображения без познания есть второе условие. Третья ступень состоит в достижении познания представляемого предмета на уровне понятий, которые дают единство искомого синтеза. Они заключаются исключительным образом в переживании этого необходимого синтетического единства, хотя и основываются на рассудке.

Та же функция, которая придает единство различным суждениям, она же объединяет различные образы с помощью некоторой интуиции, ее называют чистым понятием рассудка. Этот интеллект посредством схожих операций аналитического синтеза, образовав логическую форму суждения, создает с помощью синтетического единства множества интуиций трансцендентальное единство его образов. Поэтому чистыми понятиями рассудка называют те образы, которые априорно присущи предметам. Логика вообще не может их создать.

Таким образом возникают чистые понятия рассудка, априорно отсылающие к предметам интуиции. Столько же было логичес-

846 Иммануил Кант

ких функций возможных форм суждений, соразмерных в целом нашей способности. Согласно Аристотелю, эти понятия назовем категориями, ведь и наша цель при всех изменениях схожа с аристотелевской.

Таблица категорий

1. Количество Единство Множество Всеобщность
2. Качество Реальность Отрицание Ограничение
3. Модальность возможность-невозможность существование-несуществование необходимость-вероятность

Таков перечень всех изначальных чистых понятий синтеза, которые рассудок имеет в себе, благодаря которым он только и может быть чистым рассудком, благодаря которым он осмысливает многообразие интуиции.

Трансцендентальная дедукция категорий

Помимо чувственной интуиции, посредством которой нечто нам дано, любой опыт включает в себя понятие предмета, данное в интуиции. Поэтому понятия вообще как априорные условия лежат в основе любого эмпирического опыта. Значит, объективная ценность категорий как априорных понятий опирается на факт, что только с их помощью возможен опыт (поскольку речь идет о форме мысли). В

самом деле, категории априорно соотносятся с предметами опыта необходимым образом, ибо вообще только на их основе и можно мыслить любой опытный объект.

Трансцендентальная дедукция всех априорных понятий имеет начало, к которому восходит все исследование. Это принцип, ради которого понятия должны быть поняты как априорные условия опыта (как интуиции, заложенной в них, так и мысли).

Возможность синтетического объединения множества вообще

Множество представлений может быть дано в простой чувственной интуиции, которая не что иное, как восприимчивость. Форма этой интуиции априорно присутствует в нашей воспринимающей способности, даже если она есть просто способ воздействия предмета. Только конъюнкция множества никогда не приходит из чувств, значит, она не содержится в чистой фор-

Тексты 847

ме чувственной интуиции. В качестве конъюнкции она есть действие спонтанной способности воспринимать. Если эта последнюю назвать рассудком, чтобы отделить ее от чувственности, то любая конъюнкция — понимаем мы это или нет, идет ли речь о конъюнкции множества интуиций и разных понятий, о чувственной интуиции или нечувственной — любая конъюнкция есть операция рассудка, которую можно назвать синтезом, отдавая себе отчет, что ничего нельзя объединить в объектах, пока мы не синтезировали в нас самих. Среди всех образов конъюнкция есть единственный, который нельзя получить из объектов, но который выполняется самим субъектом в качестве спонтанного действия самого субъекта. Здесь следует понять, что эта операция должна быть изначальным образом уникальной, что так же справедливо и для операции разъединения, или анализа, которая только кажется противоположной синтезу, а в действительности его предполагает. Если рассудок сначала не соединил нечто, то и не может соединять, тем более, что только с его помощью нечто соединенное может быть дано воспринимающей способности. Понятие эмпирической конъюнкции, помимо понятия множества и его синтеза, есть также и понятие единства множества. Конъюнкция есть образ синтетического единства множества. Образ этого единства не рождается из конъюнкции, напротив, именно образ единства, присоединяясь к образу множества, делает возможным понятие конъюнкции. Это единство, предшествующее априорно всем понятиям, не есть то же самое, что категория единства. Все категории основываются на логических функциях, находящихся внутри суждений, но конъюнкция в них уже предполагается, как и единство понятий. Категория, следовательно, уже предполагает конъюнкцию. Значит, единство, о котором мы сейчас говорим, следует искать еще выше, в том, что содержит основание единства различных понятий в суждении, следовательно, основание возможности рассудка в его логическом использовании.

Изначально синтетическое единство чистой априорной апперцепции

«Я мыслю» должно иметь силу сопровождения всех моих образов, ибо, если бы это было иначе, во мне было бы представлено нечто, что не поддается осмысливанию. Другими словами, либо

848 Иммануил Кант

образ был бы невозможен, либо образ — по крайней мере, для меня — ничтожен. Если образ, данный до всякой мысли, называется интуицией, то любое множество интуиций войдет в необходимую связь с «я мыслю» в том же субъекте, в котором найдено это множество. Однако сам образ — я мыслю — есть действие спонтанности, которую нельзя причислять к чувственности. Я называю ее чистой апперцепцией, чтобы отделить от эмпирической, а также от изначальной апперцепции, которая есть самосознание, продуцирующее образ «я мыслю», который должен сопровождать все другие, и он — один и тот же в любом сознании — не нуждается в сопровождении в свою очередь никаким другим образом. Единство, характерное для него, я называю трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания, основанного на нем. В самом деле, различные образы, данные в определенной интуиции, не были бы моими образами, если они не принадлежат одному самосознанию. Это означает, что в качестве моих образов (даже если я не осознаю этого) они должны соответствовать одному условию, благодаря которому могут сосуществовать в некоем универсальном самосознании, ибо, в противном случае, не смогли бы принадлежать мне. Из такой первоначальной конъюнкции можно извлечь много следствий.

Конъюнкции нет в объектах, ее нельзя извлечь из последних путем ощущения, чтобы затем зачислить в рассудок. Это интеллектуальная работа, и она, со своей стороны, есть не что иное, как способность априорно соединять, чтобы свести к единству апперцепции множество данных образов. Таков высший принцип всего человеческого познания.

Принцип синтетического единства апперцепции как высший принцип использования интеллекта

Согласно трансцендентальной эстетике, высший принцип возможности любой интуиции — в отношении к чувственности — таков: все множество интуиций подчинено формальным условиям пространства и времени. Высший принцип самой возможности — относительно рассудка — таков: все множество интуиций подчинено условиям изначального синтетического единства апперцепции. Все образы интуиции подчинены первому принципу, поскольку они даны, и подчиняются второму, поскольку

могут быть связаны единым сознанием. В самом деле,

Тексты 849

если б было иначе, то ничего нельзя было ни знать, ни усваивать, ибо данные образы не имели бы ничего общего с действием апперцепции «я мыслю», следовательно, не слились бы в едином сознании. Интеллект — если говорить вообще — есть способность познания. Эти познания сосуществуют в определенном отношении к образам, данным вместе с объектом. Однако объект есть то, в понятии чего унифицируется множество данной интуиции. Со своей стороны любая унификация образов требует единства сознания, которое определяет отношение образов к объекту, и следовательно, их объективную ценность. Значит, только это единство делает таковые образы познаниями, и именно на нем основывается самая возможность интеллекта.

