

В. В. СОКОЛОВ

ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XV – XVII ВЕКОВ

Допущено
Министерством высшего и среднего
специального образования СССР
в качестве учебного пособия
для студентов и аспирантов
философских факультетов
и отделений университетов



Москва · Высшая школа · 1984

ББК 87.3(4/8)
С59

Рецензенты:

кафедра современной зарубежной философии и социологии
Ленинградского государственного университета
(зав. кафедрой профессор М. Я. Корнеев);
доктор философских наук, профессор Б. В. Мееровский
(кафедра философии Московского института народного хозяйства)

Соколов В. В.

С59 Европейская философия XV—XVII веков: Учеб.
пособие для филос. фак-тов ун-тов.— М.: Высш. шк.,
1984.— 448 с.

В пер.: 1 р. 20 к.

Автор книги анализирует все основные направления европейской философии и учения ее главных представителей с начала эпохи Возрождения до исхода эпохи ранних буржуазных революций в конце XVII в. Рассматривается философское и научное творчество итальянских гуманистов XIV—XV вв., натурфилософов XVI в., большое внимание уделено деятельности наиболее известных философов XVII в. Идеи и учения этих мыслителей составляют неотъемлемую часть философского образования и философской культуры.

Для студентов и аспирантов философских факультетов университетов.

С $\frac{0302010000-187}{001(01)-84}$ 13—84

ББК 87.3(4/8)
1Ф

ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ СОКОЛОВ

ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XV—XVII ВЕКОВ

Заведующий редакцией А. Д. Кашин

Редактор В. И. Гронда

Младший редактор Т. А. Кезлякова

Художник Э. А. Марков

Художественный редактор М. Г. Мицкевич

Технический редактор З. В. Нуждина

Корректор М. М. Сапожникова

ИБ № 3790

Изд. № ФПН-540. Сдано в набор 29.07.83. Подп. в печать 14.02.84. А-06014
Формат 84×108¹/₃₂. Бум. книжно-журнальная. Гарнитура обыкновенная. Печать
высокая. Объем 23,52 усл. печ. л. Усл. кр.-отт. 23,52. Уч.-изд. л. 27,23. Тираж 42 000 экз
Зак. № 1012. Цена 1 р. 20 к.

Издательство «Высшая школа», 101430, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., 29/14

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский просп., 15.

© Издательство «Высшая школа», 1984

В предлагаемой книге рассмотрена одна из наиболее содержательных эпох в истории европейской, главным образом западноевропейской, философской культуры — эпоха так называемого Возрождения и ранних буржуазных революций. Хронологическое ядро этой эпохи составляют XV—XVII столетия.

Рассматриваемая эпоха развития европейской философской культуры — весьма насыщенное и богатое средоточие глубочайших идей в истории мирового философского развития. Оно давно занимает важнейшее место в программах историко-философского образования во многих странах, в том числе и у нас. В развитии философских идей при этом обычно отмечаются два больших этапа, которые приняты и в данной книге. Первый из них совпадает с эпохой Возрождения (Ренессанса). Она начинается в Италии уже в XIV и продолжается в XV в., распространяясь к концу последнего столетия и на другие страны Западной Европы, а в XVI в. — и на некоторые страны Восточной Европы.

Культура эпохи Возрождения — это прежде всего культура раннебуржуазного общества, зародившаяся в итальянских городах, а затем развивавшаяся в городах других европейских стран. Раннебуржуазная культура противостояла здесь культуре феодального общества, которое постепенно уступило свои позиции. В фокусе наступавшей ренессансной культуры стоял новый человек, рождавшийся в условиях все более интенсивной городской жизни. Для осмысления этого человека потребовалось значительно более всестороннее и глубокое знание различных творений античной культуры, чем то, которым располагало средневековое феодальное общество и которое так или иначе было приспособлено к религиозно-христианскому мировоззрению. С этим главным образом и связано само название всей новой эпохи в развитии европейской культуры как эпохи Возрождения культуры античной.

Философское содержание эпохи Возрождения неотделимо и от так называемого гуманистического движения,

которое в дальнейшем будет рассмотрено более подробно. Мировоззренческим антиподом ренессансной гуманистической философии оставалась схоластика, господствовавшая в европейских университетах. Она опиралась на ограниченный античный материал и служила прежде всего делу обоснования религиозного мировоззрения и христианского богословия. Схоластика — сугубо консервативное мировоззрение, очень слабо реагировавшее на новые явления жизни, фактически игнорировавшее многообразные интересы человека, рождавшегося в условиях все более интенсивной городской жизни. В отличие от схоластики ренессансная философия находилась в тесном взаимодействии с прогрессивными явлениями жизни и со многими сторонами гуманистической культуры. Возобновив практически все основные учения и идеи философии и науки античности, эта философия обогатила их и собственными идеями, рождавшимися в контексте новой культуры, при осмыслении нового человека.

Но антисхоластическую направленность ренессансной философии вовсе не следует понимать так, что она полностью отвергала проблематику религиозно-христианской философии средневековья. Эта проблематика нередко заключала в себе устоявшиеся понятия, от которых не могла отказаться и новая философия, сколь бы радикальной она ни была. Например, от понятия бога, от которого, как увидим, была неотделима первостепенная гносеологическая проблема познаваемости и непознаваемости мира, проблема, которая, можно считать, резюмирует основное содержание культуры. Однако, несмотря на определенную общность проблематики философии Возрождения с религиозной философией средневековья в целом — а не только и даже не столько со схоластикой как официальной разновидностью этой философии, — отличие от последней и даже оппозиция по отношению к ней стали главной характерной чертой ренессансной философии. Ее многосторонняя связь с гуманистической культурой, со многими направлениями античной философии и с расширявшимся и углублявшимся научным знанием будет отражена в последующем изложении на примерах наиболее выдающихся философов.

Второй раздел книги посвящен самым значительным философам XVII в. — Бэкону, Декарту, Гоббсу, Спинозе, Лейбницу и Локку, учения которых давно составляют золотой фонд мировой философской мысли. В XVII столетии произошла самая зрелая из ранних буржуазных революций — английская. Культура буржуазного общества

стала еще более многосторонней и глубокой. Если культура эпохи Возрождения во многом ориентировалась на античные учения, идеи и произведения, то культура XVII в., развиваясь на другой производственной базе и в новых социально-исторических условиях, все глубже осознавала свое превосходство перед античностью. В значительной — если не в большей — мере осознание такого превосходства определялось огромными успехами научного — математического и естественно-научного в первую очередь — знания, в отношении которого XVII век превзошел все предшествующие.

Буржуазная по своему основному социальному содержанию передовая философия этого века развивалась в сложном взаимодействии с религией, с одной стороны, и с наукой — с другой. Культура феодально-средневекового общества в ее различных формах отнюдь не исчезла с исторической арены, ибо полное вытеснения феодальных социально-экономических отношений буржуазными не было даже в таких наиболее передовых странах, как Нидерланды и Англия. Поэтому не только религия оставалась в этом столетии главной идеологической силой, но и схоластика, как близкая ей философская система, продолжала господствовать в ряде университетов и в некоторых странах (особенно отсталых) признавалась официальной философской доктриной.

Передовая философия в борьбе против схоластики опиралась уже не столько на античные философские учения, как это имело место в эпоху Возрождения, сколько на идеи, рождавшиеся в процессе интенсивного развития науки. Опора на них передовой философии была столь значительной, что породила новую форму философии, обычно именуемую *механистическим материализмом*. Его конфликт с господствовавшими религиями и обслуживавшей их схоластикой был наиболее глубоким в сравнении со всеми предшествовавшими веками, хотя, как увидим, и механистический материализм был не способен освободиться от понятия бога, продолжавшего резюмировать познавательные отношения человека к миру.

Интенсивное взаимодействие передовой философии с наукой сопровождалось выработкой дифференцированной методологической проблематики, углублявшей и конкретизировавшей гносеологическую. Особенно основательно в этом контексте разрабатывалась проблема соотношения чувственного и собственно умственного источников познания — вторая по своему значению после проблемы позна-

ваемости мира гносеологическая проблема. Углубленное понимание чувственного компонента знания отражало возрастание роли экспериментального естествознания в познании природы, как и всю в огромной степени возросшую сферу социального и индивидуального человеческого опыта.

С другой стороны, все возрастающая математизация знания, как и усиливавшийся запрос на теорию, обусловила углубленную разработку собственно умственного — рассудочного, разумного и интуитивного — компонента знания. Проблема соотношения чувственного и умственного факторов знания была поставлена уже античными философами, но именно в данную эпоху, особенно в XVII в. она достигла наибольшей глубины за всю предшествующую историю философии. Философы, видевшие в опыте главный компонент знания, образовали направление *эмпиризма*; те же философы, которые, напротив, решающую инстанцию познания видели в деятельности самого ума, составили направление *рационализма*. Как будет видно из конкретного изложения, два этих направления не представляли собой обособленных «лагерей», а находились в сложном взаимодействии друг с другом и в еще более сложном взаимодействии с материалистической и идеалистической традициями, восходившими к античности.

В этих предварительных замечаниях нет смысла останавливаться на других проблемах, рассматриваемых в самой книге. Следует только подчеркнуть, что любая историко-философская книга представляет собой *исследование* сложного взаимодействия социальности и культуры данной эпохи, имеющих свой фокус в феномене человека и его мировоззрения (самом сложном из всех феноменов мира), с многовековой философской традицией, отражающей различные стороны и черты этого феномена в его историческом и социальном контексте. Кроме гносеологических, методологических, онтологических, космологических и других вопросов читатель найдет в этой книге различные вопросы этики, эстетики (реже), многообразные вопросы социальной философии в их взаимодействии друг с другом, с философской традицией, социальностью и культурой эпохи.

Сложность предмета исследования автор стремился преодолеть концептуальностью его изложения и по возможности простой структурой книги. Два ее хронологических раздела — «Философия эпохи Возрождения» и «Философия XVII века», — предваряемые небольшими введениями, делятся на более мелкие разделы. Их можно

считать главами, заголовки которых задуманы как выражение их наиболее общих идей.

Каждая из глав обоих разделов подразделяется на более частные «параграфы». Эти подзаголовки относятся как к одному философу, так и к той или иной доктрине (иногда идее), им развиваемой.

Предлагаемая книга — плод многолетнего чтения лекций автором на философском факультете Московского университета в студенческой и аспирантской аудиториях. При подготовке книги к печати использована обширная литература. За исключением первоисточников она, как правило, «вынесена за скобки» изложения. Лишь в конце первого раздела и в конце глав второго даны самые общие обзоры литературы, списки которой приведены в библиографии в конце книги.

В заключение автор выражает большую признательность читателям и критикам рукописи книги, сделавшим замечания, способствовавшие ее улучшению, — преподавательскому коллективу кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского университета, а также докторам философских наук А. Х. Горфункелю, Б. В. Мееровскому и кафедрам истории философии и современной зарубежной философии и социологии философского факультета Ленинградского университета.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

1. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ КУЛЬТУРЫ РЕНЕССАНСА И ГУМАНИЗМА

В странах Западной Европы огромный прогресс культуры в эпоху, давно именуемую эпохой Возрождения (по-французски — Ренессанс), приходится на последние столетия средневекового феодализма, ее расцвет произошел в XV—XVI вв. Однако развитие культуры, как материальной, так и тем более духовной, невозможно, конечно, заключать в какие-то точные хронологические рамки. То, что мы именуем культурой Возрождения, в Италии началось уже в XIV в., а в XV в. достигло расцвета. В XVI в. культура Ренессанса стала, можно сказать, общеевропейским — прежде всего западноевропейским — явлением. Колоссальные достижения духовной культуры в эту эпоху истории Италии и Европы широкоизвестны, они давно стали предметом самого пристального внимания, восхищения, изучения, осмысления, что вполне закономерно, имея в виду всесторонний прогресс человека, отраженный в этой культуре. Отсюда огромный престиж этой эпохи и самого слова «Возрождение», впервые употребленного для характеристики некоторых явлений ее духовной культуры (собственно, ее изобразительного искусства) примерно в середине XVI в. (ит. *rinascita*). Слово это означало *возобновление* (лат. *renovatio* употреблялось для этих целей и ранее) тех великолепных достижений культуры греко-римской античности, которые были утрачены в эпоху средневековья.

Престиж эпохи Возрождения, еще глубже выявляющий ее философско-идеологический аспект, связан и с термином *гуманизм*. Примерно с XIX в. он стал одним из наиболее распространенных терминов, применяемых для различных морально-социальных характеристик человечества, а в наши дни является тем словом, без которого невозможна морально-идеологическая жизнь. Но само это слово и главные явления, им обобщаемые, восходят опять же к этой

эпохе (ит. humanista, umanista впервые зафиксированы в документах конца XV в.) Причем итальянские гуманисты слово humanitas (человечность) заимствовали у Цицерона (I в. до н. э.), который в свое время стремился подчеркнуть, что понятие *человечность* как важнейший результат культуры, выработанной в древнегреческих полисах, пришло и на римской почве. Следовательно, уже в понимании Цицерона гуманизм означал своего рода возрождение человека.

Следует также сказать, что слово «человечность» неоднократно употреблялось Тертуллианом, Лактанцием (III—IV вв.) и другими христианскими «отцами церкви», писавшими на латинском языке. Этим словом они стремились подчеркнуть высочайшую ценность человека, противопоставляя складывавшуюся у них религиозную мораль более грубой, жестокой и бесчеловечной (как они считали) морали рабовладельцев. Как увидим, в отвержении схоластической учености и церковной моральности своей эпохи, фактически порвавшей с идеями и ценностями первоначального христианства, гуманисты неоднократно апеллировали к древним «отцам церкви».

Все сказанное во многом объясняет довольно широкое употребление терминов «возрождение» и «гуманизм» для характеристики значительных эпох в развитии культуры, приходящихся главным образом на средневеково-феодальные периоды истории. В последние десятилетия нашего века появилось немало трудов, в которых рассматриваются те или иные стороны ближневосточного или дальневосточного (особенно китайского) Возрождения и связанного с ним гуманизма. Немало пишут об арабском, иранском, армянском, грузинском Возрождении, о «каролингском Возрождении» VIII—IX вв., отразившем известный подъем культуры в феодализирующихся странах Западной Европы, о еще более значительном возрождении здесь культуры в условиях подъема городской жизни в XII в. Само по себе это явление историографической и философской мысли совершенно понятно и закономерно, ибо оно отражает углубленное представление о развитии культуры различных народов в эпоху средневековья.

Неравномерность развития культуры — хронологически и территориально — один из его наиболее универсальных законов. Важнейшие основы культуры народов Средиземноморья, зафиксированные во множестве ее достижений и памятников, были заложены в древности, в греко-римской античности. В эпоху же средневековья носите-

лями культуры стали другие народы, жившие на пространствах бывшей Римской империи или на территориях, примыкавших к ним. В сложном развитии культуры этих народов были периоды забвения — иногда весьма основательного — различных достижений античной культуры (разумеется, мы имеем здесь в виду прежде всего явления и памятники духовной жизни, особенно литературы), однако было немало и таких периодов, когда материальный, социальный и духовный подъем различных народов Средиземноморья в различные времена средневековья был порой весьма тесно связан с возобновлением тех или иных явлений, идей и тем более памятников античной культуры. Такое возобновление носило конкретно-национальный характер, ибо оно воплощалось в оригинальных памятниках художественной и философской литературы, созданной на языках, литературная жизнь которых началась лишь в эпоху средневековья.

Но сколь бы ни были интересными и содержательными различные «возрождения» в эпоху средневековья в странах Запада или Востока, ни одно из них не может сравниться по своей глубине, многогранности и историческому значению с той эпохой развития общества и присущей ему ренессансной культуры, которое, начавшись в Италии в XIV в., стало в последующие века общеевропейским явлением. Разумеется, это значение связано не с какими-то особенностями европейцев, а с теми социально-экономическими и историческими процессами, которые стали весьма характерными для рассматриваемой эпохи. Именно они определили социальное и культурно-историческое лицо эпохи Возрождения, которая, как подчеркнуто Энгельсом, стала величайшим прогрессивным переворотом из всех пережитых до того времени человечеством [см. 1, т. 20, с. 346]¹.

Северная и Средняя Италия достигли весьма интенсивной городской жизни по сравнению с другими странами Западной Европы уже в XII—XIII вв. Милан, Венеция, Флоренция, Генуя, Пиза, Сиена, Лукка, Болонья и другие итальянские города-республики, развивая ремесленную и торговую экономику и совершенствуя коммунальную государственность, успешно преодолевали сопротивление феодалов (нобилей) своей округи, нередко заставляли их переселяться в города и покупали их земли. В самих же городских коммунах брали верх так называемые попланы

¹ См. библиографию. — *Ред.*

хотя и представлявшие только его торговую и промышленно-ремесленную верхушку, но выступавшие от имени всего народа в борьбе против нобилей. Среди самих пополанов уже в XIV в. происходила напряженная борьба между этой верхушкой («жирный народ») и низами городского населения («тощий народ»). Жизнь итальянских городов-республик отличалась большой социальной активностью и резко контрастировала с феодально-деревенской спячкой подавляющего большинства других стран Европы (и даже юга Италии). В этих городах процветала торговля, банковское дело, появились шерстяные и другие мануфактуры, возникала раннекапиталистическая экономика. По словам К. Маркса, «...первые зачатки капиталистического производства спорадически встречаются в отдельных городах по Средиземному морю уже в XIV и XV столетиях...» [1, т. 23, с. 728], а Ф. Энгельс называл Италию «первой капиталистической нацией» [1, т. 22, с. 382]. Богатство социальной жизни, бурлившей в итальянских городах, находило свое отражение и в разнообразии их политических форм. Республиканское правление различных оттенков сменялось так называемыми синьориями с теми или иными монархическими оттенками.

Из многих изменений в социальной психологии, совершавшихся в этих условиях и резко отличавших итальянских горожан от жителей сугубо феодальных стран и мест с их сословно-корпоративными устоями и вялой динамикой, отметим сильное повышение в жизни и представлениях первых фактора *времени*, столь однообразного для вторых. Не случайно первые механические часы, построенные уже в XIII в., устанавливаются на башнях итальянских городов в следующих веках. Они отбивали каждый час суток (в конце XV в. были изобретены часы переносного типа). Однообразие феодально-средневекового времени рождало сильную тенденцию к поглощению его категорией вечности, что находило свое отражение во многих философско-теологических построениях (особенно в мистических). В новых условиях время стало восприниматься все более дифференцированно, приобретая все большую ценность. Отношение ко времени стало одним из важнейших показателей возрастания *личностного* начала в жизни итальянских городов. Виднейший гуманист этой эпохи Джоноццо Манетти выразил это изменение отношения ко времени в утверждении, что всемогущий бог подобно некоему банкиру раздает людям время как деньги, ведет строгий подсчет годов, месяцев, дней и часов, истра-

ченных людьми на различные нужды, и строго наказывает тех из них, кто бесполезно растрчивает эту драгоценность.