Что такое объективное единство самосознания

*Трансцендентальное единство апперцепции есть единство, в котором множество, данное в интуиции, унифицируется в понятии объекта. Именно поэтому оно называется объективным, и как таковое должно быть отделено от субъективного единства сознания, которое есть определение внутреннего чувства, в котором разнообразие интуиции дано эмпирическим образом, в виду вышеупомянутой конъюнкции. То, что я могу эмпирически осознавать это многообразие — одновременно или последовательно — зависит от обстоятельств или эмпирических условий. Поэтому эмпирическое единство сознания, благодаря взаимосвязи образов, относится к видимому. Чистая же форма интуиции во времени — понята просто как интуиция вообще она включает в себя данное множество — подчинена изначальному единству сознания посредством необходимого отношения разнообразия интуиции к уникальному «я мыслю», следовательно, благодаря чистому синтезу интеллекта, априорному эмпирическому синтезу. Только это единство имеет объективную ценность, в то время как эмпирическое единство апперцепции — которая происходит из первой в определенных условиях *in concreto* — имеет только субъективную ценность. Если одно соединяет образ определенного слова с вещью, то другое его соединяет с другой, так в том, что относится к эмпирическим данным, единство сознания не необходимо и не универсально.*

850 Иммануил Кант

Функция категории — в применении к предметам опыта

Мыслить предмет и познавать его не есть одно и то же. Для познания нужны два элемента: сначала понятие, в котором предмет вообще мыслится (категория), и во вторую очередь интуиция, с помощью которой предмет дан. Если бы в интуиции ничего не соответствовало понятию, последняя была бы мыслью в том, что касается формы, но ничего не было бы от объекта, значит, любое познание становится не возможным, поскольку нельзя дать ничего, к чему можно было бы приложить мою мысль. Любая наша возможная интуиция есть чувственная (эстетическая) интуиция, поэтому мысль о предмете вообще — посредством чистого понятия интеллекта — может стать для нас познанием постольку, поскольку понятие относится к предмету чувств. Чувственная интуиция есть либо чистая интуиция (пространства и времени), либо эмпирическая интуиция того, что посредством чувств представлено непосредственным образом как реальное в пространстве и времени. Посредством определения чистой интуиции мы можем достигнуть априорных знаний о предметах (в математике), но только в том, что относится к их форме в качестве феноменов. Что касается возможности интуитивно познавать вещи в этой форме, все еще только предстоит решить. Следовательно, все математические понятия суть не собственные понятия, они относятся к тому, что может быть представлено в нас в единственной форме чистой чувственной интуиции. Однако вещи в пространстве и времени даны только постольку, поскольку они суть образы, сопровождаемые ощущениями, только посредством эмпирических образов. Значит, чистые понятия интеллекта, примененные к априорным интуициям (как в математике), обеспечивают познание постольку, поскольку эти интуиции и рассудочные понятия могут быть применены к эмпирическим интуициям. Следовательно, категории обеспечивают познание вещей не посредством интуиции, а благодаря их возможному применению к эмпирической интуиции. Это означает, что они нужны только для возможности эмпирического познания. Последняя называется опытом. Следовательно, категории можно использовать для познания вещей постольку, поскольку последние оказываются восприняты в качестве объектов возможного опыта.

Кант. Критика чистого разума (33-42, 47-61, 74-76)

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

852 853

Исторические события	Философия		Наука и техника
1492. Открытие Америки; смерть Лоренцо Великолепного; Реконкиста Гранады 1492-1503. Александр VI, папа 1494. Карл VIII в Италии 1498. Флоренция: казнь Савонаролы	1491. Фичино заканчивает перевод и комментарии к «Энеаде» Плотина	1492. Браманте (1444-1514): Церковь Санта-Мария делле Грация (Милан) 1497. Леонардо: «Тайная вечеря» (Милан)	1492-1504. Экспедиция Х. Колумба 1498. Васко да Гама по пути в Индию огибает мыс Доброй Надежды
1503-13. Юлий II, папа 1504. Франция-Испания: договор в Блуа 1507. Смерть Цезаря Борджа (Борджиа) 1508. Камбрейская лига 1509-47. Англия: Генрих VIII 1510. Лютер (1483-1546) в Риме 1510-11. Начало экспортации негров в Америку 1511. Юлий II: Священная лига 1513-21. Лев X, папа 1515-47. Франция. Франциск I 1516. Карл Габсбург, король Испании; Нуайонский мир (Франция-Испания) 1519-21. Кортес завоевывает государство ацтеков 1519-56. Карл V, император	1504. Эразм Роттердамский (1466-1536): «Оружие христианского воина» 1509. Эразм: «Похвала Глупости» 1513-19. Макиавелли (1469-1527): «Государь» и «Рассуждения» 1514-16. Эразм: Новый Завет (критическое издание и перевод) 1515-16. Лютер: «Комментарии к Посланию к Римлянам» I 1519. Цвингли (1484-1531) начинает проповедовать в Цюрихе	1500-02. Браманте: часовня Темпьетто (монастырь Сан-Пьетро ин Монторио, Рим) 1501-04. Микеланджело (1475-1564): «Давид» 1503?. Леонардо: «Джоконда» 1508-11. Рафаэль (1483-1520): «Афинская школа» (Станцы Ватикана) 1508-12. Микеланджело: роспись «Сикстинской капеллы» 1510-15. Грюневальд (ок. 1470-1522): Изенхеймский алтарь 1516. Ариосто (1474-1533): «Неистовый Роланд» 1518. Тициан (ок. 1490-1576): «Ассунта»	1500. Кабрал открывает Бразилию 1510. Хенлейн: часы с пружинным приводом 1513. Кабрал открывает Тихий океан
1520. Турция: Сулейман II Великолепный; Саксония: выступление Мюнцера; Лев X: «Восстань, Господи» 1521. Вормсский рейхстаг; Эдикт против Лютера 1522-23. Рыцарское восстание в Германии 1523-34. Климент VII, папа 1523-60. Густав I Ваза, король Швеции 1524-25. Крестьянская война в Германии 1525. Битва при Павии	1520. Лютер: «К христианскому дворянству», «О вавилонском пленении церкви», «О свободе христианина» 1521. Меланхтон (1497-1560): «Общие места» 1522. Эразм: «Беседы»	1521-34. Микеланджело: Новая сакристия церкви Сан-Лоренцо (Флоренция) и усыпальница рода Медичи 1523. Тициан: «Положение во гроб» 1523-25. Макиавелли: «История Флоренции» 1525?-94. Палестрина 1528-69. Брейгель Старший (ок. 1528-69) 1528-88. Веронезе	1521. Макиавелли: «Искусство войны» 1527. Дюрер: «Наставление к укреплению городов»

<p>1526. Франция-Испания: Мадридский мир. Коньякская лига 1527. Разграбление Рима. 1529. Франция-Испания: Камбрейский мир</p>			
<p>1530. «Аугсбургское вероисповедание» (Меланхтон); коронация Карла V 1531-34. Писарро завоевывает государство инков. 1533-84. Россия: Иван IV Грозный 1534. Англия: «Акт о суперматии» 1535. Казнь Т. Мора 1536. Аргентина: основан Буэнос-Айрес 1537. Павел III выступает против эксплуатации индейцев (булла) 1540. Игнатий Лайола (1491-1556): «Общество Иисуса» (основано в 1534 г.)</p>	<p>1535. Леон Еврей (1463-1523): «Диалоги Любви» (посмертно) 1536. Кальвин (1509-64): «Учреждение христианской веры»</p>	<p>1532-52. Рабле (1494-1553): «Гаргантюа и Пантагрюэль» 1536-41. Микеланджело; «Страшный суд» 1541-1614. Эль Греко</p>	<p>1540. Бирингуччо: «О пиротехнике»; Ретик: первое изложение коперниканской системы</p>