Важнейшая особенность, отличавшая эпоху Возрождения от всех предшествующих, состояла в сильно выросшем запросе на *умственный труд*, что нашло свое выражение в большом росте числа лиц свободных профессий. В европейском средневековье они входили в корпорации, объединявшие их по профессиям («цехам»), будь то преподаватели университетов и других школ, врачи или художники. Деятельность таких корпораций строго регламентировалась, что во многом объяснялось ее сакральной оценкой. Отсюда огромная роль церкви в такого рода регламентациях. Представители умственного труда, не связанные с церковью, в условиях европейского средневековья явление очень редкое. Усложнение и дифференциация производственной и культурной деятельности в ренессансной Италии (затем и в других европейских странах), распад корпоративно-цеховых связей в городах и усиление в них роли индивидуального начала вместе с большим ростом числа лиц, профессией которых становился умственный труд, во многом предопределили то, что эта активнейшая социальная прослойка далеко не всегда зависела от церкви и находилась непосредственно на ее службе. Появление той категории лиц, которую впоследствии стали именовать гуманистами, в сущности, положило начало процессу возникновения в эту эпоху *светской интеллигенции*. Как известно, в классовом обществе интеллигенция обслуживает тот или иной класс, но генезис этой прослойки бывает *межклассовым*. Именно так появлялись гуманисты в условиях ренессансной Италии, ибо распад корпоративного строя и повышение в этих условиях роли индивидуальной деятельности закономерно сопровождались тем, что наиболее способные сыновья купцов, торговцев, преподавателей, нотариусов, представителей знати, реже — сыновья ремесленников и крестьян в соответствии со своими склонностями становились художниками, архитекторами, скульпторами, врачами, писателями. Важнейший критерий социального прогресса человеческого общества связан с теми возможностями, которые данное общество открывает человеку для развития его личностных задатков. Наиболее выдающиеся гуманисты становились учеными и философами.

Ослабление связей гуманистов с церковью, поскольку многие из них жили на доходы, получаемые от их профессиональной деятельности (как и от знатных и богатых

людей, не зависящих от церкви), усиливало их неприязнь по отношению к официальной учености, пропитанной церковно-схоластическим духом. У многих из них такая неприязнь перерастала в резко критическое отношение ко всей системе этой учености, к ее теоретическим и философским основам, к авторитарности, вне и без которой эта ученость не могла существовать. Немаловажно также напомнить, что гуманистическое движение началось в Италии в эпоху упадка морально-политического авторитета папства, связанного с событиями его «авиньонского пленения» (1309—1375), нередкими расколами католической церкви, когда в противовес «законным» папам появлялись антипапы и когда на церковных соборах оспаривалось верховенство пап в жизни церкви.

Показателем светского, антисакрального характера гуманистического движения является такой огромной исторической важности факт, как возникновение различных кружков гуманистов, не имевших никакого отношения к университетам и совсем не связанных с интересами церкви. Некоторые из этих кружков, развивавшие активную деятельность, разрабатывали определенные уставы, регулировавшие эту деятельность. Подчеркивая значение образованности и таланта как важнейших проявлений и показателей человечности, гуманизм стал в Италии примерно с середины XV в. весьма влиятельной идеологией, настолько влиятельной, что гуманистические кружки возникали и в тех городах, где отсутствовали охарактеризованные выше социальные условия, наиболее типично, ярко и показательно сложившиеся во Флоренции. Кружки гуманистов возникали и в Неаполе, и в Риме, а некоторые гуманисты избирались папами.

При рассмотрении деятельности гуманистов, особенно ранних (периода XIV—XV вв.), следует помнить, что не только социально-экономическая зрелость создала в эту эпоху позднего средневековья в Италии почву для возникновения ренессансной культуры. Не менее важную почву подготовила здесь и история, ибо традиции древнеримской жизни, тоже процветавшей в городах, хотя и были здесь сильно разрушены в периоды варварских нашествий, постепенно оживали в условиях мирной жизни. Латинский язык как язык церкви и культуры в эпоху западноевропейского средневековья в Италии с ее «вечным Римом» и папской курией, естественно, был укоренен больше, чем в любой другой европейской стране. Неверны представления, господствовавшие длительное время, относительно

более или менее полного забвения памятников античной культуры в условиях европейского средневековья. В последние десятилетия медиевисты доказали, что ряд произведений латиноязычных авторов — Вергилия, Овидия, Цицерона, Сенеки, Боэция и других — порой неплохо здесь знали, изучали и даже подражали им. Значительно хуже были известны древнегреческие авторы. Однако ни степень знания античных литературных, философских и научных произведений, ни их схоластическая интерпретация совершенно не могли удовлетворить гуманистов, ибо им внушала глубокое отвращение «варварская» латынь, на которой говорили в церкви и в университетах. В XIV—XV вв. они развернули активные поиски и популяризацию произведений античных писателей, поэтов, философов после появления книгопечатных изданий. Большая часть текстов античных авторов, которыми располагает современная наука, были выявлены именно гуманистами.

Можно говорить об их ностальгии по античной культуре. Новая ренессансная социальная действительность, столь отличная от средневековой, новый человек как центральное звено этой действительности требовали значительно более широкого и многостороннего обращения к опыту и идеям античности, чем то весьма селективное и малоинтенсивное использование ее памятников и идей, которое могло себе позволить теологизированное средневековье. Неодолимая тяга гуманистов к античной культуре во многом объяснялась также антицерковной, антиклерикальной (но не антирелигиозной!) направленностью интересов и деятельности многих гуманистов, а их антиклерикализм представлял собой первостепенный элемент их неприязни к феодально-корпоративному строю, господствовавшему в большинстве стран мира и представлявшему огромную силу в самой Италии. Страстный интерес к античности сделал гуманистов блестящими знатоками латинского языка, классического языка Цицерона, Вергилия, Горация, Сенеки и других мастеров латинской литературы. Возрождение этого языка было формой критики господствовавшей церковно-схоластической учености и религиозной практики, оперировавших «испорченной», маловыразительной латынью, далекой от древнеримских классических образов. Как подчеркивают некоторые историки Ренессанса, новая культура, создававшаяся гуманистами, требовала и нового языка. Однако повседневное развитие жизни выявляло значение и того языка, на котором говорило подавляющее большинство народа, т. е. итальянского языка (вернее,

вольгаре). И гуманисты сделали очень много для его литературного развития, ибо многие из них писали не только на латинском, но и на народных языках.

В XIV в. гуманисты почти не знали еще греческого языка, который многие понимали в Сицилии и на юге Италии, где существовало значительное влияние Византии. Воздействие византийской культуры в Европе в наибольшей мере затрагивало тогда Италию, что объяснялось как историческими, так и географическими причинами. С конца XIV в., когда во Флоренцию был приглашен византийский ученый Мануил Хрисолор для преподавания греческого языка, гуманисты начали активно изучать его. Некоторые из них в дальнейшем будут писать не только на латинском, но и на греческом языках. Константинополь, доживавший свои последние десятилетия в качестве столицы некогда могущественной империи, в первой половине XV в. стал важнейшим центром образования для многих гуманистов и не менее важным центром распространения произведений древнегреческих писателей, философов и ученых. Впрочем, это делали также и византийские ученые, переезжавшие в Италию не только перед угрозой турецкой опасности, но и в силу того, что духовный климат ренессансной Италии был для них более благоприятен, чем климат православной Византии. В целом же воздействие древнегреческой литературы и философии, преломленное через творчество некоторых византийских мыслителей, составило, наряду с более ранним воздействием арабо-мусульманской культуры, то «влияние Востока», которое послужило первостепенным стимулом в развитии ренессансной культуры сначала в Италии, а затем и во всей Европе.

2. ИТАЛЬЯНСКИЕ ГУМАНИСТЫ XIV—XV ВЕКОВ, АНТИСХОЛАСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ИХ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Возникновение гуманистического мировоззрения в XIV в. происходило как бы параллельно с развитием поздней схоластической философии, завершившимся именно в этом веке. В 1323 г. произошла канонизация (причисление к лику святых) Фомы Аквинского, а его учение после довольно длительной борьбы стало официальной философско-теологической доктриной римско-католической церкви. Поэтому, когда мы в дальнейшем будем говорить о схоластике, в той или иной оппозиции к которой находились гуманисты, то будем иметь в виду главным

образом эту систему. С другой стороны, в том же столетии возникли оппозиционно-схоластические учения позднего номинализма, теоретическое острие которых было направлено против томизма и идеи которых были столь плодотворны, что без учета их воздействия невозможно многое понять и в западноевропейской философии XVII в.

Главным центром гуманистического движения — при этом во всех его аспектах — стала Флоренция, которую можно назвать столицей итальянского Ренессанса. Здесь родился и провел многие годы своей политически весьма активной жизни великий поэт и мыслитель Данте Алигьери (1265—1321). Многие гуманисты рассматриваемого периода видели в его произведениях источник своих настроений и идей. В наше время историки-ренессансисты тоже усматривают в произведениях Данте — и в его бессмертной «Божественной комедии», важнейшем памятнике итальянского литературного языка, и в философском сочинении «Пир» (1303—1308, тоже на вольтаре), и в его политическом трактате «О монархии» (1310—1311, на лат. яз.) — источник важнейших идей гуманистического мировоззрения. Действительно, по определению Энгельса, Данте — «...последний поэт средневековья и вместе с тем первый поэт нового времени» [1, т. 22, с. 382]. Разумеется, речь здесь идет об особенностях *поэтического мировоззрения* автора «Божественной комедии».

С одной стороны, она представляет собой как бы энциклопедию христианского мировоззрения средневековья с его важнейшими теоцентрическими идеями в том виде, в каком они выражались в доктринах столь правоверных философов, как Августин и Фома Аквинский (не упоминая менее крупных). С другой же стороны, во многих местах «Комедии» (как и в названных собственно философских сочинениях) четко ощутим начавшийся кризис этого мировоззрения. Он выражается и в значительной дани, отдаваемой Данте столь неприемлемому для католической ортодоксии философскому учению, как латинский аверроизм (Сигер Брабантский наряду с Фомой Аквинским и Альбертом Большетедтским помещены в «Рая»), и в той роли, какую играет здесь идея двоякой доли человека, предназначенного не только к блаженству «вечной», посмертной жизни. Другую, не меньшую ценность представляет собой его реальная, земная жизнь.

В латинском трактате Данте «О монархии» император, осуществляющий и олицетворяющий земную власть, получает ее не от папы, а непосредственно от бога. Полная

независимость монарха от верховного духовного владыки — необходимое условие, обеспечивающее людям мир и благополучие, без чего невозможна реализация земного назначения человека.

Для направленности формирования ренессансной культуры показательно, что при изображении посмертного существования персонажей «Комедии» (особенно в «Аду») их земные черты резко преобладают над небесными. В целом ее автору чуждо прославление аскетических идеалов официального христианства. С большой художественной силой он изображает нового человека с его напряженной психологией. Отношение Данте к папам весьма критично, и некоторых из них он не побоялся поместить в «Ад». Очень большое место в «Комедии» занимают античные поэты и философы — начиная с «учителя» Данте Вергилия, олицетворявшего земной разум и руководившего поэтом в его странствиях по «Аду» и «Чистилищу», и кончая всеми крупнейшими античными философами (в их числе и «философ знаменитый Демокрит», как затем и Авиценна с Аверроэсом, которые в качестве нехристиан помещены в самый легкий, первый круг «Ада»). Поэма полна античных образов, теснящих образы христианские и порой причудливо переплетающихся с ними.

Но главное, что делает ее исходным документом гуманистической мысли, — это интерес Данте к человеку, ибо «из всех проявлений божественной мудрости человек — величайшее чудо» [53, с. 181]. Причем этот интерес глубоко социален, ибо судьба «благородного человека» отнюдь не предопределена условностью рождения в том или ином сословном звании и должна складываться не на основе его «животной доли», а на основе неустанного стремления «к доблести и знанию» [«Ад», XXVI, 119—120].

Если Данте — вдохновитель множества гуманистов, то общепризнанный родоначальник гуманистического движения в Италии — поэт и философ Франческо Петрарка (1304—1374).

Он явил собой яркий пример творчески многогранной личности эпохи Возрождения. Петрарка — один из величайших лирических поэтов Италии, автор книги стихов, посвященных его возлюбленной Лауре, стихов, в которых противоречие между средневеково-аскетическим восприятием жизни и весьма заинтересованным, чувственно окрашенным отношением к земной красоте женщины и природы разрешается в пользу второй тенденции. Поэзия Пет-

рарки и многих других поэтов той эпохи (не говоря уже о «Божественной комедии» Данте) играла огромную, в ряде отношений ведущую роль в развитии гуманистического, антиаскетического движения. В противоположность схоластическим произведениям, отражавшим средневекового человека, она вскрывала сложность чувств и мыслей нового, ренессансного человека, стремясь постичь их в многообразной целостности.

Как родоначальник гуманистического движения Петрарка проявил огромную активность в поисках не известных его современникам произведений античной литературы и философии. Он полностью отдавался литературной и научной работе. Много путешествовавший по Италии и Франции, философ стремился постичь жизнь во всей ее сложности и противоречивости.

Петрарка — верующий христианин, но он решительно и бескомпромиссно отвергает схоластическую ученость как «болтовню диалектиков», совершенно бесполезную, по его убеждению, для активного человека того времени. В этом отношении показателен его памфлет «О невежестве собственном и многих других» (1367—1370). В нем, как и в предшествующих ему трактатах, Петрарка демонстрирует, как накопившийся у него огромный морально-социальный опыт рвет всякие формализованные рамки схоластической учености, по отношению к которой он охотно признается в своем «невежестве», ибо считает эту ученость тщетной и иллюзорной. Он далек от отрицания логики, в которой схоластики столь искусны, ибо философию, познающую реального человека, невозможно постичь в каких-то упрощенных и надуманных (так казалось и другим гуманистам) формулах. Итальянский гуманист — едва ли не первый, кто свою вражду к схоластике перенес и на Аристотеля как ее главного вдохновителя, хотя и ценил ученость и глубину этого древнегреческого мыслителя.

Генезис гуманистического мировоззрения Петрарки наиболее ярко раскрывает его более ранний философский диалог «Моя тайна» (или «О презрении к миру», 1342—1343). В нем святой Августин, выражающий последовательно христианское понимание жизни, настойчиво упрекает своего собеседника Франциска (образ которого более или менее совпадает с самим автором) в постоянном отступлении от ее аскетических правил, а также порицает его за стремление к славе и плотской любви. Такое обращение к крупнейшему из «отцов церкви» как к весьма уважаемому авторитету со стороны зачинателя итальянского гума-

низма не было случайностью. Оно стало одним из первых стремлений гуманистов опираться в своей борьбе против схоластики и формализованно-бюрократической церкви на произведения и идеалы первоначального христианства. Важнейшим из этих идеалов, как уже отмечалось, была гуманность. Правда, Франциск «кается» перед Августином в своих прегрешениях и слабостях, но ... не в силах изжить их. Весьма показательно само название данного диалога, подчеркнувшее не родовую суть, а сугубую индивидуальность автора и показавшее, что самопознание — важнейшая цель гуманистического философа. Как в этом диалоге, так и в других своих трактатах, в особенности в трактате «О средствах против всякой фортуны» (1358—1366), Петрарка, оправдывая земные стремления человека, ищет поддержки не только у Августина (который хотя и изобличает его, но делает это весьма снисходительно), но еще более у Цицерона, Сенеки, Вергилия и других античных мыслителей, в частности у «князя философов» Платона (начиная тем самым противопоставление этого философа Аристотелю, продолженное затем последующими гуманистами). Следует подчеркнуть в этой связи стремление Петрарки примирить христианство с античной философской культурой, в частности с философией стоицизма. Петрарка всемерно выдвигает на первый план моральную философию, которая ближе к человеку, чем любая другая ее разновидность (Платон и интересует его собственно в этом качестве как продолжатель моралиста Сократа). Эта фундаментальная особенность ранней ренессансной философии была подхвачена затем и другими гуманистами.

Одним из самых выдающихся был Колуччо Салютати (1331—1406), друг Петрарки и Бокаччо, длительное время канцлер Флорентийской республики, много сделавший для распространения гуманистической образованности в ней. Он написал ряд произведений на морально-философские и другие темы.

Ученик Салютати Леонардо Бруни (1374—1444) тоже многие годы был канцлером Флоренции. Он уже хорошо владел греческим языком и перевел на латинский некоторые диалоги Платона, а также произведения Плутарха, Демосфена. Бруни одним из первых понял неудовлетворительность тех переводов Аристотеля, которые были осуществлены в XIII в. Вильемом Мёрбеке. Сам он осуществил переводы «Этики Никомаха» (1417) и «Политики» (1438). Бруни пришлось защищать свои переводы от нападок со стороны тех консервативных католических клерикалов,

которые, как он выражался, считали, что переводить следует не то, что сказал Аристотель, а то, что он должен был сказать [см. 55, с. 143]. Продолжая дело Салютати, Бруни расширял программу *studia humanitatis* (эти латинские словосочетания впервые были употреблены им), т. е. гуманитарного образования, ориентированного на изучение античной культуры с позиций их современности. Одним из ее элементов и была переводческая деятельность Бруни. Перевод названных произведений Аристотеля (а не общепhilosophических и логических) был совершенно закономерен, ибо он полностью отвечал программе «гуманистических занятий», в центре которых стояла именно моральная философия. Одно из главных произведений самого Бруни называлось «Введение в моральную науку» (1421—1424). Бруни был также историком, автором труда «История флорентийского народа» (в 12-ти томах). Эту его работу современники ценили особенно высоко. Значение ее, в частности, связано с тем, что здесь впервые обозначена грань между античностью и средними веками (падение Римской империи). В последующей гуманистической историографии появился и термин «средневековье» (*medium aevum*). Начиная с Бруни, страстного поклонника Данте и Петрарки, гуманисты все больше осознают принципиальное отличие их времени и их культуры от времени и культуры эпохи средневековья.

В развитии философской мысли раннего итальянского гуманизма видное место принадлежит Поджо Браччолини (1380—1459), тоже ученику Салютати. Плодовитый автор очень много сделал и для выявления забытых произведений античной литературы, истории, философии. Важнейшая его находка — знаменитая поэма Лукреция Кара «О природе вещей» (1417).