854-855

Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника
----------------------	-----------	------------------------	-----------------

<p>1541. Регенсбургский сейм; Кальвин в Женеве 1542. Карл V: Новые законы (для колоний) 1544. Мир в Крепи (Франция-Испания) 1545. Начало Тридентского собора 1548-51. Первый перерыв в работе Тридентского собора 1552-61. Второй перерыв в работе Тридентского собора 1553-58. Англия: Мария Католическая (Тюдор) 1555. Аугсбургский мир 1558-1603. Англия: Елизавета I 1562. Англия: «Акт о супрематии» 1562-98. Франция: религиозные войны 1562-63. Завершающий этап Тридентского собора 1566. Восстание в Нидерландах 1566-72. Св. Пий V, пала 1567. Мария Стюарт в Англии 1571. Битва при Лепанто 1572. Франция: Варфоломеевская ночь 1580. Филипп II присоединяет Португалию 1581. Республика Соединенных провинций (Голландия) 1584. Россия: Борис Годунов у власти 1587. Англия: обезглавлена Мария Стюарт 1593-1610. Франция: Генрих IV 1598. Франция: «Нантский эдикт»; мир в Вервене 1603-25. Англия: Яков I Стюарт 1605. Россия: умер Борис Годунов 1605-13. Россия: «смутное время» 1608. Германия: Евангелическая уния</p>	<p>1576. Боден (1530-96): «Шесть книг о республике» 1580. Монтень (1533-92): «Опыты» 1582. Бруно (1548-1600): «О тенях идей» 1584. Бруно: «О причине, начале и едином», «О бесконечности, вселенной и мирах», «Пир на пепле» 1585. Бруно: «О героическом энтузиазме» 1586. Телезио (1509-88): «О природе вещей согласно ее собственным началам» 1588. Монтень: «Опыты» (окончательная редакция) 1589. Ботеро (1544-1617): «Об основании государства» 1597. Бэкон(1561-1626): «Опыты»; Суарес (1548-1617): «Метафизические рассуждения» 1602. Кампанелла: «Город Солнца» 1608. Бэкон: «Опровержение философий»</p>	<p>1542-91. С. Джованни делла Кроче 1547. Микеланджело начинает работать над собором св. Петра в Риме 1562-65. Тереса Авильская (1515-82); «Путь к совершенству» 1562-1635. Лопе де Вега. 1567-1647. Монтеверди 1572-1631. Джон Донн 1577-1640. Рубенс 1581. Тассо (1544-95): «Освобожденный Иерусалим» (поэма написана между 1570 и 1575 г.) 1582. Академия делла Круска (Флоренция) 1594-1665. Пуссен (с 1624 г. в Риме) 1595. Шекспир: «Ричард II» 1598. Шекспир: «Генрих IV» 1599-1667. Борромини 1599-1660. Веласкес 1600-01. Караваджо (1573-1610): «Обращение Савла», «Распятие св. Петра». 1601. Шекспир: «Гамлет» 1603. Караваджо: «Мадонна пилигримов» 1605. Сервантес (1547-1616): «Дон Кихот» (часть первая) 1606. Шекспир: «Король Лир», «Макбет» 1606-69. Рембрандт</p>	<p>1543. Коперник (1473-1543): «Об обращениях небесных сфер»; Везалий: «О строении человеческого тела» 1545. Кардано: «Великое искусство» (алгебра) 1546. Г. Агрикола: «Геология и минералогия»; Фракасторо: «О контагии» 1551. Рейнгольд: «Прусские таблицы» 1580. Дж. делла Порта: «О физиогномике» 1582. Реформа календаря (папа Григорий XIII) 1588. Браге (1546-1601): полная гелиогеоцентрическая система мира 1589. Дх. делла Порта: «Естественная магия» (расширенная редакция) 1590. Галилей (1564-1642): «О движении» 1597. Барлоу: «Памятная книжка для мореплавателей» 1600. Гильберт (1540-1603): «О магните» 1603. Рим: Академия деи Линчей. (Академия естествоиспытателей.) 1609. Кеплер: «Новая астрономия»</p>
--	--	---	--

Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника
1609. Германия: Католическая лига 1610-43. Франция: Людовик XIII 1611-32. Швеция: Густав Адольф 1616. Первый процесс против Галилея 1618-23. Тридцатилетняя война: чешско-пфальцский период 1620. Битва у Белой Горы 1623-44. Урбан VIII, папа 1625-29. Тридцатилетняя война: датский период 1625-49. Англия: Карл I 1630-35. Тридцатилетняя война: шведский период 1632-56. Кристина Августа, королева Швеции 1633. Второй процесс против Галилея 1635-48. Тридцатилетняя война: франко-шведский период 1640. Англия: Короткий парламент; Долгий парламент (1640-53) 1640-88. Пруссия: Фридрих Вильгельм 1642-48. Англия: гражданская война 1643. Франция: регентство Анны Австрийской; Мазарини (ум. 1661) 1647. Неаполь: восстание Мазаньелло 1648. Вестфальский мир 1648. Франция: Парламентская фронда и Фронда принцев 1651. Англия: «Навигационный акт» 1652-54. Англо-голландская война 1653-58. Англия: Кромвель, лордпротектор 1655-60. Северная война (первая) 1659. Франция-Испания: Пиренейский мир 1660-85. Англия: Карл II Стюарт (реставрация) 1661-1715. Франция: Людовик XIV	1612. Бёме (1575-1624): «Аврора, или Утренняя заря в восхождении»; Суарес: «О законах» 1613. Галилей: «Письмо к Кастелли» 1613-24. Кампанелла: «Теология» 1615. Галилей: «Послание к великой герцогине Христине», «Письмо к монсеньору П. Дини» 1620. Бэкон: «Новый Органон» 1623. Бэкон: «О достоинстве и приумножении наук» 1625. Гроций (1583-1645): «Оправе войны и мира» 1627. Бэкон. «Новая Атлантида» (посмертно) 1627-28. Декарт (Картезий) (1596-1650): «Правила для руководства ума» 1633. Декарт: «Мир, или Трактат о свете» 1637. Декарт: «Рассуждение о методе» 1638. Кампанелла: «Метафизика» 1640. Янсений (1585-1638): «Августин» 1641. Декарт: «Метафизические размышления» 1642. Гоббс (1588-1679): «О гражданине» 1644. Декарт: «Начала философии» 1647. Гассенди: «О жизни и нравах Эпикура» 1651. Гоббс: «Левифан» 1654. Паскаль (1623-62): «Мемориал» 1655. Гоббс: «О теле» 1656-57. Паскаль: «Письма к провинциалу» 1658. Гоббс: «О человеке» 1661. Спиноза (1632-77): «Трактат об усовершенствовании разума» 1662. Арно и Николь: «Логика»	1607. Монтеверди: «Орфей» 1609. Шекспир: Сонеты 1615. Сервантес: «Дон Кихот» (часть вторая) 1617. С. Джованни делла Кроче: духовные произведения 1619. Сарпи (1552-1623): «История Тридентского собора» 1623. Марино (1569-1625): «Адонис» 1624-33. Бернини (1598-1680): балдахин в соборе св. Петра в Риме 1632. Рембрандт: «Урок анатомии доктора Тюлпа» 1632-75. Вермер 1637. Кальдерон де ла Барка (1601-1681): «Жизнь есть сон» Корнель (1606-1684): «Сид» 1640. Корнель: «Гораций», «Цинна» 1642. Корнель: «Полиевкт» 1651. Бернини: Фонтан четырех рек на Пьяцца Навона (Рим) 1656-63. Бернини: Колоннада площади собора св. Петра (Рим) 1660-1725. Алессандро Скарлатти 1664. Мольер (1627-73): «Тартюф» 1665. Ларошфуко: «Максимы» 1666. Мольер: «Мизантроп» 1667. Мильтон (1608-74): «Потерянный рай» 1669. Расин (1639-99): «Британик» 1670. Мольер: «Мещанин во дворянстве» 1673. Мольер: «Мнимый больной» 1675-1741. Вивальди 1676-1736. Ювара	1610. Галилей: телескоп; «Звездный Вестник» 1611. Кеплер: «Диоптрика» 1612. Санторио: термоскоп 1614. Непер: «Описание удивительной таблицы логарифмов» 1616. Гарвей (1578-1657): кровообращение 1618-21. Кеплер: «Сокращение коперниковой астрономии»; Снеллиус: закон преломления света 1619. Кеплер: «Гармония мира» 1628. Гарвей (1578-1657): «О движении сердца» 1631. Гарриот: «Практика аналитического искусства» 1632. Галилей: «Диалог о двух главнейших системах мира - птолемеевской и коперниковой» 1635. Кавальери (15987-1647): «Геометрия» 1638. Галилей: «Беседы и математические доказательства» 1639. Паскаль: «Опыт теории конических сечений» 1642. Паскаль: суммирующая машина 1657. Гюйгенс (1629-1695): маятниковые часы; Флоренция: Академия дель Чименто (общество естествоиспытателей). 1660. Мальтиги: наблюдение под микроскопом капиллярного кровообращения 1662. Лондонское Королевское общество 1665. Гримальди: дифракция света 1666. Париж: Академия наук; Магалотти: спиртовой термометр со шкалой