Другой гуманистический философ того же круга — упоминавшийся выше Джаноччо Манетти (1396—1459), в молодости торговец и банкир (сам господь-бог в его представлении — банкир, строго наблюдающий за отпущенным им людям временем), затем видный государственный деятель Флоренции. Его важнейший философский трактат «О достоинстве и превосходстве человека» (*De dignitate et excellentia hominis*, 1451—1452).

Флорентийцем по происхождению, однако тесно связанным с римской курией, был и выдающийся гуманист этого века Леон Батиста Альберти (1404—1472). Его деятельность — ярчайший пример универсальных стремлений гуманистов, которые в принципе обращаются ко всему

человеку, стремясь к его многостороннему выражению. Альберти — видный архитектор раннего Возрождения, он был также живописцем, поэтом, музыкантом. Вместе с тем он не только практик, но и теоретик искусства, автор трактатов «Десять книг о зодчестве» (1452), «Три книги о живописи» (1435—1436). Обобщая опыт античной и современной ему архитектуры, углубляясь в проблемы искусства, он считал, что высшее эстетическое наслаждение доставляет та красота, которая создана самой природой. Учиться у нее — первая задача художника. В отличие от всех названных выше гуманистов, Альберти интересовался и естественными науками, в особенности математикой, ибо хорошо видел ее необходимость для архитектора, скульптора, живописца.

Общая черта мировоззрения ранних гуманистов, вытекавшая из свойственного им всем стремления максимально возродить идеи и дух античной культуры, сохраняя вместе с тем и все главное содержание христианского вероучения, состояла в его *паганизации*, насыщении античными, «языческими» морально-философскими идеями. Например, Энео Сильвио Пикколомини, один из гуманистов этого века, писал, что «христианство — не что иное, как новое, более полное изложение учения о высшем благе древних» (цит. по Зба, с. 59). Автор этого изречения стал впоследствии римским папой Пием II (1458—1464).

Не менее важной чертой гуманистического мировоззрения следует признать и *антиклерикализм*, выражавшийся в резко критическом отношении к профессиональным служителям католической церкви, особенно к монахам, наиболее многочисленному ее корпусу. Бруни, а затем и Поджо Браччолини пишут диалоги «Против лицемеров», в которых бичуются ханжество и развращенность не отдельных монахов, а монашества в целом. Сходные произведения писали и другие гуманисты, а тема разоблачения пороков профессиональных носителей христианского вероучения стала одной из острых тем их художественных произведений, например «Декамерона» Боккаччо.

Гуманистический антропоцентризм и его философская суть. Об обращенности к человеку в определенном смысле можно говорить и применительно к христианскому (и даже к любому монотеистическому) мировоззрению. Однако присущий ему *антропоцентризм* в основном должен быть расценен как *ущербно-фантастический* антропоцентризм, поскольку в религиозном мировоззрении принцип антропоцентризма подчинен принципу *теоцентризма*. Хотя бог

и творит мир в принципе ради человека, но человека ущербного, отягченного грехопадением, обреченного на беспросветный труд, на аскетическую жизнь.

Один из устоев религиозно-монотеистического мировоззрения средневековья составляла идея *уподобления богу* (она восходила к Платону). Бог мыслился при этом как внемировое, сугубо трансцендентное, таинственное существо, субстанционально противопоставленное природе и человеку. Уподобление богу (обожение — *theiosis, deificatio*) при таких предпосылках становилось мистическим актом — тщетной попыткой слабого и конечного человека дотянуться до бесконечного и сверхприродного божественного существа (за исключением мистико-пантеистических построений, пытавшихся ввести идею сходства, если не тождественности, божеской и человеческой субстанций).

Гуманисты, о которых идет сейчас речь, хотя и не сразу, отказались от такого псевдоантропоцентризма. Первым — а у них, можно сказать, даже единственным — предметом интересов стало человеческое бытие во многих его аспектах. Это не значит, что гуманисты, большинство которых были еще весьма религиозны, отказывались от бога и отвергали положения христианского вероучения. Нет, они этого не делали, да и не могли делать, но нередко игнорировали многие из этих положений и постепенно вставляли на путь переосмысления понятия бога, его известного приближения к человеку и т. п. Если религиозно-монотеистическое мировоззрение в целом утверждало, что сначала всегда должен стоять бог и лишь затем человек, то гуманисты стали руководствоваться тем, что выдвигали на первый план человека, а уж затем говорили о боге (конечно, это произошло не сразу и по-разному у разных гуманистов).

Среди ряда проблем нового осмысления человека гуманистами одна из главных — это проблема человека как единства души и тела. Теистическо-аскетическое осмысление этой проблемы, полностью уничижительное по отношению к его телу и мнимо восхвалительное по отношению к его духу, было еще в самом конце XII в. сформулировано одним кардиналом, который вскоре стал могущественным папой Иннокентием III, в сочинении «О презрении к миру, или О ничтожестве человеческой жизни». В XIV и XV вв. это сочинение было широко распространено. Гуманисты полемизировали с ним и, опровергая его положения, формулировали собственное понимание важнейшей антропологической проблематики. Одно из наиболее интересных сочинений написал Манетти, и само название его — «О до-

стоинстве и превосходстве человека» — является как бы ответом на сочинение Иннокентия III.

В противоположность ему Манетти стремится к полной реабилитации телесного начала в человеке. Прекрасен весь мир, созданный богом для человека, но вершиной его творения является только человек, тело которого многократно превосходит все другие тела. Как удивительны, например, его руки, эти «живые орудия», способные ко всякой работе! Человек — это «разумное, предусмотрительное и очень проницательное животное (...animal rationale, providum et sagax...)» [55, с. 82], он отличается от последнего тем, что если каждое животное способно к какому-то одному занятию, то человек может заниматься любым из них. Духовно-телесный человек столь прекрасен, что он, будучи творением бога, вместе с тем служит основной моделью, по которой уже древние язычники, а за ними и христиане изображают своих богов, что способствует богочитанию, особенно у более грубых и необразованных людей. [Христианско-монотеистический тезис о творении мира богом для человека Манетти антропоцентрически заостряет против пренебрежительно-аскетической трактовки человека.

Можно также подметить, что креационизм Манетти довольно формален. Он не столько восторгается мудростью творца, как это типично для любого теоцентризма, особенно средневекового, сколько прославляет величественность и красоту созданной богом природы, которая даже представляется ему иногда как «искуснейшая и умнейшая, единственная учительница дел (*sollertissima et callidissima atque profecto unica rerum magistra...*)» [55, с. 81].

Произведение Манетти иногда создает впечатление, что природа у него вытеснила бога. Такое воззрение присуще и другим гуманистам данной эпохи (например, у Альберти в сочинении «О семье» имеются даже слова: «...природа, то есть бог» [см. 55, с. 46; 42, II, с. 320]). Но было бы преждевременно говорить о пантеизме, притом о натуралистическом пантеизме Манетти, Альберти и других гуманистов данной эпохи. Природа как базис человека и его деятельности интересует их еще очень мало, их антропология, во многом обогатившаяся по сравнению со схоластической за счет познания античного материала (как иногда и в результате их собственного опыта), еще почти совсем не подкреплена какими-то онтологическими принципами.

Сколь бы ни интересовала Манетти и других гуманистов телесная природа человека, как бы ни подчеркивали они ее возвышенность и органическую необходимость для

жизни его духа, именно новые запросы человека и его многократно возросшая активность приводили их тогда *не столько к сближению человека с природой, сколько к сближению его с понятием бога*. Для Манетти человек — «словно некий смертный бог» [55, с. 70], он как бы соперник бога в творческой деятельности. Бог — творец всего сущего (хотя, как мы видели, творец довольно формальный), человек же — творец великого и прекрасного царства культуры, материальной и духовной. Манетти указывает на некоторые наиболее удивительные творения человека — египетские пирамиды, римские башни, поразительный купол Флорентийского собора, построенный Брунеллески незадолго до того, как Манетти написал свое произведение. Как удивительный пример человеческой изобретательности он называет и Ноев ковчег, но говорит и о смелых путешествиях своих современников в Британском и других морях (за несколько десятилетий до путешествия Колумба). Здесь также названы и произведения античной и ренессансной живописи, как и поэтические творения, свидетельствующие об огромной творческой одаренности человека.

Все сказанное в этом отношении Манетти в различных вариантах было сформулировано и другими итальянскими гуманистами той эпохи. Можно поэтому утверждать, что антропоцентризм как фокус их мировоззрения означал замену понятия *обожения* как одного из основных понятий религиозно-аскетического мировоззрения средневековья понятием *обожествления* человека, его максимального сближения с богом на путях творческой деятельности, запечатленной тогда в стольких произведениях искусства, до сих пор восхищающих людей. Наиболее высокую оценку получило в этой связи поэтическое творчество. Только посредством его, полагали некоторые гуманисты, и можно постичь не достигаемого другими путями бога. Поэтому и великое произведение Данте, самым автором названное «Комедией», его восторженным поклонником Боккаччо, а затем и другими гуманистами было переименовано в «*Божественную комедию*».

Историческое значение антропоцентрического обожествления человека гуманистами рассматриваемой эпохи чрезвычайно велико в связи с тем, что оно вместо «царства Бога» (*regnum Dei*), неосуществимого на земле, выдвинуло идею «царства человека» (*regnum hominis*). Конечно, в тех условиях эта идея вполне утопична, ибо человеческий дух-творец мыслился здесь как самосущее начало. Но даже

и при этих предпосылках она означала эпохальный переворот в мировоззрении. Божественность человека означает для Манетти его мировое могущество, его право на все не только земное, но и небесное, включая планеты, звезды и даже ангелов, якобы созданных прежде всего для службы людям.

Огромную роль в гуманистическом антропоцентризме играет понятие *человеческой деятельности*, без которого нет нового понимания человека. Само это понятие со времен Платона и стоиков и в особенности со времен «отцов церкви» составляло важнейший аспект категории свободы человеческой воли и ее отношения к божественному провидению, руководившему в принципе каждым человеком. Эти представления были, конечно, обязательны и для гуманистов, выработавших, однако, свою позицию в этом труднейшем вопросе философии. Весьма интересно здесь произведение Салютати «О фатуме, фортуне и случае» (*De fato, fortuna et casu*, 1396—1399; можно перевести и как «О роке, судьбе и случае»).

В этом произведении (остающемся в рукописи, но неоднократно исследовавшемся ренессансистами) и в своих письмах Салютати говорит о трех пониманиях фатума. 1) сила, исходившая от звезд, от неба; 2) порядок причин, восходящий к первой причине; 3) божественное провидение, управляющее как небесным, так и земным [см. 39, с. 57]. Первое понимание фатума совершенно неприемлемо для христианства и должно быть отвергнуто. Вполне приемлемо только третье понимание. В нем божественный фатум не исключает свободы человеческой воли, согласующейся с ним на основе представления о благодати.

Более характерно для него, как и для других гуманистов, представление о *соотношении свободной воли с понятием фортуны*. Понятие это широко употреблялось едва ли не всеми гуманистами, начиная с Петрарки, написавшего особый трактат «О средствах против всякой (т. е. как благоприятной, так и неблагоприятной.— В. С.) фортуны». В отличие от фатума, выражавшего власть над человеком неких абсолютных, внеземных сил, фортуна выражает понятие *социальной необходимости*, причудливо складывавшейся в обществе развивающейся торговли и конкуренции, все более усложнявшихся отношений между людьми в условиях возрастающего отчуждения от них результатов их деятельности. И вот по отношению к фортуне, сколь бы ни была она повелительной во множестве случаев, с наибольшей силой и проявляет себя свобода человеческой

воли. Если перед лицом фатума свобода человеческой воли остается сверхприродной тайной бога, то по отношению к фортуне она в принципе в руках самого человека. Отсюда дружное провозглашение свободы человеческой воли всеми гуманистами рассматриваемой эпохи, начиная с Данте.

Весьма показательно в этом контексте отвержение ими так называемого астрологического детерминизма, в силу которого расположение звезд и небесных светил полностью предопределяет все особенности человеческой жизни, совершенно исключая свободу воли человека. Впрочем, отношение гуманистов к астрологии или к тому, что называли тогда этим именем, неоднозначно. Манетти, например, называет астрологами Фалеса и Архимеда за их наблюдение движений небесных светил и за умение предсказывать на этой основе солнечные и лунные затмения и даже урожаи хлеба, оливок и винограда (Фалес). Такое проявление «натуральной астрологии» — один из признаков божественности человеческого ума. Другое дело астрология, как мы понимаем ее теперь (тогда ее называли «юдициарной»). Ее грубый и предельно упрощенный детерминизм скорее сближался Салютати с понятием фатума, но, как мы видели, отвергался даже в этом смысле.

Опираясь на понятие свободы воли, фактически отождествляя его с понятием свободы, гуманисты всемерно подчеркивали жизненную необходимость человеческой деятельности и в этой связи решительно вступили на путь преодоления созерцательного понимания познания, который преобладал у античных философов и полностью определял его средневековые трактовки. Манетти убежден, что «дар познавать и действовать», которым всемогущий бог наделил человека, лежит в основе могущества и самого человека [см. 55, с. 70]. Прославление человеческой деятельности составляет один из основных лейтмотивов философского мировоззрения Альберти. По его убеждению, сформулированному, в частности, в сочинении «О семье», вся природа, начиная с растений, свидетельствует о неустанной деятельности. Тем более она должна быть свойственна человеку, который «рожден не для того, чтобы, покаясь, увядать (в бездействии), но чтобы находиться в действии» [55, с. 45]. При этом прославление человеческой деятельности касалось множества ее конкретных аспектов — деятельности художественной, государственной, военной, торговой, как и всякой трудовой, например ремесленной и т. п. Здесь проявлялась жизненная конкрет-

ность философских стремлений гуманистов как идеологов нарождавшегося буржуазного общества, преодолевавшего общество феодально-застойное. Всемерное подчеркивание роли деятельности как неотъемлемого и первостепенного компонента человеческой личности можно было бы проиллюстрировать рядом рассуждений Альберти, в частности его соображениями о факторе времени, искусстве использовать его и т. п.

Все рассмотренные аспекты гуманистического антропоцентризма находили наиболее общее свое выражение в *морально-этических* построениях, рассуждениях, идеях, учениях, так или иначе ориентированных на соответствующие доктрины античных философов. Именно морально-этический аспект составлял наиболее общее и характерное выражение *studia humanitatis*. При этом вполне закономерно для гуманистов рассматриваемого периода, что они начиная с Петрарки не видели почти никакой практической ценности в естественных науках (известное исключение должно быть сделано здесь для Альберти), ибо их абстрактный натурфилософский уровень, присущий к тому же многим средневеково-схоластическим доктринам, действительно не имел тогда практического звучания. Конечно, сосредоточенность на моральном аспекте человеческой жизни (обычно переплетавшемся у гуманистов с антропологическим, психологическим и другими ее аспектами), к тому же ориентированном на абстрактного человека, на «человеческую природу», мы должны расценить как проявление идеализма. Но несмотря на это, невозможно не увидеть в гуманистическом морализировании, охватившем человека и как природное, и как социальное существо, эпохальных философских и социальных достижений.

В особенности они связаны с провозглашением принципиальной доброты человеческой природы и, что еще более важно, *принципиального равенства всех людей*, независимо от их рождения, от их принадлежности к тому или иному сословию. Уже Петрарка подчеркнул, что фортуна сильнее происхождения, социальной принадлежности человека, но сам человек, его доблесть (*virtus*) должны быть сильнее фортуны (фортуна и доблесть борются за человека). Определение человеческой личности через личные заслуги благодаря ее собственной деятельности, а не через родовую принадлежность к тому или иному сословию было, возможно, наиболее ярким выражением роли гуманистов как идеологов нарождавшегося буржуазного общества, отрицавшего общество феодально-сословное.

Другой важнейший аспект морально-этических поисков гуманистов, особенно ярко выраженный Бруни, опиравшимся на Аристотеля, состоял в подчеркивании органической необходимости общества, социальности для гармоничного развития и существования человеческой личности. Этические поиски гуманистов — понимание необходимости дружбы, любви, человечности, подчеркивание блага общества как высшей цели человеческих стремлений — отражали во многом республиканские идеалы популанских слоев итальянских городских коммун той эпохи. Это очень влиятельное тогда направление философской мысли и этических поисков гуманистов некоторые историки этого периода называют «гражданским (гражданственным) гуманизмом».

Лоренцо Валла и гуманистический эпикуреизм. Выдающимся гуманистическим философом раннего Ренессанса был Лоренцо Валла (1407—1457), родившийся в Риме. Молодым еще человеком он преподавал в университете Павии (1430). Учение Эпикура, особенно ненавистное для христианских философов, стало к этому времени широко известно среди итальянских гуманистов благодаря обнаружению Поджо Браччолини поэмы Лукреция «О природе вещей». В философию гуманизма Валла вошел прежде всего как автор трактата «О наслаждении» (1431; его новую, более обширную редакцию автор назвал через два года «Об истинном и ложном благе»). В течение ряда последующих лет Валла состоял при дворе сицилийского короля Альфонса Арагонского, находившегося в длительном конфликте с римским папой Евгением IV (1431—1447) из-за обладания Неаполем и Южной Италией. В это время он написал ряд произведений, сыгравших очень большую роль в развитии антиклерикальной и антисхоластической идеологии и философии. Среди них «Диалектические опровержения, или Обновление всей диалектики и оснований универсальной философии» (1433—1439), «О монашеском обете», «О свободе воли» (1442), «О красотах латинского языка» (1435—1444) и др.

Наибольшую неприятность Валла причинил католической церкви своим сочинением «Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина» (1440), в котором во всеоружии исторических и филологических знаний доказал фальсифицированность этого документа («бесстыдная басня»), якобы дарованного императором Константином в начале IV в. римскому папе Сильвестру I в благодарность за свое чудесное исцеление от

проказы и последующее крещение. По этому документу, которому римская курия приписывала юридическую силу, Константин, признав папу главой вселенской церкви, отказался от своих прав верховного властителя не только в Италии, но и во всех западных провинциях тогдашней Римской империи. «Дар Константина» считался в течение многих веков важнейшим актом, на основании которого римские папы не только осуществляли светскую власть в папской области Италии, но и претендовали на таковую во всех европейских землях, подчиненных им конфессионально. Доказательство подложности этого документа (составленного отнюдь не в IV в., а много позже) наносило сильнейший удар по такого рода притязаниям.

Как антиклерикал Валла вообще выступал против светской власти римских пап, предлагая полностью лишить их ее, доказывал бессмысленность аскетизма и анахроничность монашества как его главного официального носителя. Ему пришлось иметь дело с инквизицией, но он искусно использовал борьбу Альфонса Арагонского с Евгением IV. Римский гуманист был язвительным, убежденным, смелым и ловким бойцом. Как глубоко независимый мыслитель, он не признавал никаких авторитетов, заявив в сочинении о подложности «граммоты Константина»: «Я дерзаю выступить против верховного первосвященника» [30, с. 139]. Смерть Евгения IV и возложение папской тиары на Николая V (1447—1455) изменили положение, ибо этот папа-библиофил симпатизировал гуманистам и собрал в курии многих из них (в том числе Альберти, Манетти, Браччолини). Прибыл сюда и Валла, ставший профессором Римского университета и апостольским секретарем. Среди кардиналов у него были могущественные покровители. При этом Валла не отказался ни от одного из своих сочинений и мнений.

В духе доктрины двух истин подобно многим гуманистам Валла фактически игнорировал теологию, рассматривая религию как сферу практическо-эмоциональной жизни человека, не поддающуюся никакой рационализации, никакому логическому, «диалектическому» осмыслению. Отсюда враждебное отношение Валлы к схоластической метафизике как праздному занятию, тщетно стремящемуся сделать попятным то, что не может, да и не должно быть понято. Отсюда и его иронически-издевательское отношение к Фоме Аквинскому, которому он противопоставлял апостола Павла, ибо он, не мудрствуя лукаво, укреплял христиан в вере. Эта общеполитическая позиция определи-

ла и его логико-гносеологические воззрения в «Диалектических диспутах».

Эти воззрения пронизывает прежде всего критика схоластического реализма. Номинализм как фактическую основу этой критики Валла выразил в филологической форме. Он стремился вскрыть некорректность тех многочисленных словообразований, которые появились в течение многовекового господства схоластики, с точки зрения классических норм латинской грамматики. Между тем многие из этих словесных новообразований [в особенности существительные, оканчивающиеся на *itas*, например *entitas* (бытийность), *quidditas* (чтойность), *identitas* (тождественность), *perseitas* (существование само по себе), *esseitas* (этовость) и ряд других] выступали как важнейшие универсалии, которые играли большую логико-философскую роль. Валла, выражая гуманистическое отвращение к схоластической формализации, к тому же совсем не будучи логиком, хотел скомпрометировать эту роль, вскрывая лингвистическую некорректность таких слов. «Лингвистическая философия» Валлы свое естественное продолжение нашла в его «Красотах латинского языка», которые были противопоставлены множеству средневековых догматических руководств по латыни, рассчитанных на зубрежку. Произведение же Валлы представляло собой критическое руководство по грамматике, риторике и стилистике. Выдержавшее десятки изданий в XV—XVI вв., оно сыграло очень большую роль в восстановлении классической латыни в ренессансную эпоху.

Возобновление эпикуреизма, осуществленное тогда не только Валлой, свидетельствует не о рабской зависимости ренессансных мыслителей от античности, а о творческом к ней отношении. Правда, подлинного, исторического эпикуреизма эти мыслители не знали, но им, конечно, хорошо было известно резко отрицательное к нему отношение со стороны ортодоксальной католической идеологии и философии. В полном соответствии с морализаторскими стремлениями подавляющего большинства его единомышленников Валла обратился к *этике эпикуреизма*, как он ее понимал, для обоснования полноценности жизни человека, духовное содержание которой, по его антиаскетическому убеждению, невозможно без телесного благополучия, всесторонней деятельности человеческих чувств. В одном месте своего произведения автор даже выразил сожаление в связи с тем, что у человека только пять, а не пятьдесят или даже не пятьсот чувств! Отсюда и отрицательное отно-

шение Валлы к стоикам, не считающимся, по его мнению, с тем, что человек состоит не только из души. Конечно, он имел весьма приблизительное представление о стоицизме, усматривая в нем только союзника христианского аскетизма. Полностью игнорировал Валла и атомистическую онтологию эпикуреизма, в которой он, по-видимому, не усматривал необходимости для обоснования своей системы моральности. Правда, его общефилософские представления весьма натуралистичны. По примеру античных атомистов он называет природу «учительницей» и «вождем жизни». Вступая на путь паганизации христианства и обращаясь к образам античной мифологии, автор трактата «О наслаждении» готов отождествить ее богов с природой.

С позиций сенсуализма Валла обрушился и на Аристотеля, который в созерцании видел высшее счастье, доступное только богу. Для автора же трактата «О наслаждении» «созерцание есть процесс познания» [42, I, с. 101], невозможный без деятельности чувств. Благодаря этой деятельности только и возможно исполнение высшего закона, предписанного природой всем живым существам, — «сохранять свою жизнь и тело и уклоняться от того, что кажется вредным» [42, I, с. 94]. Отсюда необходимость наслаждения для реализации этого высшего закона природы. Наслаждение как «удовольствие души и тела» есть высшее благо. В одной из глав первой книги того же произведения говорится, что «жить без наслаждения невозможно, а без добродетели можно» [4, с. 79, 80]; в другом месте автор провозглашает: «Да здравствуют верные и постоянные наслаждения в любом возрасте и для любого пола!» [42, I, с. 90]. Вызывающий характер этих и других формулировок Валлы (например, его гимн вину, обостряющему человеческие чувства) подчеркивает их огромную историческую роль для своего времени, ибо с помощью такой психологии и морали достигалась ее максимальная антиаскетическая направленность.

Не следует, однако, думать, что Валла пошел по пути поверхностного гедонизма, по которому много раз шли сторонники вульгаризированного эпикуреизма. Его позиция, определяющаяся необходимостью разоблачения ханжеского аскетизма церковников и тех, кто следовал за ними, глубоко социальна. Однако эта индивидуалистическая социальность отличается от социальности Бруни и других ревнителей гражданского (или гражданственно-го) гуманизма. На первый взгляд она выглядит даже асоциальной, ибо Валла систематически обоспывает не-

искоренимый эгоизм человеческой природы уже в силу закона природного самосохранения. Он утверждает, например, в I главе второй книги, что его собственная жизнь для него наивысшее благо, более предпочтительное, чем жизнь всех остальных людей. Даже о родителях следует думать лишь во вторую очередь, а уже о родине тем более. «Я не могу в достаточной степени понять, почему кто-то хочет умереть за родину. Ты умираешь, так как не желаешь, чтобы погибла родина, словно с твоей гибелью не погибнет и она» [4, с. 81].

Нельзя не признать во всех этих достаточно циничных утверждениях яркого выражения рожденного новой эпохой глубокого индивидуализма, который мы обычно называем буржуазным. Гуманизм как идеология господствовавших в то время классов не мог не иметь в себе этой важнейшей грани. Социальность же ее выявляется благодаря тому, что наслаждение есть не что иное, как поиски пользы, к которой все стремятся сознательно или бессознательно. *Добродетель*, по убеждению Валлы, и *есть* не что иное, как *полезность*. Все отношения в обществе, начиная с семейных, подчиняются этому принципу. Общество не может распасться в силу его универсальности.

Отступление от исторического эпикуреизма, быть может, в наибольшей мере демонстрирует третья книга труда Валлы. Три действующих лица — гуманисты, современники автора — последовательно формулируют в ней три точки зрения, три моральные позиции: стоическую (она занимает немного места), эпикурейскую (ей уделено более половины всего труда) и христианскую, излагаемую в последней книге как своего рода синтез двух предшествующих. Последняя книга интересна трактовкой наслаждения, распространяющегося и на загробное существование человека, поскольку Валла не мог отказаться от христианской догмы индивидуального бессмертия. Но осмысление ее весьма оригинально и исторически любопытно. Валла почти ничего не говорит о посмертном осуждении человека и об аде, в который, по христианским поверьям, должно попасть большинство человечества. Валла же, исходя из того, что «бог обещал нас сделать богами рядом с собой» [см. 39, с. 103], интересуется собственно раем.

Он использует также христианское (как, впрочем, и мусульманское) положение, согласно которому посмертное существование уготовлено не только душевному, но и телесному человеку. Поэтому и райское блаженство испытывает целостный человек, чувства которого облагоро-

жены и тело утончено. И для него не будет лучшей пищи, чем тело и кровь Христа. К тому же человек получит возможность летать по воздуху, не уступая птицам, и плавать под водой, не уступая рыбам. Работать он будет не утомляясь ни на жаре, ни на холоде. В знании и искусстве он тоже будет неутомимым и безошибочным. Такова райская жизнь, которая станет бесконечным продолжением земной! Эпикуреизация христианства обернулась здесь гуманизацией трансцендентного мира, а царство бога фактически полностью совпало с царством человека.

Пантеистический синкретизм флорентийских платоников. Важнейшим руслом антисхоластической оппозиции итальянских гуманистов, начиная уже с Петрарки, был *платонизм*. Сыграв огромную роль в философском оформлении христианства в эпоху патриотики, платонизм в истории средневековой философии в странах Западной Европы иногда становился идейной базой, на которой формировались далекие от официального схоластического креационизма философские учения (например, философов Шартрской школы). Прямого же обращения ортодоксальной схоластики к идеям платонизма не было. Для нее было совершенно достаточно весьма измененного и трансформированного платонизма и неоплатонизма, содержавшихся в христианском синтезе Августина. Диалоги Платона к тому же за исключением двух-трех отсутствовали в латинских переводах, произведения же неоплатоников были известны еще меньше. Между тем в зрелой схоластике, представленной в произведениях Аквината и множества его последователей, были широко использованы труды Аристотеля, препарированные в христианско-креационистском духе в еще большей степени, чем в свое время платоновско-неоплатонические идеи Августином. Это объясняет сильную неприязнь к Аристотелю со стороны множества философов гуманизма. С другой стороны, идеи таких идеалистов, как Платон, Плотин и другие неоплатоники, идеи, насыщенные религиозностью в значительно большей мере, чем аристотелевские, представляли весьма благоприятный материал для той паганизации христианства, которую мы не раз отмечали выше.

Платонизация христианства, осуществлявшаяся платониками второй половины XV в., стала особенно интересной страницей в развитии философии итальянского (и европейского) гуманизма. Она стала и весьма плодотворной страницей, ибо в контексте такой платонизации и паганизации философская мысль выбивалась из рамок монотеистическо-

го креационизма и формулировала новые, весьма продуктивные идеи.

Как уже говорилось выше, глубокие и исторически весьма значимые духовные движения в эпоху феодализма, обобщаемые терминами «возрождение» и «гуманизм», относят не только к средневековой истории Италии и Европы, но и к истории других стран той же эпохи. Весьма интересная страница такого движения появилась и в Византии. Сильнейший идеологический деспотизм христианского православия, господствовавший здесь, не воспрепятствовал появлению в Византии XIV—XV вв. гуманистического движения и связанных с ним философских стремлений. Здесь нет возможности входить в рассмотрение столь интересного и на первый взгляд даже загадочного культурно-исторического феномена. Укажем лишь на то, что прямая преемственность языка, территории и традиций создавала в Византии не менее — если не более — благоприятные условия для развития здесь определенных возрожденческо-гуманистических идей (не выходявших за пределы довольно узкой интеллектуальной элиты). Наилучшая, по-видимому, по сравнению со всеми другими странами сохранность произведений древнегреческой литературы и философии во многом способствовала возникновению неортодоксальных направлений философско-религиозной мысли.

Наибольшую роль в стимулировании платоновского движения в ренессансной Италии сыграл Георгий Гемист Плифон (ок. 1355—1452). Хотя по своему происхождению он и принадлежал к высшему православному духовенству, но к христианству относился весьма свободно (интересовался, например, мусульманской и иудейской религиями). К тому же Плифон был активным политическим деятелем, мечтавшим вывести из кризиса византийско-греческое государство благодаря ориентации на древнегреческие образцы, централизации и ущемлению монастырей. Будучи энтузиастом возрождения античной культуры, он написал свое главное произведение «Законы», уже в самом названии которого он выразил свою ориентацию на великого древнегреческого идеалиста. Паганизация христианства выразилась у византийского автора в форме прямого возвращения к языческим богам олимпийского пантеона — к верховному богу Зевсу, Посейдону, Гере и др. Однако языческие боги — это олицетворения философских понятий и категорий, почерпнутых в платоновско-неоплатоническом философском универсуме. Главное назначение олимпийских небожителей — служить посредствующим

звеном между верховным божественным первоединством и реальным земным миром чувственной множественности. Креационистская суть христианского единобожия сильно приглушена в системе византийского философа.

На родине он не пользовался большим влиянием (в 1460 г. «Законы» были даже сожжены по решению константинопольского патриарха). Но своего рода реванш Плифон взял в Италии, которую он посетил в качестве участника Феррарского и Флорентийского соборов, где в 1438—1439 гг. была сделана попытка объединения католической и православной церковью. Плифон завязал здесь связи с итальянскими гуманистами, а своими чтениями о философии Платона и неоплатоников весьма способствовал дальнейшему углублению интереса к ней среди гуманистов.

По-видимому, под влиянием Плифона (но уже после его смерти) Козимо Медичи, тогдашний глава Флорентийской республики, санкционировал учреждение здесь в 1459 г. Платоновской академии, ориентированной на древнеафинский прообраз. Она стала весьма влиятельным кружком итальянских гуманистов, которых объединял живой интерес к платоновскому кругу идей. Широта этого круга во многом предопределила поддержку новейшей Платоновской академии со стороны не только философов, но и писателей, деятелей искусства, некоторых политиков и просто духовно ищущих людей.

Главой флорентийской Академии вскоре стал трудолюбивый Марсилио Фичино (1433—1499). Влюбленность в платонизм не помешала ему стать служителем католической церкви, а довольно свободная вероисповедная атмосфера Флоренции позволяла посвящать некоторые из своих проповедей в храмах «божественному Платону» (дома он даже ставил свечу перед его бюстом). Заслуги Фичино в распространении платонизма связаны прежде всего с переводом на латинский язык всех диалогов Платона, а также произведений главных античных неоплатоников — Плотина, Ямвлиха, Прокла, Порфирия, и кроме того, части Ареопагитик. В представлении Фичино и всех других мыслителей этой эпохи платонизм и неоплатонизм составляли единую философскую доктрину. Их различие было уяснено значительно позже. Всем названным философам предшествовал перевод так называемых герметических произведений, приписывавшихся тогда мифическому Гермесу Трисмегисту, якобы жившему раньше всех греческих философов и считавшемуся родоначальником религиозно-

философской традиции, к которой примкнул и Платон (позднейшие исследования показали, что в действительности эти произведения возникли не раньше II—III вв. и представляют эклектическое смешение платонических, пифагорейских и стоических идей). В духе платонизма Фичино написал и собственные произведения — «О христианской религии» (1476) и «Платоновская теология о бессмертии души» (1469—1474).

Важнейший теоретический и идеологический вопрос своей эпохи — о соотношении религии и философии — Фичино решал антисхоластически. Догматическая и авторитарная схоластика, остававшаяся в томистской форме официальной теолого-философской доктриной католицизма, по-прежнему рассматривала философию в качестве прислужницы своей вероисповедной доктрины. Фичино тоже сближал религию и философию, но считал их, так сказать, равноправными сестрами: с одной стороны, «ученой религией» (*docta religio*), а с другой — «благочестивой философией» (*pia philosophia*). На такой теоретической основе, как бы продолжая идеи Плифона и идя навстречу универсалистским стремлениям гуманистической культуры, автор трактата «О христианской религии» выдвинул здесь концепцию «всеобщей религии» (которую он называл также «естественной»).

В силу такой концепции религия — необходимая форма духовной жизни всех народов, а конкретные вероучения и соответствующие им культы — различные проявления некоей единой религиозной истины. Хотя христианство — наиболее совершенное и точное выражение всеобщей религиозной доктрины, все другие ее разновидности отнюдь не результат некоего дьявольского обмана народов, их разделяющих, как обычно утверждали догматическо-фанатические ревнители католического вероучения (соответственно и других), а вполне укладываются в планы божественного провидения. Концепцию «всеобщей религии» в целом следует рассматривать как одно из первых выражений *веротерпимости*, составлявшей существенный момент гуманистической идеологии. Самого Фичино эта концепция к тому же приводила иногда к пренебрежительному отношению к культовой стороне христианства.

Выше мы видели, как нарастали пантеистические идеи у гуманистов первой половины XV в., по наибольшей силе они достигли теперь на основе неоплатонической онтологии и космологии. Одна из глав труда Фичино «Платоновская теология о бессмертии души» называется «Бог повсюду»,

но его пантеизм отнюдь нельзя трактовать как пантеизм натуралистический, в котором природа оттесняет бога, своего производителя. Фичино выступает против средневековых и новейших философов, чрезмерно отождествлявших бога с природой (он прямо называет здесь амальрикан). Бог в качестве совершенно бестелесного, абсолютного первоединства находится вне мира, который представляет собой иерархию убывающей духовности и нарастающей телесности. Но космическая иерархия как бы погружена в бога, излучения которого пронизывают весь мир. Главные ступени убывающего напряжения божественной силы — это сонм ангелов, отождествляемый также с космическим умом, затем мировая душа. В них божественные прообразы, или идеи, запечатлены с наибольшей чистотой, которая искажается уже на ступени качеств и тем более форм телесного и множественного мира. Хотя эта иерархическая онтологическо-космологическая схема в принципе неоплатоническая и мистико-пантеистическая, однако элемент пантеизма в ней значительно важнее, чем элемент мистицизма. По сравнению с теистическими толкованиями, для которых самосущий бог, обладающий предельным бытием, пребывает вне природы, а человек его никогда не достигает, в пантеистических представлениях деперсонализированный бог, тоже переполненный бытием, не может существовать и мыслиться без природы и тем более без человека.

Ренессансный характер пантеизма, с которым мы встречаемся у Фичино, выражается и в том, что мировая душа — последняя полностью бестелесная ипостась, ближайшая к излучаемому ею телесно-земному миру, — акцентируется даже в большей мере, чем порождающий ее бог. Хотя пантеизм и не устраняет дуализма, с необходимостью присутствующего любой религиозной доктрине, но он весьма смягчается в мистико-пантеистических доктринах. Креационизм же официальных монотеистических вероисповеданий в пантеистических концепциях совсем оттесняется в пользу концепций вневременного и опосредствованного порождения богом природы и человека. Перенос акцент своей онтологии с бога на мировую душу, Фичино тем самым привлекает главное внимание к миру, объединяемому, одушевляемому и просветляемому ею. Красота, любовь и наслаждение в системе Фичино мыслятся как космические принципы. Человек — тоже центральное звено космоса, хотя бы уже в силу того, что мировая душа — это, в сущности, его собственная, абсолютизированная душа. Прославляя мощь человека, якобы повелевающего социальным миром

(семьей, государством, народами), Фичино считал его способным и к господству над природным миром. В таком контексте он обожествлял человека не меньше (если не больше), чем более ранние гуманисты.