1665-67. Вторая Англо-голландская война 1667-68. Франция: Революционная война 1672-78. Франко-голландская война	1666. Лейбниц(1646-1716): «О комбинаторном искусстве» 1669-70. Паскаль: «Мысли» (посмертно) 1670. Спиноза: «Богословско-политический трактат» 1672. Пуфендорф (1632-94): «О праве естественном и международном»	1669. Ньютон (1642-1727): «Метод флюксий и бесконечных рядов» 1671. Лейбниц: создание конструкции счетной машины 1672. Ньютон: «Новая теория света и цветов»
---	--	--

858-859

Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника
1673. Англия: Тестакт (Акт о присяге). 1680. Мальбранш: «Трактат о природе и благодати» 1682. Людовик XIV: «Декларация галликанского духовенства» 1683. Турки осаждают Вену 1685. Людовик XIV отменяет «Нантский эдикт» 1685-88. Англия: Яков II 1686. Аугсбургская лига 1688. Англия: «Славная революция» 1688-1713. Пруссия: Фридрих I 1689-1725. Россия: Петр I Великий 1701-13. Война за испанское наследство 1704. Англичане оккупируют Гибралтар 1713. Утрехтский мир 1713-40. Пруссия: Фридрих-Вильгельм I 1714. Раштадтский мир; Англия: Георг I, начало Ганноверской династии 1715-74. Франция: Людовик XV 1733-38. Война за польское наследство 1738. Венский мир	1674-75. Мальбранш (1638-1715): «О разыскании истины» 1684. Мальбранш: «Трактат о морали» 1686. Лейбниц: «Рассуждение о метафизике» 1688. Мальбранш: «Беседы о метафизике и о религии»; 1689. Локк (1632-1704): «Письма о веротерпимости» 1690. Локк: «Опыт о человеческом разумении», «Два трактата о государственном правлении» 1693. Локк: «Мысли о воспитании» 1695. Бейль (1647-1706): «Исторический и критический словарь»; Лейбниц: «Новая система природы»; 1696. Локк: «Разумность христианства» Толанд (1670-1722): «Христианство без тайн» 1697. Бейль: «Исторический и критический словарь» (2-я часть) 1703-04. Лейбниц: «Новые опыты о человеческом разумении» (опубликованы посмертно в 1765) 1705. Мандевиль (1670-1733): «Басня о пчелах» 1710. Лейбниц: «Теодицея»; Беркли: «Трактат о началах человеческого знания»; Вико: «О древнейшей	1677. Расин: «Федра» 1685. Родился И. С. Бах (ум. 1750); родился Д. Скарлатти (ум. 1759); родился Гендель (ум. 1757) 1688. Лабрюйер (1645-96): «Характеры» 1690. Аркадия (литературная академия, Рим) 1696-1770. Дж. Б. Тьеполо 1700-73. Ванвительли 1710-36. Перголези 1714. Поп (1688-1744): «Похищение локона»; Ювара приступает к созданию церкви Суперга близ Турина 1719. Дефо (16607-1731): «Робинзон Крузо» 1721. Бах: «Бранденбургский концерт» 1723. Джанноне (1676-1748): «Гражданская история Неаполитанского королевства». 1726. Свифт (1667-1745): «Путешествие Гулливера» 1732-1809. Гайдн 1734-1808. Пьермарини	1673, Гюйгенс: «Маятниковые часы» (второе издание, расширенное) 1677. Левенгук рассмотрел сперматозоиды под микроскопом 1680. Борелли (1608-79): «О движении животных» 1684. Лейбниц: «Новый метод максимумов и минимумов» 1687. Ньютон: «Математические начала натуральной философии» 1690. Гюйгенс: «Трактат о свете» (волновая теория); Папен: паровая машина 1693. Чирнхаузен: фарфор (в Европе) 1704. Ньютон: «Оптика» 1709. Беркли (1685-1753): «Опыт новой теории зрения» 1711. Ньюкомен: паровая машина; Леблон: трехцветная печать (гравюра) 1714. Фаренгейт: ртутный термометр 1733. Уайетт: прядильная машина 1735. Линней: «Система природы»

	<p>мудрости итальянцев» 1713. Коллинз (1676-1729): «Рассуждение о свободомыслии»: Беркли: «Три разговора между Гиласом и Филонусом» 1714. Лейбниц: «Начала природы и благодати», «Монадология» 1721. Монтескье (1689-1755): «Персидские письма» 1725. Вико: «Основания новой науки об общей природе наций» (первый вариант) 1728. Вольф (1679-1754): «Логика»; Хатчесон (1694-1747): «О природе и проявлении аффектов» 1730. Вико: «Основания новой науки» (второй вариант) 1732. Беркли: «Алсифрон» 1733. Вольтер (1694-1778): «Философские (или английские) письма» 1737. Вольф: «Естественная теология»</p>		
--	--	--	--