Кульминация гуманистического антропоцентризма у Пико делла Мирандола. Другим крупнейшим представителем флорентийского платонизма стал Пико делла Мирандола (1463—1494). Чрезвычайно одаренный, богатый граф Пико, овладевший греческим, арабским, еврейским и арамейским языками, проявлял большой интерес к различным ближневосточным религиозным (особенно Каббале) и философским учениям. Смелый молодой человек в декабре 1486 г. послал в Рим свои «Философские, кабалистические и теологические выводы (conclusiones)», содержавшие 900 тезисов «обо всем, что познаваемо». Тезисы эти Пико собирался защищать в диспуте против философов всей Европы. Конфликт с папской курией привел к тому, что все эти тезисы были объявлены папой Иннокентием VIII еретическими и диспут не состоялся. Последние годы Пико провел в обществе Марсилио Фичино, став как бы вторым главой Флорентийской Академии. В этот период он написал латинские трактаты «Гептапл» (аллегорическое толкование ветхозаветных семи дней творения), «О сущем и едином», «Рассуждение против астрологии».

Универсалистско-синкретические стремления гуманистической культуры рассматриваемой эпохи, получившие свое обобщение в концепциях «всеобщей религии» Плифона и Фичино, в упомянутых тезисах Пико нашли себе новое выражение. Их автор подчеркнул свою решимость, «никому не присягая на верность, пройдя путями всех учителей философии, все исследовать, изучать все школы ...коснуться всех доктрин...» (42, II, с. 259). Тезисы Пико содержали положения, почерпнутые во многих античных и средневековых философских и религиозных учениях (которые больше отождествлялись, чем различались). Отсюда причудливое переплетение образов Христа, Моисея, Магомета, Зороастра (считавшегося основателем древнеиранской религии маздеизма), Гермеса Трисмегиста, древнегреческого Орфея, а также философов Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Эмпедокла, аль-Фараби, Авиценны, Аверроэса, Фомы Аквинского, Альберта Великого и др.

В названных трактатах Пико высказаны пантеистические идеи, в общем сходные с идеями Фичино. Однако при этом доля натуралистических воззрений у Пико большая. Астрологическим воззрениям своей эпохи он противопо-

ставлял такое понимание «божественного закона», которое предполагало углубление в природу реальных вещей и выявление их действительных причин, что было весьма перспективной позицией.

В этой связи Пико одним из первых в свою динамичную эпоху вступил на путь переосмысления того, что со времен античности именовалось греческим словом «магия». «Колдовскому» смыслу этого слова (глубоко уходящему в доисторические времена) он противопоставил смысл рациональный, связанный с постижением действительных, а не мнимых тайн природы. Первая разновидность магии (в средние века часто именовавшаяся «черной магией») оставляет человека рабом неких злых, «демонических» сил. Другая ее разновидность, свидетельствующая о постижении неких благоприятных «божественных» сил (и в средние века поэтому нередко именовавшаяся «белой магией»), стала теперь именоваться «естественной магией» (*magia naturalis*), свидетельствующей о постижении чисто природных тайн. В дальнейшем, как увидим, она стала одним из главных орудий достижения «царства человека».

Острые этих идей Пико было направлено также против суеверного «астрологического детерминизма», сковывавшего человеческую активность, лишая ее субстанции свободы. Обоснование последней — главная цель Пико в его яркой «Речи о достоинстве человека», которая и должна была открыть несостоявшийся в Риме диспут.

Теоретическое содержание этой «Речи» резюмирует антропоцентрические идеи гуманистов. Такова уже трактовка ветхозаветных представлений о творении богом человека как увенчании его созидательной деятельности, в которой Пико перекликается с некоторыми из «отцов церкви».

Бог ставит человека в самом центре космоса, делая его как бы судьей мудрости, величия и красоты воздвигнутого им мироздания. Вместе с тем представления о человеке пронизаны также идеями тождества человеческого микрокосма и божественно-природного макрокосма. Однако фундаментальный натурализм этих идей осложнялся и разрушался у Пико единобожно-креационистскими представлениями, в силу которых человеческий дух как непосредственное начертание сверхприродного бога выходил за пределы земного и даже небесного миров. В «Гептапле», например, Пико подчеркнул, что человек составляет особый, четвертый мир наряду с подлунным, поднебесным и небесным мирами. В «Речи» же человек, с одной стороны,

выступает как «посредник между всеми созданиями» [42, II, с. 248] — земными и небесными; с другой же стороны, он как бы вне всех этих существ, ибо, подчеркнул Пико в своем сочинении «Против астрологии», «чудеса человеческого духа превосходят [чудеса] небес... На земле нет ничего более великого, кроме человека, а в человеке — ничего более великого, чем его ум (*mens*) и душа (*anima*). Если возвыситься над ними, значит, возвыситься над небесами...» [43а, с. 115].

Чудеса человеческого духа определяются свободой его воли, полной свободой выбора самых различных путей. Она становится особенно рельефной в силу замалчивания судьбоносной функции бога, хотя и в этих условиях человеческую свободу нельзя мыслить как хаотический произвол, ибо бог-отец, творя человека, вложил в него «семена и зародыши разнообразной жизни» [42, II, с. 249]. Однако их употребление подлежит власти самого человека. Он может как опуститься до самого низменного, животного состояния, так и подняться до ангельского совершенства. В последнем случае человек достоин, в сущности, большего восхищения, чем ангелы, ибо они свои высшие духовные совершенства сразу (или вскоре после своего создания) получают от бога, а человеку приходится достигать их в трудной жизненной борьбе.

Свобода выбора, этот величайший божий дар, насыщена у Пико глубоким моральным содержанием. Сократовское самопознание направляет нас на путь нравственного совершенствования, предполагающий борьбу со страстями, усвоение определенных правил жизни («ничего слишком»), а это невозможно без усвоения глубин подлинной философии.

Свободный человек может признать истиной только то, в чем он искренне убежден. Пико подчеркивает, что сам он изучает философию только ради нее самой, и резко порицает тех, кто главное благо жизни видит в приобретении денег и славы. Ф. Энгельс, характеризуя великие личности эпохи Возрождения и называя их «титанами», подчеркнул, что этот титанизм во многом определялся тем, что они не были по-буржуазному ограниченными [см. 1, т. 20, с. 346]. Пико весьма показателен в этом отношении. Его страстные поиски истины, откуда бы она ни исходила, связанное с этим полное отсутствие вероисповедного догматизма, в особенности же подчеркивание максимальной свободы человека сделали его идеи одним из узловых пунктов гуманистической философии и идеологии.

3. ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ В РЕНЕССАНСНОЕ В ТВОРЧЕСТВЕ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

Современник многих рассмотренных выше итальянских гуманистов Николай Кузанский (1401—1464) — один из самых глубоких философов эпохи Возрождения. Будучи родом из Южной Германии (местечко Куза), совсем незнатного происхождения, Николай уже в школьные годы испытал влияние мистиков («братьев общей жизни»). В университете Падуи кроме обычного гуманитарного образования, заключавшегося в усоввершенствовании в латинском языке и в изучении греческого, Николай увлекался математикой и астрономией. В дальнейшем ему пришлось избрать духовную карьеру. Молодой священник, установивший связи с итальянскими гуманистами, был захвачен их движением.

Возможно, как ни один другой философ этой эпохи, Николай соединял в своих произведениях и в своей деятельности культуру средневековья и энергично наступавшую культуру гуманизма. С одной стороны, он — весьма деятельный иерарх католической церкви, которого в 1448 г. папа-гуманист Николай V возвел в кардинальский сан. С другой — активный участник кружка гуманистов, образовавшегося вокруг этого папы. Для атмосферы, царившей здесь, показательны хорошие отношения философа-кардинала с таким возмутителем церковного спокойствия, как Лоренцо Валла. Наибольшее влияние Кузанец приобрел, когда папой Пием II стал друг его юности Пикколомини, а сам он фактически стал вторым лицом в римской церковной иерархии.

Конфессиональные и административные хлопоты сочетались у Николая с продуктивной литературной деятельностью. Им написан на латинском языке ряд философских произведений — в жанре трактата, размышления, диалога. Имеются у него и собственно научные произведения. Весьма показателен, например, его диалог «Об опыте с весами» (1450), предусматривавший введение количественных методов для более точного познания явлений природы. В отличие от подавляющего большинства современных ему итальянских философов-гуманистов Кузанец глубоко интересовался вопросами математики и естествознания, и вне этих интересов непонятна его философская доктрина. У видного служителя церкви, естественно, имеются чисто богословские произведения (в частности, проповеди).

В одном из них — «Согласие веры» (1453) — есть мысль о синкретической религии, в которой в принципе можно соединить все существующие религиозные вероисповедания под эгидой «божественного Логоса». Единая основа для всех культов станет возможной в эпоху, когда религиозные войны потеряют всякий смысл. Философ-кардинал отразил здесь универсалистские стремления, настолько распространенные в его эпоху, что даже руководство римско-католической церкви оказалось под их воздействием (выше мы видели, что те же стремления более основательно были сформулированы философами Платоновской академии во Флоренции, но уже после Кузанца).

Философское содержание произведений Николая часто очень трудно отделить от теологического. В этом отношении он представляет еще средневековую традицию с ее смешением теологии и философии.

Самое значительное и известное из них — трактат «Об ученом незнании» (*De docta ignorantia* — можно перевести как «Об умудренном неведении», «О знающем незнании», 1440). К нему примыкает другой трактат — «О предположениях» (не позже 1444 г.). Через несколько лет после написания «Ученого незнания» гейдельбергский богослов Иоганн Венк, сторонник традиционной схоластики, в сочинении «Невежественная литература» обрушился на автора с яростной критикой, ибо усматривал в «Ученом незнании» идеи отождествления бога с его творениями (что много позже стало именоваться грекоязычным термином «пантеизм»), не раз осуждавшиеся католической церковью. Хотя время не благоприятствовало успеху такого рода обвинения (к тому же сам Николай стал к этому времени кардиналом), агрессивное сочинение Венка было небезопасным и Кузанец написал сочинение «Апология ученого незнания» (1449), пытаясь здесь доказать, что его идеи вполне согласуются с ортодоксальным христианским вероучением. В 1450 г. Николай написал четыре диалога под общим названием «Простец». Два первых из них носят название «О мудрости», третье — «Об уме», четвертое — «Об опыте с весами» (упомянутое выше). Название этих диалогов, как и их содержание, привлекает внимание своей гуманистическо-демократической идеей обращения за подлинной мудростью не к представителю цеха официальной учености, а к человеку из народа, не сбитого с толку этой псевдоученостью.

Как мыслитель переходной эпохи средневековья, трансформирующегося в Возрождение, Николай Кузанский

демонстрирует в своих произведениях различные, нередко весьма противоречивые стороны и грани этой эпохи. В качестве мистика и созерцателя, каким он, возможно, стал уже в юности, он — враг схоластики, особенно томистской, завовавшей человеческую мысль в тупики богопознания. Николай же именно на пути мистики стремился к эффективному богопознанию. Об этом говорят сами названия ряда его произведений — «О сокрытом боге», «Об искании бога», «О богосыновстве», «О даре Отца светов» (все они написаны в 1445—1447 гг.), «О видении бога» (1453), имеющие сугубо спекулятивную направленность.¹ Считается, что после написания «Ученого незнания» и «О предположениях», в особенности же после 1450 г., когда были написаны диалоги «Простеца», усиливаются мистические настроения философа-кардинала, что и отразилось в его произведениях, трактующих понятие бога в абстрактно-философском плане, — «О возможности-бытии» (1460), «О неинном» (1462), а также в произведениях, где искомые истины облечены в аллегорическо-символическую форму — «О берилле» (духовные очки, 1458), «Об охоте за мудростью» (1463), «Об игре в шар» (1463), «О вершине созерцания» (1464) *.

Врагом схоластики Кузанец был и как представитель гуманистической образованности, уделявший большое внимание естественно-научным вопросам. Отсюда мощное вторжение натуралистических соображений и идей в спекулятивно-мистические построения Кузанца. С одной стороны, он вырастает из традиции средневекового философствования, но главным образом из ее неортодоксального руслу, связанного с пантеистическим осмыслением взаимоотношений бога и человека. Традиция эта, начатая в Западной Европе Скотом Эриугеной, имела многих продолжателей, особенно в Германии, на родине Кузанца. Наибольшее влияние оказал на него Мейстер Экхарт, самый значительный теоретик мистического пантеизма конца XIII — начала XIV в. Воззрения Кузанца формировались и под глубоким воздействием мистических произведений, приписывавшихся тогда Дионисию Ареопагиту и оказавших огромное воздействие на европейский пантеизм со времен Скота Эриугены. Николай внимательно вчитывался в эти произведения. Однако при всем значении пантеистической традиции и Ареопагитик для формирования миро-

* В дальнейшем цитаты и ссылки будут приводиться по источникам, обозначенным в библиографии номерами 59 а, 59 б, 59 в.

воззрения Кузанца только это вряд ли вывело бы его за пределы того, что уже было сформулировано (особенно Экхартом). Однако гуманистическое движение, к которому Николай был глубоко причастен, породило у него самый живой интерес к античным философским учениям и идеям, плохо известным или совсем не известным схоластикам. Среди этих учений Кузанца менее всего, пожалуй, интересовал Аристотель, который в его глазах (как и в глазах других гуманистов) был скомпрометирован схоластикой. В одном из последних своих произведений — «Охота за мудростью» — автор говорит о сочинении Диогена Лаэртция «Жизнеописания философов» (как он его называет), представляющем, как известно, историю всей античной философии и заново открытым гуманистами в эту эпоху. Рассматривая философов как «охотников за мудростью», Кузанец подчеркнул, что чтение книги Диогена Лаэртция заставило его «всей душой отдаться раздумью, сладостнее которого ничего не может быть в человеческой жизни» (Охота за мудростью. Пролог).

В различных книгах по истории философии Николай Кузанский обычно характеризуется как платоник. Действительно, у него много ссылок на Платона. Но платонизм Кузанца следует понимать шире, включая в него и неоплатонизм, оказавший на него большое воздействие еще до флорентийских платоников. Прокл — один из его главных философских авторитетов. Как известно, и Ареопагитики испытали огромное воздействие неоплатонизма (в особенности того же Прокла). Однако рассматривать Кузанца только как платоника не следует. Например, он высоко ценил идеи пифагореизма, перед которыми идеи платонизма иногда даже отступали на второй план. В различном контексте Николай использует идеи и других античных философов и теологов — Августина, Боэция, Сократа, Анаксагора, стоиков, атомистов. Разумеется, не забывает он и Моисея, который будто «еще раньше философов описал творение мира» [там же, 9, 23].

Как и всякий оригинальный мыслитель, Кузанец, вырастая из различных традиций, относился к ним самостоятельно и избирательно, привлекая, когда ему нужно, идеи и других философов, не принадлежащих к этим традициям. «Селективность» же Николая определялась его принадлежностью к гуманистическому движению. Большую роль в формировании такой селективности сыграли математические и естественно-научные интересы Кузанца, чем он отличался от большинства других гуманистов той эпохи.

Значение его философской деятельности в отличие от большинства из них (за исключением флорентийских платоников, выступивших позже Николая) было связано с тем, что он «переключил» многовековые философские традиции на осмысление той проблематики, которую принесла с собой эпоха гуманизма.

О гносеологических функциях понятия бога в истории философии. Понятие бога оставалось наиболее широким понятием как религиозной, так и философской мысли, которые в рассматриваемую эпоху выступали еще в самой тесной связи. Это сложнейшее понятие весьма аморфно и многозначно, особенно в его собственно религиозном содержании. Однако в переливчатой многоцветности этого содержания, фантастически отражающего огромную сложность антропологии и психологии человека в его индивидуальном и тем более социальном существовании, имеются собственно философские, гносеологические черты, стороны или функции, которые многое объясняют в тысячелетней устойчивости этого понятия при всех его трансформациях, ибо весьма часто оно резюмировало проблему *непознаваемости и познаваемости* мира и человека.

Важнейшую из таких сторон мы назовем *мистифицирующей* функцией понятия бога, в силу которой бог представляется совершенно загадочным, таинственным существом, сводящим на нет познавательные усилия человека, утверждающим тотальную непознаваемость мира. Это главное, весьма аморфное понятие бога всегда толкало человека в сторону агностицизма, способствуя закреплению его на позиции неверия в свои силы. Мистифицирующая функция понятия бога — функция прежде всего религиозная. В силу этой функции человек — только проситель перед лицом сверхъестественного, божественного начала. Данная функция, в той или иной мере присущая представлению о любом боге, достигает своей кульминации в понятии монотеистического бога, отражающем громадное многообразие проблем, встававших перед лицом природы и тем более в условиях, возникавших в процессе развития самого общества, — все углубляющимся отчуждением результатов человеческой деятельности от самого человека, все усиливающейся эксплуатацией, все усложняющимися законами создаваемой им культуры.

Но мистифицирующая функция понятия бога в «чистом» виде проявляется не так уж часто, ибо реальный человек — не только проситель сверхъестественных сил, олицетворяемых богом, но и существо познающее и дей-

ствующее, без чего была бы совсем невозможна область создаваемой им культуры. Поэтому понятие бога с необходимостью отражает и эту сторону человеческого существа, а религия вынуждена санкционировать такое отражение, иначе у нее порвалась бы связь с жизнью. Отсюда противоположная мистифицирующей *интеллектуализирующая* функция понятия бога, призванная как-то закрепить результаты познавательной деятельности человека и поддержать его в стремлении к дальнейшим успехам на этом пути. Для уяснения этой функции надо иметь в виду, что в процессе развития своей познавательной деятельности человеку свойственно *абсолютизировать* некоторые особенно значительные ее результаты (как они представляются в ту или иную эпоху). Такого рода результаты, приписанные богу как верховному существу, и составляют то, что мы называем интеллектуализирующей функцией понятия о нем. Наличие же такой функции вдохновляет человека (разумеется, в условиях досоциалистических формаций) в его познавательных усилиях.

Ни одна из двух названных противоположных гносеологических функций понятия бога не может существовать обособленно от другой, но в пропорции, в характере их сочетания выражается вся сложность взаимоотношений религии, всегда апеллирующей прежде всего к мистифицирующей функции божественного понятия, и философии, которая в принципе стремится максимально расширить интеллектуализирующую сторону понятия бога (при этом материалистическая философия больше, чем идеалистическая). В религиозно-мистической мысли, всемерно подчеркивающей таинственность и непознаваемость божественного существа, его мистифицирующая сторона максимальна, а в схоластической она уже меньше. Вместе с тем, в оппозиционно-рационалистических направлениях средневековой философии большую роль играла интеллектуализирующая компонента понятия бога, в то время как мистифицирующая была оттеснена на задний план.