860 86.1

Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника
1740-48. Война за австрийское наследство 1740-80. Австрия: Мария Терезия 1740-86. Пруссия: Фридрих II	1739. Юм (1711-76): «Трактат о человеческой природе»; Баумгартен (1714-62): «Метафизика» 1740. Вольтер: «Основы философии Ньютона» 1741. Юм: «Эссе» 1744. Беркли: «Сейрис» 1746. Дидро (1713-84): «Философские мысли» 1748. Юм: «Исследование о человеческом уме»; Дидро: «Письмо о слепых»; Монтескье: «О духе законов»;	1738-42. Муратори (1672-1750): «Средневековые итальянские древности» 1740-1816. Паизиелло 1744-49. Муратори: «Анналы Италии» 1748. Клогшток: «Мессиада» (окончательная редакция: 1781) 1749-1801. Чимароза	1738. Д. Бернулли: кинетические представления о газах; «Гидродинамика» 1740. Хангсмен (Гентсман): тигельный способ получения литой стали 1742. Цельсий: температурная шкала 1743. Д'Аламбер: «Трактат о динамике»

<p>1755. Землетрясение в Лиссабоне 1756. Семилетняя война 1758. Англия отнимает у Франции Канаду 1759. Португалия: изгнание иезуитов 1761. Руссо: «Новая Элоиза» 1762-96. Россия: Екатерина II Великая 1763. Парижский и Губертсбургский мир 1768. Генуя уступает Корсику Франции 1769. Родился Наполеон Бонапарт 1772. Первый раздел Польши</p>	<p>Ламетри (1709-51): «Человекмашина» 1750. Руссо (1712-78): «Рассуждение о науках и искусствах» 1751. Юм: «Исследование о принципах морали»; «Диалоги о естественной религии» (опубликованы посмертно) 1751-72. «Энциклопедия» (Д'Аламбер: «Очерк происхождения и развития наук», вступительная статья) 1752. Юм: «Политические размышления» 1754. Кондильяк 1714-80): «Трактат об ощущениях»; Руссо: «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства»; Хатчесон: «Система моральной философии» (посмертно) 1755. Кант (1724-1804): «Всеобщая естественная история и теория неба»; «Новое освещение первых принципов метафизического познания» 1755. Мендельсон (1729-86): «Философские диалоги» 1757. Юм: «Естественная история религии» 1758. Гельвеций (1717-83): «Об уме»; Баумгартен: «Эстетика» 1758-67. Кондильяк в Парме 1759. Д'Аламбер: «Элементы философии» 1762. Руссо: «Об общественном договоре»; «Эмиль»; Вольтер: «Трактат о веротерпимости» 1763. Кант: «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» 1766. Лессинг (1729-81): «Лаокоон»; Кант: «Грезы духовидца» 1767. Мендельсон: «Федон» 1770. Кант: «О форме и принципах</p>	<p>1751. Грей (1716-71): «Элегия» 1753. Гольдони (1707-93): «Трактирщица» 1754-62. Юм: «История Англии» 1756-91. Моцарт 1759. Вольтер: «Кандид» 1760. Гольдони: «Самодуры» 1762. Глюк (1714-87): «Орфей»; Гольдони: «Кьоджинские перепалки» 1763. Парини (1729-99); «Утро» 1764. Винкельман (1717-1768): «История античного искусства» 1764-66. Журнал «Кафе» (Милан) 1765. Парини: «Полдень» 1767. Лессинг: «Минна фон Барнхельм» 1772. Лессинг; «Эмилия Галотти»</p>	<p>1751. Галиани (1728-87): «О деньгах» 1753. Лондон: Британский музей 1756. Кант: «О причинах землетрясений»; «Новые замечания для пояснения теории ветров»; «Применение метафизики в философии природы» 1765-67. Дженовези (1713-69): «Уроки коммерции» 1770. Галиани: «О торговле зерном» 1771. П. Верри (1728-97): «Размышления о политической экономии»</p>
---	--	---	---

	воспринимаемого» (диссертация); Гольбах (1723-89): «Система природы»		
--	---	--	--

862 863.

Исторические события	Философия	Литература и искусство	Наука и техника
1773. Климент XIV распускает «Общество Иисуса» 1774. Людовик XVI, король Франции; Первый конгресс в Филадельфии 1775. Второй конгресс в Филадельфии; начало войны за независимость 1776. Третий конгресс в Филадельфии; «Декларация независимости» США 1783. Версальский мир: признание независимости Соединенных Штатов Америки 1786-90. Австрия: Иосиф II 1787.США: Конституция 1789.Французская революция: «Декларация прав человека и гражданина» 1790. Франция: церковная реформа 1790-92. Австрия: Леопольд II 1791. Франция: Конституция (первая) 1792. Франция: Война с Австрией, начало республики, Вальми 1793. Франция: Конституция (вторая), террор. Второй раздел Польши 1794. Франция: Термидорианская реакция 1795. Третий раздел Польши; Франция: «Конституция III года», Директория 1796. Наполеон в Италии 1797. Кампоформийский мир	1773. П. Верри: «О природе наслаждения и горя» 1779. Лессинг: «Натан Мудрый» 1780. Лессинг: «Воспитание человеческого рода» 1781. Кант: «Критика чистого разума» 1783. Кант: «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» 1784. Кант: «Идея всеобщей истории во всемирногражданском плане», «Что такое Просвещение?» 1785. Кант: «Основы метафизики нравственности» 1787. Кант: «Критика чистого разума» (вторая редакция, переработанная) 1788. Кант: «Критика практического разума» 1790. Кант: «Критика способного суждения» 1793. Кант: «Религия в пределах только разума» 1797. Кант: «Метафизика нравов»	1773. Макферсон (1736-96): «Сочинения Оссиана, сына Фингала» (окончательная редакция) 1774. Гёте (1749-1832): «Страдания молодого Вертера», «Прометеи» 1777. Альфьери: «О тирании» (напечатано в 1789) 1781. Шиллер (1759-1805): «Разбойники»: Канова (1757-1822) в Риме 1782. Альфьери: «Саул» 1784. Давид (1748-1825): «Клятва Горациев» 1786. Моцарт: «Свадьба Фигаро» 1787. Альфьери: «Мирра»; Шиллер: «Дон Карлос»; Моцарт: «Дон Жуан» 1789. Гете: «Римские элегии» 1791. Моцарт: «Волшебная флейта» 1793. Давид: «Смерть Марата»	1776. Смит (1723-90): «Исследования о природе и причинах богатства народов» 1780. Лавуазье: теория горения 1780-1785. Филанджери (1752-1788): «Наука законодательства» (в 7 томах) 1783. Братья Монгольфье: воздушный шар; Корт: прокат фасонного железа (с помощью особых валиков) 1784. Минкеларс: газовое освещение 1786. Картрайт: механический ткацкий станок 1791. Гальвани: «животное электричество» 1794. Применение аэростатов в боевых целях 1795. Брама: гидравлический пресс 1796. Зенефельдер: литография