В христианской философии эпохи патристики мистифицирующая суть понятия бога наиболее убежденно, энергично и красноречиво сформулирована в произведениях, вошедших в ареопагитский корпус. Суть эта прежде всего и главным образом связана с учением отрицательной (апофатической) теологии, восходящей к Платону, Филону Александрийскому, Плотину. Меньшую роль в Ареопагитиках играет положительная (катафатическая) теология, которая в своих представлениях о едином боге исходит из

аналогий между многообразными качествами видимого мира, и в особенности человека, и божественным существом, понятие которого образуется в силу абсолютизации этих атрибутов. В противоположность положительной теологии теология апофатическая всемерно отрицает любые атрибуты бога. Всячески подчеркивая его непознаваемость и отчужденность от зримого и умопостигаемого мира, отрицательная теология настаивает на сверхприродности бога. Но это достается ей довольно большой ценой, ибо полное отрицание всех атрибутов бога приводит и к его *деперсонализации*, а тем самым и к *пантеизму*, важнейшие признаки которого составляют безличность единого божественного начала и его максимальная приближенность к природе и человеку.

Пантеистическая онтология Кузанца. Концепцию бога у Кузанца следует трактовать как пантеистическую, несмотря на то что как в зарубежной, так и в советской историко-философской литературе нередки утверждения относительно теистического характера этой концепции. Вообще говоря, учитывая многозначную аморфность понятия бога, между теизмом, лежащим в основе любой монотеистической религии и настаивающим не только на лично-трансцендентном его понимании и свободноволевом творчестве, но и на вездесущии этого всемогущего начала, и пантеизмом, который хотя и подрывает лично-трансцендентную трактовку бога, но настаивает на его безличности и всеприсутствии, какой-то жесткой, непреходимой границы нет. Следует также иметь в виду, что общей для теизма и пантеизма (как и деизма) является идея особого, совершенно духовного бытия бога, первичного по отношению к миру природы и человека, который без такого бытия существовать не может. Однако между названными направлениями философской и религиозной мысли имеется существенное различие не только в понимании духовности этого сверхъестественного бытия, но и в понимании характера зависимости мира телесно зримого от начала полностью бестелесного и непостижимого. При сравнении пантеизма с теизмом невозможно не отметить ослабление творящих функций понятия бога в первом по сравнению со вторым при одновременном нарастании абстрактно-философских его характеристик. Со всеми этими чертами понятия бога мы и встречаемся в «Ученом незнании» и в других произведениях Николая из Кузы.

Последовательно проводя доктрину отрицательной теологии, он — один из поздних и виднейших «апофатиков»

в истории философии. Кузанец в целом отрицательно относился к присущей схоластике положительной теологии, стремившейся зафиксировать те или иные признаки божественного существа. Вместо возвышения бога над творением она ставит его по убеждению Николая в зависимость от творения. Отрицательная же теология идет столь далеко, что даже отвергает трактовку бога в качестве отца, сына и святого духа [см: Ученое незнание, I, 26, 87], основополагающую для христианской теологии, однако «оконечивающую» божественное существо. Преимущество же отрицательной теологии состоит в том, что она с необходимостью приводит к пониманию бога как полностью бесконечного существа, или абсолюта, «абсолютного максимума» — наиболее частого наименования бога в произведениях Кузанца. Пафос его бесконечности и одновременно единства пронизывает эти произведения.

Николай понимал, что максимально бесконечный и предельно единый бог — это не столько объект той или иной положительной религии — христианской, мусульманской или иудейской, — сколько понятие *межрелигиозное*, присущее вере любого народа [см: Ученое незнание, I, 2, 5; I, 7, 18], а различные наименования бога, в особенности языческие, определялись не столько признаками творца, сколько признаками его творений [см. там же, I, 25, 83]. Абстрактно-философская суть такого межрелигиозного бога усиливается не только в связи с его систематическим наименованием «абсолютным максимумом» и «абсолютом», но и с наименованием этого обезличенного бога как «неиное», «возможность-бытие», «абсолютная возможность», «форма всех форм» и др.

Решающую черту божественного абсолюта составляет и его *принципиальная непознаваемость* — прямое следствие доктрины отрицательной теологии, как и самого понятия актуальной бесконечности, не допускающей никакой соразмерности с миром конечных вещей. Полная непознаваемость актуально бесконечного бога и выражает его мистифицирующую функцию.

Но главный вопрос онтологической проблематики, разработанной Кузанцем, — это, с одной стороны, вопрос о взаимоотношениях между бесчисленным множеством конкретных единичных вещей и явлений природного и человеческого мира и божественным абсолютом, а с другой — вопрос о боге как предельном духовном бытии, противопоставленном миру конечных телесных вещей, ибо если отстранить бога от творения, то оно превратится в небытие,

в ничто [см.: Ученое незнание, II, 3, 110]. Но эта традиционная дуалистическая креационистская идея все время перебивается у Николая мыслью о единстве *бесконечного* бога и мира конечных вещей. Многократно он повторяет в этом контексте (как и в других) платоновскую (орфическую) триадическую формулу о боге как начале, середине и конце всех вещей и процессов. Согласно этой формуле, прошедшей через всю историю европейского пантеизма, в силу установки на единство бога и мира Кузанец не мог удержаться на позиции их противопоставления и все чаще переходил на позицию отождествления творца и творения (особенно в «Ученом незнании», что и подметил Венк, атаковавший его автора).

«Бытие бога в мире есть не что иное, как бытие мира в боге» [О предположениях, II, 7, 107]. Вторая часть этого утверждения свидетельствует о *мистическом пантеизме* (иногда именуемом *панентеизмом*), а первая — о *натуралистическом*. В силу первого из них вещи и явления — только символы бога, а в силу второго они достаточно стабильны и представляют интерес сами по себе. Причем нередко одни и те же формулировки могут быть расценены как в первом, так и во втором аспектах, например трактовка мира в качестве «чувственного Бога» [см.: О даре отца светов, 102]. Однако в свете последующего развития философского и научного знания натуралистический пантеизм представлял собой линию, наиболее соответствующую духу гуманистической культуры.

Бог, природа и искусство. Интеллектуализирующая функция понятия бога в истории философии часто была связана с различными попытками доказательства существования его объекта. Их авторы, стремясь сделать бога в определенной мере познаваемым, подчеркивали тем самым познаваемость и зависящего от него природного и человеческого мира. Николай как приверженец отрицательной теологии никаких доказательств божественного бытия не развивал. Данная функция понятия бога выражена им путем своеобразного истолкования его *творящей* деятельности, основоположной для любой монотеистической религиозности. Если говорить о христианской философии, то такая деятельность связывалась в ней прежде всего со всемогуществом бога, выраженным его волевыми свойствами, и лишь во вторую очередь с его свойствами интеллектуальными, разумными. Такова в общем позиция Августина. Позиция же Кузанца отличается от нее тем, что волевое всемогущество бога в его доктрине мало ощутимо.

Интеллектуализирующая же функция понятия бога, напротив, выражена очень ярко. И выражена она главным образом посредством неоднократного цитирования и комментирования тех слов Ветхого завета, согласно которым бог при творении мира «все расположил мерою, числом и весом» (Премудрость Соломона, 11, 21). Тем самым тотальное творчество сверхприродного бога «из ничего» становилось результатом *сверхабсолютизации творческих возможностей человека*.

Цитированные библейские слова неоднократно фигурировали у философов христианства задолго до Кузанца (начиная с эпохи «отцов». Возможно, составители книги «Премудрость Соломона», в дальнейшем признанной неканонической, в эпоху эллинизма испытали влияние пифагореизма). Для Кузанца же как ренессансного философа, предвосхищавшего рождение математического естествознания, стало особенно важно подчеркнуть наличие в мире соотношений меры, числа и веса. Считая, что божественное искусство при сотворении мира состояло главным образом в геометрии, арифметике и музыке, заявляя, что «первый образ вещей в уме творца есть число» [О предположениях, II, 2, 9], без которого ничего невозможно ни понять, ни создать, Николай из платоника как бы становился пифагорейцем, стремящимся подменять идеи числами, приписывая такое воззрение уже Августину и Боэцию.

Математика применима даже в вопросах богословия, в положительной теологии, например при уподоблении «преблагословленной Троицы» треугольнику, имеющему три прямых угла и являющемуся благодаря этому бесконечным. Аналогичным образом сам бог может быть сравнен с бесконечным кругом. Но пифагореизм Николая выражался не только и даже не столько в математизировании богословских спекуляций. Утверждая огромную помощь математики в понимании «разнообразных божественных истин» [Ученое незнание, I, II, 30], он не только предвосхищал математическое естествознание, но и делал определенный шаг в этом направлении в сочинении «Об опыте с весами». Математическое истолкование сущего отразилось и в космологии Кузанца.

В свете вышесказанного понятно, почему интеллектуализация творящей деятельности бога связана у Кузанца с весьма плодотворной проблемой *соотношения природы и искусства*. С одной стороны, «искусство предстает неким подражанием природе» [О предположениях II, 12, 121]. Но с другой — ведь и сама природа представляет собой ре-

зультат искусства божественного мастера, который все создает при помощи арифметики, геометрии и музыки.

Чисто богословская постановка, как и решение проблемы творчества богом природы и человека в качестве максимально адекватного образа самого бога, была присуща ряду «отцов церкви» III—V вв. (в особенности Лактанцию и Августина). Как отмечено выше, на них в определенной мере и ориентировался Пико в своем превозношении человека как венца мироздания. Вместе с тем у самих «отцов» и тем более у средневековых схоластиков, формально продолжавших и эту их линию, их превозношение человека, как уже сказано, в общем составляло элемент ущербного антропоцентризма. Философы-гуманисты, даже ориентируясь на означенные идеи «отцов церкви», всемерно усилили их в условиях своей более развитой по сравнению с поздней античностью культуры. Николай из Кузи делал это еще до Пико из Мирандолы.

Идеология гуманизма с присущим ей прославлением *производственной деятельности* человека в философской доктрине Кузанца отразилась и в уподоблении божественного творчества искусству скульптора, живописца, горшечника, токаря, кузнеца, ткача, стеклодува. Как бы ни оговаривал при этом Николай принципиальное различие между творчеством внеприродного творца и творчеством его «твари» [см.: Об игре в шар, 44—45; Диалог о становлении, 164], созданное божественным словом приравнивалось им к сделанному умом и руками человека. Основная мысль Кузанца заключается здесь, однако, в утверждении единства природы и искусства, вытекающего и из невозможности достичь некой точной и окончательной истины (о чем ниже). В силу этого «ничего не может быть только природой или только искусством, а все по-своему причастно им обоим» [О предположениях, II, 12, 131].

Космология Кузанца. Богу как актуальной бесконечности противостоит как мир, так и весь универсум, охватывающий все то, что не есть бог. Но если бог как абсолют представляет собой совершенно неограниченное, поистине бесконечное бытие, то универсум или тем более мир — бытие, всегда чем-то ограниченное, более или менее конкретное. Универсум безграничен, а бог бесконечен. Тем самым *актуальной бесконечности* бога универсум и мир, представляющий собой одну из его частей, противостоят как *бесконечность потенциальная*, как возможность перейти любую границу, любой предел. Универсум не может быть актуально бесконечным, ибо это только свойство бога,

но его нельзя считать и конечным, ибо за любой далью в нем всегда открывается новая даль [см.: Ученое незнание, II, 11, 156—157]. И если актуальная бесконечность божественного абсолюта представляет собой, так сказать, синоним непознаваемости, то потенциальную бесконечность, напротив, можно рассматривать как последовательные шаги в расширяющемся и углубляющемся познании природы.

Важнейший результат ее познания при помощи математики состоит в представлении о мире (в меньшей мере и обо всем универсуме) как об огромной *космической машине*.

Небезынтересно отметить в этой связи, что пантеистические мотивы в осмыслении бога, представляемого огромным шаром, встречались в средневековой литературе задолго до Николая. Так, в одной из рукописей XII в., восходившей к упомянутому выше корпусу Гермеса Трисмегиста, было сказано, что «бог есть сфера, центр которой повсюду, а окружность — нигде» [цит. по: 28, с. 79]. Однако уже в XIV в. французский математик, астроном, богослов и философ Николай Орем (1320—1382), осмысливая первые часовые механизмы (появившиеся в XIII в.) в своем «Трактате о конфигурации качеств» сравнивал мир, созданный божественным мастером в соответствии с числом, мерой и весом, с огромным небесным механизмом. Автор «Ученого незнания» пошел еще дальше по этому пути, считая, однако, что «Машина мира (*Machina Mundi*) как бы имеет свой центр повсюду, а свою окружность нигде, ибо бог есть окружность и центр, так как он везде и нигде» [Ученое незнание, II, 12, 162. Ср. также 156]. Кроме пантеистического утверждения о боге как безличном олицетворении космического механизма следует отметить его уверенность, что машина мира не может погибнуть [см. там же, II, 13, 175]. Если в силу принципа креационизма космический механизм и имел свое начало, то никакой конец ему не угрожает, вопреки известным положениям христианской мифологии.

Не менее важная космологическая идея Кузанца связана с его убеждением, что, поскольку мировая машина не имеет никакого центра (она, так сказать, метафорическая машина), центром Вселенной отнюдь не следует считать Землю, а поскольку ее окружность находится повсюду, аристотелевско-схоластическую сферу неподвижных звезд отнюдь нельзя считать некоей последней границей мира, универсума [см.: Ученое незнание, II, 11, 157]. Здесь — правда, еще в умообразной форме — выражено преодоле-

ние аристотелевско-птолемеевской геоцентрической картины мира, приспособленной для интересов христианской креационистской космологии. Особенно же созвучной гуманизму мыслью космологии Кузанца стало его убеждение, что Земля — «благородная звезда» [там же, 166], и его полемика с теми, кто в духе схоластической традиции, противопоставлявшей небесное земному, считал ее наиболее низменной и презренной из планет.

Бог как целостность бесконечного и динамичного мира. Сравнение мира с машиной отнюдь еще не означает у Кузанца механистического истолкования природы, и оно остается *органистическим*. Ссылаясь на Платона [см. там же, 166, 176], автор «Ученого незнания» уподобляет земной мир животному организму, где камни — кости, реки — жилы, растения — волосы, а животные — насекомые. Однако платоновско-неоплатоническую мировую душу, прошедшую через всю историю пантеистического органицизма, Кузанец отождествлял с богом. Главная онтологическая функция бога с позиции мистического пантеизма состоит в выражении единства, проявляющегося в бесконечно пестром многообразии конечных вещей, представляющих лишь тусклый отблеск абсолюта, находящегося вне их. С позиции же натуралистического пантеизма бог-абсолют только *выявляет* прочное единство, корнящееся в глубинах тех же вещей. В «Ученом незнании» неоднократно указано на «удивительное единство вещей» [11, 5, 120]. Одно из важнейших его проявлений — взаимовлияние, связывающее Землю, Луну, Солнце, как и все другие планеты и даже весьма отдаленные звезды [см. там же, 168].

Зафиксировав выше основную гносеологическую функцию понятия бога, мы можем теперь констатировать его главную функцию в сфере собственно онтологической, при истолковании бытия как такового. Такой функцией следует признать проблему *единства, целостности мира*, олицетворяемых понятием бога, или противопоставляемого миру (в теистическом варианте), или погруженного в него (в пантеистическом варианте). У Кузанца данная проблема выступает и как проблема *потенциально бесконечного и одновременно единого, целостного мира*. Пантеистический «сокрытый бог», который повсюду и нигде, раскрывается в этой связи как *непрерывно проявляющаяся, но постоянно ускользающая целостность мира, универсума*. Максимально простое единство как атрибут бога — в сущности абсолютизированное единство универсума, вынесенное за его пределы. Вместе с тем в духе натуралистического панте-

изма бог как конечная цель всего сущего провозглашается единственной простейшей основой всего универсума [см.: Ученое незнание, I, 23, 72]. Единство предшествует инакости [см. там же, II, 3, 107, 113], ибо связь «проще и раньше всякого разделения» [О предположениях, I, 6, 22]. Если «движение любовной связи» единит все вещи, образуя из них универсум [Ученое незнание, II, 10, 154], то внутри мира «в земных вещах скрыты причины будущего, как жатва в посеве» [там же, 151].

Креационистская идея, которой Кузанец отдавал солидную дань, вместе с тем на почве его пантеизма трансформировалась в проблему *генезиса универсума* как ограниченного, конкретного максимума из совершенно неограниченного и единого абсолютного максимума. Ветхозаветное однократное творение на почве пантеизма Николая отступило перед неоплатонической идеей эманации вневременного, «вечного порождения», неограниченным ограниченного, единым множественного. Бог, будучи неограниченной возможностью всего сущего и абсолютным единством, содержит в себе в «свернутом» виде все бесконечное многообразие природного и человеческого мира. Его порождение представляет собой как бы «развертывание» (*explicatio*) единства во множественность, простоты в сложность.

Здесь перед нами объективно-идеалистическая идея «развития», восходившая к тому же неоплатонизму, — от абстрактно-простого к конкретно-сложному, которые трактовались не как отражение каких-то процессов, а как абсолютная действительность. При этом проявлялась и мистическая сторона пантеизма Кузанца. Поскольку бог находится не только в начале, но и в конце всего сущего, возвращение к нему бесконечно сложного многообразия мира представляет собой как бы его «свертывание» (*complicatio*). Однако при всем идеализме и даже мистицизме видения мира Николаем оно довольно резко отличается от схоластическо-креационистского своим *динамизмом*, напоминающим античные натурфилософские построения.

Мысль об универсальной связи в природе дополнялась — пускай и весьма скромной — мыслью о действительном развитии, по крайней мере в органической природе (интересно, что слово *explicatio* иногда заменяется словом *evolutio*) [см., напр., Об уме, 119]. Так, в темноте растительной жизни скрывается жизнь интеллектуальная [см.: О предположениях, II, 10, 123]. Вегетативная сила в растительном мире, ощущающая в животном, и интеллектуаль-

ная сила в человеческом связаны в силу единой субстанциональной способности [см.: Об игре в шар, 38—41]. Следовательно, человек — органический элемент в доктрине Николая из Кузы.

Человеческий микрокосм — наиболее совершенное подобие природы и бога. Вовлеченность Кузанца в гуманистическое движение отразилась в его доктрине в том, что традиционную философскую проблематику, в которой в течение средневековья в общем преобладали вопросы онтологии, он во многом подчинял рассмотрению вопросов человека и его познания.

При этом исходная идея — это идея человека как микрокосма, который в своем существе воспроизводит («стягивает») окружающий его огромный мир природы. Эта великая идея, возникшая уже в начальный период античной философии, в принципе является натуралистической, а при определенных предпосылках и материалистической, ибо в античности она позволяла включать человека с его умом в мир природы.

Однако христианско-монотеистическое мировоззрение, абсолютизовав и обожествив человеческий дух, противопоставило его природе и тем самым осложнило проблему соотношения микро- и макрокосма. Говоря об этом соотношении, Кузанец подчеркнул «трехсложный» его состав: «малый мир» — это сам человек; «большой мир» — универсум; «максимальный мир» — бог, божественный абсолют. «Малый — подобие (*similitudo*) большого, большой — подобие максимального» (Об игре в шар, 42). Для уяснения проблемы человека важно не столько то, что он — подобие универсума, ибо оно было установлено уже в античности, констатировано некоторыми гуманистами (Манетти) и лежало в основе ренессансных натуралистических толкований человека. Для понимания духовного человека куда более важно уяснить его отношение к «максимальному миру», к богу.

Выше мы говорили о гуманистическом обожествлении человека, сближении его с богом. В своей пантеистической онтологии, приближавшей бога к миру и в известном смысле даже отождествлявшей их, Кузанец в контексте учения о тождестве микро- и макрокосма тоже приходил к обожествлению человека. Он прямо называл его «человеческим Богом» (*humanus Deus*) [см.: О предположениях, II, 14, 143], или «очеловечившимся Богом» (*Deus humanatus*) [О даре отца светов, 102]. Человеческая природа лишь немного уступает ангелам. Она как бы свернуто содержит

в себе весь микрокосм, а ее соединение с божественным максимумом означает, что в человечестве (*humanitas*) все достигает своей высшей степени [см.: Ученое незнание, III, 3, 198]. Отражая эту проблему и в богословском плане, автор «Ученого незнания» обнаруживает тенденцию трактовать Христа не как богочеловека, а как человекобога, максимального человека. Человек в качестве «второго Бога» [О берилле, 6, 7] более всего уподобляется ему своей умственной деятельностью и соответствующим ей созданием искусственных форм.

Познавательные способности человека и их соотношение. Человеческий ум — сложная система способностей. Главные из них три — *чувство* (*sensus*) вместе с воображением (*vis imaginativa*), *рассудок* (*ratio*) и *разум* (*intellectus*). Триадическую формулу относительно бога автор «Ученого незнания» применяет и для осмысления этих основных познавательных способностей, ибо видит в рассудке посредника между чувством и разумом [см.: III, 6, 215]. Эти решающие гносеологические способности, четко осмысленные в свое время Платоном и Аристотелем, были известны и схоластикам, но в отличие от них Николай стремился уяснить их не только в раздельности, но и в связи, во взаимодействии.

Знаменательно большое внимание, уделяемое Кузанцом чувственному познанию, что в общем выпадало из неоплатонической традиции и плохо укладывалось в схоластическую, но вполне отвечало новому содержанию гуманистической культуры и философии, как и стремлению к эксперименту самого Николая. Ощущениям принадлежит инициативная роль, ибо сила ума так же не может быть приведена в действие без чувственного представления, как зрительная сила души без объекта зрения [см.: Об уме, IV, 77]. Но само по себе чувственное познание слишком узко, его познавательная роль реализуется лишь во взаимодействии с рассудком. О важности этой роли можно судить по тому, что Кузанец явно под влиянием позднего номинализма одобряет старинный принцип сенсуализма, согласно которому «в рассудке нет ничего, чего раньше не было в ощущении» [Об уме, II, 64].

Но в целом решение проблемы универсалий не могло не быть реалистическим у платоника. Можно, однако, утверждать, что оно не решалось им и в духе крайнего реализма (как у самого Платона). В сущности, Кузанец признает полностью объективной, совершенно самостоятельной только одну универсалию — самого бога как абсолют, не-

сказанное имя, превышающее всякое понимание [см.: Ученое незнание, I, 24, 77]. Все же другие универсалии не существуют как самостоятельные бестелесные прототипы даже в уме бога. Позиция Кузанца в общем сводится здесь к умеренному реализму, в силу которого родовое понятие проявляется лишь через видовое, а видовое — через единичное [см. там же, II, 124—125]. При творческом подходе к философской традиции платоник, несмотря на всю свою неприязнь к томистской схоластике, не скрывает здесь своей близости к аристотелизму [см. там же, II, 9 и др.].

Однако перенесенная под влиянием поздних номиналистов в план гносеологический, проблема универсалий выглядит уже иначе. Если в плане онтологическом Кузанец решал ее в духе умеренного реализма, согласно которому общее существует объективно, хотя только в самих вещах, то в плане гносеологическом роды и виды рассматриваются концептуалистически (т. е. умеренно-номиналистически), как выражаемые в словах, ибо «наименования даются в результате движения рассудка» [там же, 66] и оказываются итогом его анализирующей и обобщающей деятельности.

Без такой деятельности невозможно научное знание, прежде всего математическое, самое достоверное, ибо число возникает как «развертывание рассудка». Принципиальное значение математики в философской доктрине Кузанца ясно из предшествующего. Добавим здесь только, что, хотя математическое знание в принципе является рассудочным, Николай склонен связывать его со всей сферой ума (*mens*), этимологически возводя его к глаголу «измерять» (*mensurare*) [см.: Об уме, III, 71]. Рационализм Николая проявляется не только в превознесении математики, но и в соответствующей оценке логики, ибо «логика есть не что иное, как искусство, в котором развертывается сила рассудка. Поэтому те, кто от природы силен рассудком, в этом искусстве процветают» [О предположениях, II, 2, 84].

Рассудок, всегда взаимодействующий с ощущениями, несмотря на присущую ему логику и основывающуюся на нем науку, далеко не исчерпывает всей познавательной деятельности человека. Более того, сама по себе такого рода деятельность присуща и животным. Решающее отличие человеческого ума от души животного определяется тем, что человеческий рассудок осуществляет свою деятельность *во взаимодействии с разумом*, полностью отсутствующим у животных.

Проблема разума, интеллекта, представляющего у Ку-

занца определенную трансформацию *poys/a* неоплатоников и Аристотеля («активный разум»), весьма сложна. Для них внечувственный разум как сугубо теоретическая способность был средством постижения высших и последних оснований всего сущего, главным орудием метафизики (в смысле «первой философии»). Такое истолкование разума присуще и Николаю. В отличие от рассудка разум, во-первых, не связан со сферой чувственно-телесного, он «не принадлежит ни времени, ни миру, будучи абсолютно свободным от них» [Ученое незнание, III, 6, 215].

Если в ощущении, как затем и в рассудке, проявляется зависимость человеческого микрокосма от окружающего его макрокосма, то абсолютная независимость и максимальная активность разума как интеллектуального фокуса микрокосма иногда распространяется Кузанцем на всю область ума, представляющего собой образ божественного ума с его способностью универсального свертывания и развертывания сущего со всеми его атрибутами и свойствами [см. там же, IV, 74]. В отличие от чувства и рассудка разум, во-вторых, «постигает только всеобщее, нетленное и постоянное» [Ученое незнание, III, 12, 259], приближаясь тем самым к сфере бесконечного, абсолютного, божественного.

В качестве такового в тысячелетней философско-теологической традиции разум обычно онтологизировался, надеялся статусом прочного бытия. У Плотина и у последующих неоплатоников он составлял вторую (после Единого) ипостась домирного, доземного бытия (третью составляла мировая душа, слитая Кузанцем с богом), а в латинских произведениях появилось множество так называемых *интеллигенций* (*intelligentiae* — разумные, высшие, или чистые, духи; этимологически очень близки интеллектам; в христианской традиции трансформировались и в ангелов). В средневековой философии и теологии интеллигенции нередко трактовались и как некие идеальные силы, движущие небесными светилами (движение которых иначе было бы совершенно непонятно), и одновременно как абсолютные сущности, способные к самому совершенному, интуитивному познанию, не нуждающемуся ни в чувственных образах, ни в рассуждении. Интуиция как вершина человеческого интеллекта превращалась при этом в некую глубинную, загадочную, таинственную, мистическую силу. Она выражала непостижимость человеческого разума в его высших теоретических функциях, приписывалась богу и ангелам.

С подобной трактовкой интуиции, независимой не только от чувств, но и от рассудка, мы встречаемся и в произведениях Кузанца. Иногда ее таинственную творческую силу он приписывает и всему человеческому уму (см., напр., Об уме, XV, 158—159). Гносеологическую основу самого божественного абсолюта как актуальной бесконечности и фундамента всего универсума, в сущности, составляет мистически и иррационалистически истолкованная интуиция.

Но в произведениях Кузанца намечена и другая линия истолкования интуиции — ее приближение к сфере рассудка. Как рассудок должен господствовать над ощущениями и во многом направлять их, так и разум должен направлять рассудок. Сближение интуиции с рассудочной сферой дискурсии просветляет ее и из иррационалистической во многом превращает в интеллектуальную. Здесь перед нами вырисовывается вершина теоретических достижений Кузанца.

Вера и разум. Диалектические идеи. Они раскрываются в неразрывной связи с основной гносеологической проблемой познаваемости и непознаваемости мира. А эта проблема, в свою очередь, конкретизировалась у Николая как проблема взаимоотношений веры и разума.

Веру Кузанец ставит выше знания, причем имеется в виду вера не столько в ее богословско-фидеистическом, сколько в философско-гносеологическом смысле. Автор «Ученого незнания» согласен со всеми теми учителями, которые «утверждают, что с веры начинается всякое понимание» [III, 11, 244]. При этом не может быть никакой речи о слепой вере, лишенной всякого понимания (какова сугубо фидеистическая богословская вера). «Разум направляется верой, а вера раскрывается разумом» [там же].

В соответствии с доктриной о непознаваемости божественного абсолюта последний и составляет фундамент веры, проявляя свою мистифицирующую функцию. Однако в силу ее неотделимости от интеллектуализирующей функции «непознаваемый Бог познаваемо являет себя миру» [О возможности-бытии, VIII, 72] и делает доступным человеческому уму этот потенциально бесконечный объект. То, что мы называем диалектикой, и выражает основные принципы и результаты познания человеком мира и самого себя.

Диалектично учение Кузанца о бытии, глубокая диалектика имеется и в его учении о знании. Теоцентризм и креационизм схоластики (в особенности томистской)

превращали мир в более или менее разрозненную совокупность вещей и явлений, не столько связанных друг с другом, сколько зависящих от бога. Пантеистическая онтология Кузанца заключала в себе значительные элементы динамизма, представления об устойчивой связности самих вещей и о целостности мира, в глубине которого находится «сокрытый Бог», безлично олицетворяющий эту целостность. Учение о свертывании универсума в божество и развертывании его из тех же бесконечно-таинственных глубин составляло самую суть онтологического динамизма автора «Ученого незнания».

Важнейшим выражением такого динамизма было его учение о противоположностях, с наибольшей силой подчеркивающих относительность констант бытия. Оно пронизано самыми различными противоположностями, конкретное сочетание которых и сообщает ту или иную определенность тем или иным вещам [см.: Ученое незнание, II, I, 95]. Живую противоположность составляет сам человек, конечный в качестве телесного существа и бесконечный в высших стремлениях своего духа к постижению божественного абсолюта.

Но наиболее важная онтологическая противоположность — само божественное существо. Как находящееся повсюду оно есть «все», а как необретаемое нигде оно «ничто из всего» [Ученое незнание, I, 16, 43]. Вместе с тем как вмещающий весь универсум бог составляет абсолютный максимум, однако натуралистическая сторона пантеизма Кузанца выражается в утверждении, что, находясь в любом самом незначительном предмете, он составляет и абсолютный минимум (предвосхищение будущего понятия дифференциала). Между абсолютной максимальной и абсолютной минимальностью располагается весь зримый конкретный мир.

Ограниченность рассудка определяется именно его неспособностью ухватить противоположности в их единстве и тем более преодолеть противоречия, с ними связанные. «Непостижимость совпадения противоположностей для рассудка и есть корень всех его утверждений» [О предположениях, II, I, 76]. В этой связи Кузанец первым при переходе к философии нового времени отверг незыблемость закона противоречия, сформулированного Аристотелем, за которым последовало множество схоластиков, особенно томистских. На помощь рассудку, спотыкающемуся вследствие своей неспособности «связать противоречия, разделенные бесконечностью» [Ученое незнание, I, 4, 12],

и приходит разум, интеллект, с интуитивно присущей ему способностью мыслить актуально бесконечное. Кузанец многократно подчеркивает, что предельная простота, «свернутость» абсолюта ставит его вне всяких противоположностей и противоречий, которые преодолевались, тонут в нем, как капли в океане.

С деятельностью этой высшей теоретической способности, уподобляющей человека богу (и в этом можно видеть элемент обожения в доктрине Николая), и связано его знаменитое учение о *совпадении противоположностей* (*coincidentia oppositorum*). Хорошо известны математические примеры, имеющиеся в «Ученом незнании» и в других произведениях. Так, по мере бесконечного увеличения высоты равнобедренного треугольника и, следовательно, бесконечного уменьшения угла, противолежащего основанию, уменьшающемуся по мере этого увеличения, треугольник будет совпадать с прямой линией. Аналогичным образом по мере увеличения радиуса окружности она все больше будет совпадать с касательной к ней. В бесконечности прямизна и кривизна вообще неразличимы, какую бы геометрическую фигуру мы ни взяли.

Учение Кузанца о совпадении противоположностей перерастает и в глубокую *диалектику истины*. Суть ее состоит в положении, согласно которому истина — разумеется, на человеческом уровне — неотделима от своей противоположности, от заблуждения. Для истины заблуждение, что тень для света. Ведь даже «высший мир изобилует светом, но не лишен тьмы», хотя и кажется, что простота света ее полностью исключает. «В низшем мире, напротив, царит тьма, хотя он не совсем без света» [О предположениях, I, 9, 42]. Чем же образована тьма незнания?

По-видимому, под влиянием окказизма Кузанец неоднократно повторяет, что подлинные сущности вещей непостижимы. Но этот элемент агностицизма подчинен у него более широкой концепции *знающего (ученого) незнания*. Эта фундаментальная противоположность выражает как мистифицирующую, так и интеллектуализирующую функции понятия бога. Тайнственность актуально-бесконечного абсолюта, который стоит за всем сущим, объясняет непостижимость божественных путей в их точности, досконально ясной только самому внемирному субъекту. Человек же в своей познавательной деятельности с необходимостью обречен на более или менее точные предположения. Таковы даже математические истины. Концепция ученого незнания означает, что *познаваемость мира*

реализуется на фоне непознаваемости бога. При всем мистицизме концепции отрицательной теологии исторически более важным оказывалось постоянное подчеркивание Кузанцем достижения самой обширной учености, сколь бы велика ни была скрывающаяся за ней область незнания. Поэтому в сфере науки знание всегда важнее незнания.

Другое дело область философии, где для проникательного ума должно быть всегда ясно, что и самое глубокое знание не устраняет незнания. И чем глубже ученость, тем более сильным должно быть такое осознание. Догматически, метафизически (т. е. антидиалектически) рассуждающий рассудок, лишенный понимания совпадения противоположностей, мнит себя только ученым и не признает за собой никакого незнания. Между тем «знает по-настоящему тот, кто знает свое незнание» [О сокрытом боге, 6]. Лучшее всего, по убеждению Николая, это удавалось Сократу, а хуже всего — самоуверенно-догматическим схоластикам. Одним из них был упомянутый выше Венк. В полемике против него философ-кардинал сослался и на добавление, которое делал к своим молитвам блаженный Амвросий (IV в.). «Избави нас от диалектиков (у автора это означает схоластиков, сугубо формально опиравшихся на логику. — В. С.), Боже!» [Апология ученого незнания, 31].

Разум, постигающий совпадение противоположностей и руководствующийся концепцией ученого незнания, полностью лишен ограниченности рассудка, ибо «разум относится к рассудку, как сам Бог к разуму» [О предположениях, I, 6, 24]. Разум, например, так же «относится к истине, как многоугольник к кругу»: чем многочисленнее углы вписанного в круг многоугольника, тем точнее получаемая истина, но она не может быть окончательной, сколь бы ни увеличивалось число его сторон [см.: Ученое незнание, I, 3, 10]. Аналогичным образом «время движется к вечности, но никогда не сможет достичь ее, хотя постоянно к ней приближается» [О предположениях, I, 11, 56].

Преодоление догматической ограниченности рассудка, достигаемое разумом, приводит, таким образом, к пониманию истинности как процесса все большего углубления познания на пути к недостижимому абсолюту. А само это углубление означает уяснение *все более обширной целостности*. Поскольку «целое светится во всех своих частях» [Об игре в шар, 42], а каждое суждение уясняет какую-то сугубо частную истину, подлинный (мировоззренческий) смысл которой становится более ясным не столько из него самого, сколько из более обширного целого, «так как целое

определяет меру части» [Об уме, 10, 127], можно считать, что диалектический смысл идеи целостности применительно к познанию состоит в том, что способность человеческого ума к бесконечному углублению своих познаний значительно важнее претензии на обладание некой неизменной, окончательной истиной.

Диалектика познания полностью соответствует у Кузанца диалектике бытия, ибо бог как главная категория его философской доктрины и как предельное единство, выражающее всегда исчезающую и постоянно проявляющуюся целостность сущего, как его исток, середина и конечная цель, есть «автор и созерцатель своих произведений» [Ученное незнание, II, 13, 179].

Судьба философского наследия Кузанца. В XV в. идеи Кузанца не оказали заметного влияния на развитие философии в Италии, где платоновская философия, как мы видели, развивалась независимо от него. Впервые его произведения были напечатаны в 1488 г. (в Страсбурге), а затем в 1514 и 1565 гг. (в Париже и Базеле). В XVI в. его идеи оказали весьма заметное воздействие на Джордано Бруно. Французским, итальянским и немецким философам того же столетия он был знаком, а в следующем, XVII веке на его идеи ссылались Декарт и Лейбниц, высоко его ценившие. Однако большого влияния, соответствовавшего глубине его идей, Кузанец все же длительное время не оказывал.

В эпоху немецкого Просвещения в конце XVIII в. его идеи привлекли большое внимание Гете и Шеллинга. Однако его произведения, не издававшиеся с 1565 г., знали плохо. Не удивительно, что Г. В. Ф. Гегель, столь внимательный к проявлениям диалектики во всей предшествовавшей истории философии, в своих «Лекциях по истории философии» его имени даже не упоминает.

Глубина идей Николая из Кузы все больше уяснялась после того, как немецкий исследователь Шарпф в 1862 г. издал основные его произведения в немецком переводе и пересказе. В последующие десятилетия появлялись все новые переиздания произведений Кузанца в оригинале и в переводах.