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абенрагель 174
 Августин 17,26,69, 123, 137,141,216,311, 312, 336—338, 350, 409, 536, 537, 544, 557, 760, 779
 Аверроэс 5, 24, 25, 57—59, 62
 Авицеброн 127, 349
 Авицена 26, 165
 Авраам 27, 214, 555
 Аврелий Марк 21
 Агасси Джозеф 296
 Агриппа 63, 163—165, 170, 531
 Аквапенденте 262, 263
 Аквинский Фома 275, 279
 Александр Македонский 91, 564
 Александр Поп 145
 Александр VI 53, 96
 Александр VII 269, 544
 Альберти 27, 30, 31, 155
 Альгазен 193
 Альгаротти 607, 608, 655
 Альфонс X 174, 182
 Анаксагор 41, 383
 Ансельм Д'Аоста 314, 806
 Аристотель 5, 7, 26, 28, 31,33,35, 36, 50, 53, 56—59, 61—63,68,72,77,88,89,92, 114—116, 118, 120, 122, 128, 129, 131, 136—138, 144—149, 167, 174, 175, 181, 182, 187, 190, 199—203, 207, 209, 210—212, 221, 222, 225, 229, 231—233, 236—240, 242, 273— 275, 279—282, 289, 290, 295, 307, 327, 337, 354, 382, 398, 401, 402, 408, 409, 416, 420, 421, 424, 426, 429, 432, 440, 448, 456, 532—534, 536, 557, 569, 586, 644, 733, 747, 755-757, 762, 786, 793, 794, 845
 Арно Антуан 300, 337, 339, 379, 403, 536— 538, 542—544, 760
 Арнобий 69
 Аруэ Франсуа Мари (см. Вольтер) 653
 Архимед 149, 156, 171, 203, 229, 237, 259, 541
 Афродисийский Александр 57
 Барлоу 155
 Барроу 243, 244, 256, 483, 760
 Батлер 505, 714—717, 721
 Баумгартен Александр 748—750, 751
 Бейль 406, 582, 611—613
 Беккария 607, 609, 657, 722, 762, 765—769, 771, 776
 Бекман 298
 Беллармино кардинал 148, 178, 214—216, 220, 221, 226
 Бёме 82, 83
 Бентам 722
 Бентли 712, 714
 Бержерак Сирано 531
 Беркли 345, 417, 472—502, 510, 512, 513, 635, 654, 732, 739—741
 Бернулли 655, 760
 Бирингуччо 155
 Боден Жан 101, 102
 Бойль Роберт 149, 156, 160, 161, 242, 246, 252, 266, 267, 288, 443, 452, 706, 758
 Болингброк 654, 657
 Больцано Бернардо 259
 Бонавентура св. 256
 Бонно Этьенн (Кондильяк) 634
 Борелли 161, 264, 265, 268
 Борелли Альфонсо 264, 268
 Боссюэ 656
 Ботеро Джованни 98
 Браге Тихо 146, 159, 185—190, 192, 193, 196, 197, 199
 Браун Питер 709
 Браун Томас 737—739
 Брунеллески 155
 Бруни Леонардо 24, 27—29, 34
 Бруно Джордано 50, 51,62, 107, 108, 121 — 133, 147, 178, 212, 299, 349, 390
 Бэкон Фрэнсис 14, 117, 146, 149, 150, 160, 170, 252, 270, 272—332, 347, 381, 418, 420, 422, 443, 445, 447, 505, 535, 563, 565—567, 569, 575, 586, 603, 622, 626, 634, 654, 655, 661, 738, 758, 760, 773
 Бэкон Роджер 138
 Бюффон 618, 635, 636
 Валла Лоренцо 10, 32
 Валлисниери Антонио 760
 Валтурио 155
 Ваценроде 175, 176
 Везалий Андреас 262, 263
 Верри Алессандро 762, 764, 765
 Верри Пьетро 605, 610, 762—766

- Вико Джамбатиста 557—590, 687
 Витрувий 156
 Войцех Брудзев 173
 Вольтер 242, 244, 246, 564, 579, 593, 595, 598—600, 603, 605—607, 613, 614, 617, 618, 631, 634, 643, 647, 653— 671, 692, 693, 697, 712, 753, 758, 762, 766, 783
 Вольф 89, 645, 653, 741, 745—749, 753
 Гадамер Ганс Георг 287, 593
 Гален Клавдий 149, 165, 166, 180, 262, 263, 275, 279, 280
 Галиани Фердинандо 628, §50, 774, 775
 Галилей Галилео 14, 86, 112, 115, 117, 121, 134, 135, 145—150, 153, 154, 156— 161, 178, 181, 184, 190, 192, 194, 195, 200, 202—242, 244, 252, 254, 264, 267, 268, 272, 295—299, 303, 317, 321, 419—421, 429, 452, 505, 532,
 865
 535, 539, 561, 580, 613, 711, 758, 760, 773, 788
 Галлей Эдмунд 245, 246, 743
 Гарвей Уильям 149, 159, 170, 263—266, 277, 320, 421
 Гарриот Т. 155
 Гартли Дэвид 722, 723
 Гарэн Э. 6—8, 12, 29, 32, 34
 Гассенди Пьер 288, 300, 389, 419, 532— 536, 539, 667, 758
 Гегель Г.В.Ф. 71, 610, 800, 801
 Гейзенберг Вернер 494
 Гейлинкс Арнольд 334—336
 Гельвеций Клод Адриан 503, 601, 617, 618, 629, 633, 643, 644, 647—649, 741, 762, 766, 776
 Генрих III 121, 125
 Генрих VIII 99
 Гераклид Понтийский 182
 Гераклит Эфесский 285
 Гермес Трисмегист 15—17, 19—23, 45, 46, 54, 56, 73, 126, 127, 150, 159, 160, 589
 Герц Генрих 494
 Гиббон Эдвард 614, 758
 Гильберт Дэвид 286, 541
 Гильберт Уильям 202
 Гиппократ из Коса 166, 280, 402
 Гоббс Томас 258, 263, 300, 347, 349, 353, 358, 376, 417—443, 447, 458, 465, 470, 502, 511, 524, 535, 570, 675, 716, 718, 722, 728, 743, 760
 Гольбах Поль Анри 598, 618, 628, 643, 644, 649—652, 741
 Гомер 265, 418, 575, 576, 578, 585, 587, 590
 Гораций 590
 Гримм Фридрих М. 618, 628, 649
 Гроций Гуго 102—104, 567, 584, 721, 742
 Гук Роберт 156—158, 161, 245, 246, 760
 Гус Ян 75
 Гюйгенс Христиан 156, 244, 268, 270, 348, 379, 742
 Д'Аламбер Жан 277, 503, 596, 599, 616— 618, 620, 622—628, 631, 634, 643, 653, 684, 692, 706, 762,
 766
 Данте 12, 203, 204, 557
 Дарвин Чарльз 154, 288, 738
 Дезидерий Эразм 67
 Декарт Рене (Картезий) 14, 135, 138, 139, 144, 146, 153, 160, 161, 227, 228, 244, 252, 255, 256, 263, 264, 267, 271, 272, 295—330, 332, 334, 336—338, 341, 345, 347—349, 353—355, 357, 361, 363, 381—383, 388—390, 404, 410, 412, 413, 419, 420, 425, 428, 439, 444, 447—449, 452, 456, 460, 467, 480, 483, 487, 490, 502, 503, 530, 534— 539, 547, 554, 558—564, 567, 594— 596, 626, 629, 634, 635, 640, 642, 644, 645, 654, 655, 661, 733, 742, 746, 747, 758, 760, 761, 773, 806
 Демокрит из Абдер 400, 452
 Демосфен из Афин 28
 Джанноне Пьетро 758, 759
 Джеймс Р. 606, 714, 736
 Дженовези Антонио 772—774
 Джентиле Альберико 102
 Джованни Баттиста делла Порта 163, 170, 208
 Диггес Томас 184
 Дидро Дени 277, 503, 595, 599, 601, 604, 605, 610, 616—621, 623, 628—635, 644, 649, 653, 683, 684, 693, 706, 776
 Дильтей Вильгельм 611
 Дини Пьер кардинал 205, 215, 218
 Диодор Сицилийский 583
 Дионисий Ареопагит 23, 35, 37, 45
 Дунс Скот Иоанн 279
 Дюгейм Пьер 238, 293
 Дюрер А. 155
 Евдокс из Книда 259
 Евклид 156, 174, 203, 256, 259, 280, 320.
 326, 353, 364, 420, 429, 432. 460, 512, 513, 539, 755
 Евстахий Бартоломео 263
 Екатерина II 629
 Елизавета I 273, 274, 300, 302, 325

- Зопир 162
Зороастр (Заратустра) 15, 21, 22, 45, 46, 73, 583
Иеремия 105
Иисус 87, 143, 164, 213, 214, 336, 410, 465, 554, 629, 650, 751, 761
Икет из Сиракуз 182
Иннокентий X папа 537
Иоанн Креститель 20, 250, 751
Иуда Абарбанель 48
Кавальери Бонавентура 256
Казанова Дж. 605
Кальвин Жан 79—82, 87, 102, 148, 213, 262, 544
Кампанелла Томас 13, 63, 107, 115, 133—144, 205, 212, 299, 531
Кант Иммануил 173, 241—243, 295, 316, 467, 512, 513, 522, 528, 592, 595, 682, 693, 719, 741, 744, 749, 777—850
Кардано Джероламо 167—170, 275, 279, 531
Карл II 269, 418, 444
Карл VIII 168
Картезий (см. Декарт)
Кассирер Эрнст 112, 239, 539, 594, 595, 597, 599, 610—613, 750, 751, 756
Кастелли Б. 156, 205, 217, 220
Квинтилиан 10, 557
Кеплер Иоганн 146—149, 153, 154, 159, 160, 171, 178, 184—186, 190—209, 212, 246, 252, 256, 295, 297
Кларк Сэмюэль 390, 709—712, 785
Клауберг Иоганн 334, 335
- 866
Климент VIII 193
Кнутцен М. 782
Козимо II Медичи 44, 204, 210
Койре А. 110, 153, 173, 225, 234, 238, 252, 318
Кола ди Риенце 11,13
Коллинз Энтони 474, 598, 710—712, 714, 742, 760
Коломбо Реальдо 262, 263
Колумб Христофор 665
Кондильяк Этьен Б. 618, 625, 628, 634—643, 647, 702, 741, 762
Константин император 15, 33
Конти Антонио 760
Коперник Николай (Никлас) 86, 131, 132, 144—150, 153, 158, 159, 167, 171 — 192, 197—228, 232, 239, 241, 246, 252, 262, 298, 788—790, 832, 833, 835
Кордемуа 334, 335
Корнелий Томас 63, 164, 536, 758
Кристаллер П. 4—8, 58
Кромвель Оливер 418, 439
Куайн У. ван Орман 293
Кузанский 36—44, 125
Кузен Виктор 542
Кьеркегор Серен 71, 756
Кэдворт Роберт 444, 449
Лагранж Ж.Л. 205, 649
Лактанций Фирмиан 17, 137, 180
Ламберт И. Г. 746
Ланге 668, 744
Лансело К. 538
Лаплас П. 782
Лафатер И. К. 163
Лафорж Л. де 334, 336
Левенгук Антон 156, 266, 379
Лейбниц 230, 242, 255—259, 267, 296, 326, 333, 335, 345, 378—416, 541, 563, 564, 569, 594, 595, 626, 635, 640, 645, 663, 664, 706, 709, 714, 741, 742, 746—750, 753, 760, 782—785, 790, 806
Ленин В. И. 496, 497
Леон Еврей (Иуда Абарбанель) 48, 349
Леонардо да Винчи 24, 27, 34, 107—114, 155, 208, 264
Лессинг Готхольд Эфраим 594, 753—757
Лойола Игнатий 84
Локк Джон 242, 246, 250, 347, 412, 417, 443—486, 502, 505, 509, 528, 595, 596, 618, 622, 624, 626, 634, 636, 637, 642, 647, 654, 655, 661, 667, 680, 706, 710, 713, 714, 717, 721—723, 735, 736, 738, 743, 758, 760, 762, 773
Ломбардский Петр 88
Лотарингская Христина 205
Луи де Монтальт (Паскаль) 543
Лукреций Кар 10, 130, 526, 531
Луллий Раймунд 125, 302, 329
Людовик XIII 135
Людовик XIV 270, 564, 604, 656
Людовик XV 636
Лютер Мартин 67, 70—82, 86, 88, 102, 148, 165, 213, 544
Магалотти, Лоренцо 268, 269, 760

Маймонид Моисей 349
 Макиавелли Никколо 89—101, 570, 697
 Мальбранш Николя 333—346, 379, 564, 594, 629, 635, 640, 644, 645, 760
 Мальпиги Марчелло 156, 266, 629
 Мандевилль Бернард 474, 505, 615, 722— 732
 Манетти Джанноццо 31, 203
 Маннгейм Карл 287
 Мариво 634
 Маркс Карл 775
 Мах Эрнст 253, 493, 494, 496
 Маццони Джакопо 203
 Медичи 44, 159, 194, 204, 210, 221
 Мейер Г.Ф. 749
 Мейнеке Фридрих 611
 Мендельсон М. 752, 753, 757
 Мерсенн М. 144, 267, 298—300, 315, 324, 419, 539
 Мизес Рихард 494
 Микеланджело 760
 Милль Джон Стюарт 294
 Миттнер Л. 744, 753
 Моисей 17, 20, 51, 56
 Молине 482, 483, 544
 Мольер Ж.Б. 692
 Монтень Мишель 63—66, 377, 530, 542, 549, 552
 Монтескье Шарль Луи 594, 600, 614, 618, 647, 672—681, 697, 758, 762, 776
 Мор Томас 98—101, 143
 Моцарт Вольфганг Амадей 605
 Мур Генри 321, 449, 735, 736
 Муратори Людовико 760, 761
 Мюллер И. 174, 193
 Николаи Кристоф Фридрих 752
 Николь Пьер 538
 Ницше Фридрих 356, 357, 653
 Новара Доменико Мария 176, 179, 182
 Нодэ Г. 531
 Норман Р. 155
 Ньютон Исаак 145, 146, 153—161, 171, 172, 189, 202, 221, 230, 242—269, 288, 379, 380, 390, 473, 476, 483, 487, 494—496, 505, 508, 595, 596, 626, 629, 631, 634, 654—661, 672, 682, 700, 706—709, 712, 714, 722, 723, 733, 741, 742, 758, 760, 762, 773, 782—785, 797, 798, 813, 835
 Оккам Уильям 7, 37, 58, 72, 77, 104, 152, 247, 447

867

Ольденбург Г. 270
 Осандер Андрей 148, 177, 178, 184, 212
 Отред Уильям 256
 Павел святой 23, 27, 33, 68, 69, 105, 106, 422, 445, 466, 537, 650
 Павел III папа 178, 181
 Парацельс Теофраст фон Гогенгейм 150, 160, 161, 165—167, 170, 275, 278, 279, 733
 Паскаль Блез 258, 529—590, 631, 661 — 663, 686, 714, 717
 Паскаль Этьен 539
 Пелагий 536
 Перье Жильбер 539, 541, 544
 Петр апостол 197, 677
 Петр Великий 380
 Петрарка 3, И, 13, 15, 24—28, 557
 Пикар Жан 244
 Пико делла Мирандола 36, 48—56, 60—63, 67, 73, 77, 124, 135, 136, 164
 Пико Клод 304
 Пирс Чарльз 162
 Пифагор 21—23, 45, 46, 55, 128, 132, 159, 177, 182, 197, 198, 214
 Платон 8, 17, 20—31, 34—37, 40, 44—56, 60, 62, 63, 77, 92, 99, 100, 109, 116, 117, 123—128, 137—141, 144, 147— 151, 158, 159, 161, 178, 179—182, 194, 197, 198, 202, 225, 229, 232, 234, 275, 279—281, 295, 337, 338, 344, 356, 377, 382—385, 390, 396, 399, 413, 414, 420, 421, 448, 449, 475, 557, 561, 566—569, 575, 576, 579, 583, 584, 644, 684, 720, 752, 766, 802
 Плотин 26, 35, 45, 49, 56, 126, 128, 131, 337, 138, 407
 Плутарх 28, 279 '
 Поппер Карл 216, 240, 241, 243, 288, 293, 294, 326, 494—496, 736
 Порта Джованни делла 134, 150, 163, 167— 171, 208
 Протагор из Абдер 431
 Птолемей 7, 144, 146, 162, 174, 175, 181 — 190, 199—203, 207—213, 218, 222, 223, 239, 241, 280
 Пуфендорф Сэмюэль 742
 Пьермарини Дж. 608, 609
 Рассел Бертран 295, 494, 735
 Реди Ф. 265, 268
 Реймарус Г.С. 751, 753, 755
 Рейнгольд Э. 185
 Рейхлин И. 163, 164
 Рид Томас 732—737

- Ринальдини Карло 268
 Ришелье А. 135, 531, 542
 Робертсон У. 614
 Робеспьер М. 682
 Роттердамский 67—70, 99
 Рудольф II Габсбург 122, 185, 193—196
 Руссо Жан-Жак 436, 503, 618, 623, 628, 634, 650, 682—705, 762, 766, 774, 776
 Савиньен (Бержерак Сирано) 531
 Сагрето Дж. 203, 222, 223, 228, 229, 239
 Сальвиати Ф. 222—224, 228—231, 235, 237
 Саси Л. де 537, 542
 Сведенборг Э. 784
 Свифт Джонатан 242, 473, 654. 712, 763
 Сенека Луций Анней 77, 645
 Сервет М. 82, 262, 263
 Скот 58, 275, 279, 315, 533, 557, 667
 Смит Адам 732
 Сократ 8, 26, 47, 60, 64, 68, 69, 92, 98, 117, 128, 366, 371, 372, 380, 383. 505, 559, 608
 Соссюр Фердинанд 538
 Спиноза Бенедикт 48, 125, 133, 333, 336, 345—379. 404, 414, 443, 535, 563, 570, 594, 595, 635, 640, 709, 741, 757, 759
 Стюарт Дугальд 736—738
 Тацит П. Корнелий 557, 565—568, 583, 588
 Телезио Б. 62, 107, 108, 114—121, 128, 135, 137, 139, 141, 279
 Тиндал М. 598, 712—714
 Толанд Джон 476, 598, 706—709, 717
 Томазий Христиан 382, 592, 742—744
 Торричелли Э. 154, 156, 206, 241, 256, 539, 541, 789
 Трисмегист Гермес 15—23, 45, 46, 54, 56, 126, 127, 150, 159, 160, 583, 589
 Уайтхед А. Н. 295, 321
 Уиклиф Джон 75
 Уолластон Уильям 710
 Урбан VIII папа 134, 205, 225, 299, 537
 Уэвелл У. 202, 295
 Фалес из Милета 505, 788
 Фаллопий Габриэль 262, 263
 Фарделла монах, астроном 760
 Фейерабенд Поль 167, 241
 Фейербах Людвиг 333
 Фергюсон Адам 737
 Фердинанд Австрийский 193, 636, 753, 772, 774
 Ферма Пьер 256, 257, 322, 539
 Фернел Жан 170, 264
 Филанджери Гаэтано 775, 776
 Фихте Иоганн Готтлиб 780, 796
 Фичино Марсилио 16, 17. 20, 23, 36, 44— 50, 56, 67, 73, 77, 110, 118, 122—127, 131, 150, 163, 179
 Фладд Р. 534
 Фома Аквинский 58, 59, 88, 104, 133, 275, 279, 382. 440
 Фонтенель Бернард 634, 760, 818
 Фоскарини А. 214
 Фостер Джеймс 714
 Фракасторо Джероламо 159, 167, 168, 176, 181
- 868
- Франк Филипп 494
 Франк Себастьян 82
 Франклин Бенжамин 605, 775
 Франциск святой 26
 Франциск ван ден Энден 347
 Франциск I король 109
 Фридрих II 623, 645, 656, 745, 752, 780
 Фризи Паоло 609
 Фукидид из Афин 418
 Хатчесон Фрэнсис 505, 720—722, 732, 784
 Хомский Ноэм 538
 Христос Иисус 26, 31, 33, 46, 49, 50, 67— 69, 76, 78, 82, 86—88, 104, 105, 125, 143, 144, 193, 214, 533, 536, 537, 553—556, 581, 629, 650, 676, 712, 745, 751, 755, 756, 759, 761
 Цвингли Ульрих 77—79, 87
 Цезарь Гай Юлий 504, 655
 Цицерон Марк Туллий 3, 26, 77, 162, 182, 275, 279, 301, 347, 440
 Чезальпино Андреа 262, 263
 Чези Федерико меценат 208, 211, 267
 Чемберс Эфраим 616
 Шеллинг 133
 Шефтсбери Энтони Эшли 443, 444, 474, 505, 598, 628, 714—722, 728
 Шлейермахер Фридрих 125, 802
 Шлик Морис 494
 Шульц Франц Альберт 779

Эдуард VI 170, 465, 466
Эйлер Л. 324
Эйнштейн Альберт 152, 225, 254, 255, 494
Экхарт Майстер 37
Эпикур из Самоса 30, 33, 130, 526, 530, 531, 535, 570, 584
Эразм Роттердамский 67—73, 76, 77, 98, 99, 185, 323, 738
Эриугена Скот 37
Юм Дэвид 345, 457, 502—528, 685, 732, 735, 738, 762, 766, 783, 831
Якоби Ф. 757

Дарио Антисери и Джованни Реале
Западная философия от истоков до наших дней
От Возрождения до Канта

в переводе и под редакцией С. А. Мальцевой

Редактор Н. И. Иовчак

Верстка Е. Л. Кривушин

Сдано в набор 01.03.00. Подписано в печать 18.03.02. Заказ № 5724

Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная 65 г. Усл. печ. л. 55. Тираж 3000 экз.

ООО «Издательство «Пневма». Лицензия ЛП 000134 от 06.04.99 г

198504, Санкт-Петербург, Петродворец, Ботаническая 18-2-50,

т/ф 812/428-70-56, e-mail: svetlana.maltseva@paloma.spbu.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов в ОАО
«Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

Электронная версия книги: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru ||
yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Иср# 75088656 || Библиотека:
<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - вверху
update 03.04.07