Можно говорить о двух основных трактовках его доктрины в философской историографии последних десятилетий. Одна из них всемерно стремится подчеркнуть ортодоксальность философа-кардинала исходя из конфессионально-католических позиций [см., в частности, 66, с. 261 и др.; 46, с. 537; 15 а, с. 535—537]. Подчеркивая

неопределенность границы между теизмом и пантеизмом, а также теистическо-мистические положения и выражения Кузанца, они трактуют его именно как теиста, который, несмотря на те или иные неудачные выражения, оставался верным сыном католической церкви. Эти авторы обычно рассматривают учение Николая как одно из главных и завершающих звеньев истории средневековой философии, с присущим для нее преобладанием теологической традиции.

Небезынтересно в этой связи отметить, что в 1960 г. в ФРГ основано межнациональное и межконфессиональное «Общество Кузанского», которое, однако, подчеркивает только его «христианский универсализм».

Другие буржуазные авторы (обычно светские, не принадлежавшие к церковным кругам) видят прежде всего пантеистическое содержание учения Кузанца, хотя и выраженное порой непоследовательно и противоречиво. Например, известный немецкий историк философии Рихард Фалькенберг, автор специального исследования о Кузанце [см. 62], в своей «Истории новой философии» [9, с. 5—7], отмечая борьбу двух главных тенденций философии Николая — христианско-дуалистической и пантеистической, — именно последнюю считает новой. Вместе с другими положениями доктрины Кузанца она делает его не только философом Ренессанса, но и первым представителем философии нового времени.

Весьма высокую оценку философской доктрины Кузанца дает известный немецкий философ-неокантианец и историк философии Эрнст Кассирер в своей книге «Индивидуум и космос в философии Ренессанса». Посвящая ее рассмотрению две первые главы (из четырех), автор подчеркивает здесь, что «любое изучение, стремящееся рассматривать философию Ренессанса как систематическое единство, должно брать за исходный пункт учение Николая Кузанского» [см. 43 а, с. 7]. В противоположность религиозно-католическим авторам, обычно видящим суть этого учения в его мистико-теологической ориентации, Кассирер считает, что уже с первых страниц «Ученого незнания» несомненна «тотальная интеллектуальная ориентация» автора, делающая его первым современным мыслителем [там же, с. 10].

В марксистской историографии (например, в материалах конференции, проведенной в ГДР в связи с 500-летней годовщиной рождения философа [см. 63]) преобладает трактовка его учения как пантеистического и глубоко

прогрессивного, открывавшего новые пути философской и научной мысли, несмотря на неизбежную историческую ограниченность. Аналогичная позиция выражена и в советском кузановедении [см. 59 а и 60].

4. ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ВЫДАЮЩИХСЯ ГУМАНИСТОВ XVI ВЕКА

Великие географические открытия и успехи раннекапиталистического производства к концу XV — началу XVI в. постепенно стали лишать Италию ее роли экономически и социально ведущей страны Европы. Но этот процесс затянулся, в сущности, до конца XVI — начала XVII в. Италия и в эту эпоху оставалась в фокусе развития искусства едва ли не во всех его разновидностях, а также в философии и науке. Однако к концу XV в. и тем более в XVI в. гуманистическое движение в той или иной форме стало, можно считать, общеевропейским движением.

Мы не имеем здесь возможности входить в скольконибудь подробное рассмотрение социальных и культурно-исторических особенностей этого движения в различных европейских странах, особенностей, обычно приводивших гуманистов в конфликт с господствовавшей религиозностью и с обслуживавшей ее схоластической ученостью. Укажем лишь на возраставшее со второй половины XV в. и в XVI в. осознание многими гуманистами культурного превосходства их времени над средневековьем. Эти гуманисты [см. 27, с. 17—27] связывали такое превосходство с разнообразными достижениями новой, как они подчеркивали, эпохи, в частности с изобретением книгопечатания. Оно позволило во много раз увеличить объем информации, доводимой теперь до все возраставшего числа жаждавших ее. И античные, и средневековые произведения, а также произведения наступившей эпохи получали неслыханное для прошлых времен распространение. Говорили гуманисты и о радикальном изменении представлений европейцев о всем лике Земли и о населявших ее народах в связи с успехами навигации, связанными с применением компаса. Хорошо понимали они значение применения пороха в военном деле и других изобретений в более широкой сфере жизни для ее прогресса; понимали и новую динамику этой жизни, многократно превосходившую все прошлые века. К началу XVII в. Кеплер, Кампанелла, Бэкон говорили уже не только о превосходстве их времени над средневековьем, но и о его превосходстве над античностью.

Гуманистический аристотелизм Помпонации. Имя Аристотеля как главного философского авторитета схоластики для множества гуманистов превратилось едва ли не в наиболее одиозное. Но уже Бруни понимал ограниченность и даже искаженность схоластических истолкований сложного учения великого Стагирита. Появились новые, более точные переводы различных его произведений с древнегреческих оригиналов. К тому же в Италии, главным образом в Падуанском университете, продолжало существовать влиятельное направление латинского аверроизма, совершенно неприемлемое для томистской схоластики как официальной доктрины католицизма.

К этому направлению принадлежал и Пьетро Помпонации (1462—1525), учившийся в Падуанском университете, затем преподававший там и в Болонском университете. Большим событием в философской жизни Италии XVI в. стало произведение Помпонации «Трактат о бессмертии души» (Болонья, 1516), посвященное одной из наиболее острых тогда и актуальных мировоззренческих тем.

Автор продолжал здесь традиции средневекового философского свободомыслия. Важнейшей из них было учение о «двух истинах». Учение это, направленное против католической догматики именно латинскими аверроистами XIII—XIV вв., было фактически запрещено решением V Латеранского собора в 1512 г., утверждавшим, что философская истина не может и не должна противоречить богословской. Но Помпонации фактически не считался с этим решением. Истину веры автор «Бессмертия души» трактовал, в сущности, метафорически: она изложена в форме притч, рассчитанных на моральное нравоучение широких слоев народа и совсем не направленных на объяснение мира. Уже Платон и Аристотель понимали, что «политика есть врачевание душ и намерение политика заключается в том, чтобы сделать человека скорее усердным, нежели ученым» [67, с. 206; 4, с. 93].

В контексте своего политического истолкования религии, считая, что ее догматы установлены неким законодателем, стремившимся убавить мирское зло для блага всего общества, Помпонации повторил в своем произведении уже многовековую тогда антирелигиозную мысль о «трех великих обманщиках», впервые сформулированную средневековыми арабоязычными вольнодумцами: из трех главных пророков — Моисея, Христа и Магомета, — основавших иудаизм, христианство и мусульманство, ошибались минимум два (как утверждают приверженцы каждой из этих

религий), и тогда становилось обманутым большинство человечества. Однако не исключено и то, что все три пророка впали в заблуждение, и тогда обмануто уже все человечество. Религиозной истине Помпонацци противопоставлял истину философскую, основанную на разуме и, в сущности, единственно полноправную в деле объяснения мира, а во многом и самого человека.

Острейшим мировоззренческим вопросом, которого не могла избежать концепция двойственной истины, был вопрос об индивидуальном бессмертии человеческой души. Догмат этот был (и остается) незыблемой, категорической истиной любой религиозной морали, ибо именно на нем основывались многочисленные представления о загробных карах и воздаяниях, без которых эта мораль совершенно немыслима. Однако уже Аверроэс, а затем и его латинские последователи, опираясь на аристотелевскую доктрину коллективного, безличного (и онтологизированного) человеческого разума, фактически подвергли сомнению возможность индивидуального бессмертия человека. Но Помпонацци пошел в этом направлении еще дальше их. Под влиянием номинализма автор «Трактата о бессмертии души», не оспаривая факта единства человеческого разума, отрицал его существование в качестве особой, онтологической сущности. В этом контексте он стал трактовать человеческий разум более конкретно и материалистично. Здесь сказалось воздействие на Помпонацци и на других ренессансных аристотеликов произведений крупнейшего античного комментатора Стагирита Александра Афродисийского (II-III вв.), почти неизвестных в эпоху средневековья и обнаруженных теперь, в эпоху Ренессанса. В понимании человеческого разума и человеческого познания александринизм по сравнению с аверроизмом отличался определенной номиналистической тенденцией и более тесной увязкой его деятельности с чувственной стороной познания. Воздействие идей Александра из Афродисии усиливалось ставшими теперь известными биологическими произведениями Аристотеля.

Таковы предпосылки, на основе которых Помпонацци развивал материалистическую концепцию человеческого разума и человеческой души. Он не отрицал при этом существования названных выше интеллигенций как целиком вневещественных космических сущностей, восходивших к богоразуму (нусу) того же Аристотеля. Вместе с тем в конкретно-человеческом познании Помпонацци приближал деятельность разума к сфере чувственности, сенсуализи-

руя ее. Философ подчеркивал, что «природа человеческая почти полностью погружена в материю и лишь в малой мере причастна к разуму, человек дальше отстоит от духовных сущностей (интеллигенций), чем больной от здорового, ребенок от мужа и невежда от мудреца» [67, р. 208; 4, с. 24].

В доктрине автора «Трактата о бессмертии души» вполне закономерным был вывод о смертности конкретной души любого человека. Однако такой вывод было легче сделать, исходя из гносеологии и антропологии, но чрезвычайно трудно обосновать перед лицом человеческой морали, да еще в условиях полного господства религиозной идеологии, немыслимой без этого фундаментального догмата. Огромная заслуга Помпонаци, выявившего гуманистическую сущность этой философской доктрины, в особенности связана с обоснованием подлинно человеческой моральности на основе убеждения в смертности любой индивидуальной души.

В контексте своей этико-социальной доктрины автор «Трактата о бессмертии души» подверг интересному переосмыслению аристотелевское учение об активном, теоретическом, и пассивном, практическом, разуме. Он устанавливал в этой связи уже не две, а три разновидности разума, интеллекта — созерцательный (*speculativus*), практический, или деятельный (*practicus, operativus*), и действующий (*factivus*). Последняя разновидность разума, отсутствовавшая у самого Аристотеля, отражала ренессансное представление о человеке как творце всякого рода «механических искусств и всего необходимого для жизни» [67, с. 184, 186; 4, с. 91]. Каждый человек наделен всеми тремя разновидностями своего интеллекта, но в различной мере (возможно, Помпонаци переосмысливал таким образом и платоновское учение о трехчастном составе человеческой души). Для Аристотеля высший смысл человеческого существования заключался именно в приобщении к первой — основной для его системы — разновидности разума. Но тем самым проявлялась позиция *интеллектуального аристократизма* вследствие трудности для большинства человечества достижения такого качества своей жизни. Вместе с тем гуманистическо-демократические стремления Помпонаци выявились у него в воззрении, что любой человек, пускай и в самой незначительной степени, обладает созерцательным интеллектом, теоретическим разумом. Но в значительно большей мере и притом все без исключения здоровые люди причастны к практическому разуму, ибо каждый

человек в отличие от животного способен различать добро и зло, быть нравственным существом.

Для функционирования человеческой морали совершенно необязательно убеждение в бессмертности души. Более того, такое убеждение понижает уровень нравственности. В этом контексте автор «Трактата о бессмертии души» делает тонкое социально-психологическое замечание, подчеркнув, что подавляющее большинство людей, верящих в посмертное существование своих душ, «если и поступает хорошо, то скорее из страха вечных мучений, нежели в надежде на вечное блаженство, так как мучения нам больше знакомы, чем эти вечные блага» [67, с. 206; 4, с. 94]. Бессмысленно рассчитывать на награду за пределами реальной, земной жизни. Необходимо целиком сосредоточиться на ней, сделать ее максимально содержательной, ибо «жизнь человеческая, даже самая короткая, предпочтительнее сколь угодно долгой жизни скота» [67, с. 198; 4, с. 92]. А человек, как подчеркнул Пико в своей «Речи о достоинстве человека», с которой был знаком Помпонацци, может опуститься и до уровня скота. Но его главная жизненная задача — максимально подняться над этим уровнем. И здесь человеку не поможет представление о посмертном воздаянии. Как бы развивая идеи древних стоиков (хотя прямо им не называемых), Помпонацци не раз подчеркивал в своем «Трактате», что в единственно реальной земной жизни ни зло, ни благо, в сущности, не остаются безнаказанными, ибо добродетель является высшей наградой тому, кто ею обладает, как та или иная степень злой, испорченной жизни является наказанием для любого, кто подвержен ей, если он сам этого даже и не осознает. Завершением такого, подлинно гуманистического хода моральной мысли автора «Трактата о бессмертии души» можно считать следующие смелые его слова: «Считающие душу смертной гораздо лучше защищают добродетель, нежели те, кто полагает ее бессмертной. Ведь надежда на воздаяние и страх возмездия приносят в душу нечто рабское, что противоречит самим основаниям добродетели» [67, с. 226; 4, с. 95].

Совершенно закономерно, что «Трактат» Помпонацци вызвал бурю протестов среди церковников, особенно со стороны томистов-доминиканцев, а само это произведение было публично сожжено в Венеции. Автор вынужден был в двух своих произведениях защищаться от множества сочинений, стремившихся опровергнуть идеи его «Трактата».

Детерминизм и астрология у Помпонации. Возможно, что ожесточенность этой небезопасной для Помпонации полемики стала причиной того, что свое следующее произведение «О причинах удивительных естественных явлений, или О волшебстве» (1520) автор не предназначал для печати (оно было издано лишь в 1556 г.). Это одно из ярких произведений гуманистического просветительства. Демонстрируя в нем силу философской мысли и предвосхищая воззрения великих теоретиков детерминизма XVII столетия, Помпонации призывал отказаться от поисков любых сверхъестественных, внеприродных причин для всего происходящего на Земле, ибо любое «чудо», любое волшебство, в которое так верили многие суеверные люди, в принципе может быть объяснено, опираясь на явления природы, хотя это и очень трудная задача.

Весьма интересная особенность этой детерминистической концепции Помпонации состоит в ее общекосмическом масштабе и в использовании в этой связи астрологических представлений. Выше мы видели, сколь отрицательно относились к так называемому астрологическому детерминизму многие итальянские гуманисты XV в., ибо в силу этого псевдодетерминизма была без остатка связана свободная воля любого человека, деятельность которого полностью предопределялась расположением и движением светил, звезд и т. п. Но астрология имела и другой, действительно детерминистический аспект. Такой аспект состоял в мысли о регулирующем воздействии небесных светил на земную жизнь в широком — не индивидуально человеческом — смысле этого слова. Уже согласно Аристотелю воздействие божественного перводвигателя через ряд «интеллигенций», высших разумных духов, вращающих небесные сферы, в конечном итоге доходит до Земли. Сколь ни фантастична эта концепция с современной точки зрения, но она ограничивала роль внеприродного бога в земной жизни, сужала и в принципе даже отменяла сферу чудесного, необъяснимого. Этот аспект астрологии иногда называют «натуральной астрологией», защищавшей идею извечности небесно-земного круговорота. Но, в сущности, здесь следует говорить не столько об астрологии, сколько об астрономии, сделавшей в эпоху Ренессанса решающие успехи.

Дальнейшее углубление тех же детерминистических идей содержится в следующем, самом крупном произведении Помпонации «О фатуме, свободе воли, предопределении и божественном провидении», опубликованном более

чем через сорок лет после смерти автора. Само его название свидетельствует о настойчивом интересе философии Ренессанса к проблеме соотношения человеческой воли, которую многие гуманисты считали в принципе свободной, и бесчисленного множества обстоятельств деятельности человека, объединяемых древнейшими понятиями предопределенности и божественного провидения. Пожалуй, самая интересная и характерная особенность данного произведения Помпонаци состоит в натуралистическом, даже, можно сказать, в физическом истолковании фатума. Фактически он отождествляется с универсальной космической и природной причинностью, восходящей к движению небесных сфер, направляемых интеллигенциями, и к божественному перводвигателю. Обнаруживая тенденцию к объявлению случайных событий, возводимых к всеобщим, универсальным причинам, необходимыми, Помпонаци отождествлял фатум с естественной необходимостью. Более того, в некоторых местах своего произведения Помпонаци и деятельность самого бога, его провидение подчиняет фатуму, или природной необходимости. Здесь бог лишается творящих функций, а мир, универсум объявляются существующими извечно. В таком контексте автор произведения «О фатуме» фактически выступает как представитель натуралистического пантеизма, о котором в дальнейшем мы будем говорить специально.

Социально-философская и политическая доктрина Макиавелли. Богатство личного и социального опыта, столь глубоко отличавшее ренессансное общество Италии от общества феодального, в той или иной форме нашло свое отражение в различных гуманистических идеях и учениях. Но, как мы видели, в подавляющем большинстве из них (особенно в XV в.) теоретическое осознание этого опыта было подчинено античным образам, идеям, концепциям. Однако интенсивность ренессансного опыта во многих случаях была столь велика, что появлялись мыслители, особенно глубоко и всесторонне ориентировавшиеся именно на него. Разумеется, они не отказывались при этом от рассмотрения различных идей и фактов античной истории и культуры, но эти идеи и факты они подчиняли в основном собственным теоретическим построениям. Особенно крупным и оригинальным из числа таких мыслителей был Никколо Макиавелли (1469—1527).

Произведения Макиавелли и его политические стремления. Он происходил из небогатого семейства флорентийского юриста и не получил блестящего классического

образования, каким отличались многие гуманисты. В университете не учился, греческого языка не знал, но латинский знал достаточно хорошо, чтобы читать римских авторов (а греческих — в латинских переводах). И он читал их много и интенсивно, особенно произведения римских и греческих историков. Немаловажно отметить интерес Макиавелли к поэме Лукреция Кара, которую он переписал для себя еще в молодости. Решающее же влияние на мировоззрение Макиавелли оказал его живой интерес к сложной социальной жизни родной Флоренции в годы восстановления здесь республиканского строя и фактического правления фанатичного, аскетичного и резко оппозиционно настроенного по отношению к римской курии Савонароллы. Уже после его казни в 1498 г., когда республиканский строй во Флоренции еще продолжал существовать, Никколо поступил на службу в одну из канцелярий республики, а вскоре занял и более важный пост секретаря комиссии Десяти — фактического правительства республики. Его служба, связанная с выполнением многообразных политических и дипломатических поручений (не только в различных итальянских государствах, но и за их пределами), доставила Макиавелли множество бесценных наблюдений и выявила его незаурядный организаторский талант.

Для созревающей уже в эти годы социально-философской и политической концепции Макиавелли характерно, что он считал себя человеком действия, получавшего быстрое осмысление. Сам он, повторяя древнюю поговорку, писал о себе в 1509 г.: «...сначала жить, потом философствовать (*prius vivere deinde philosophari*)» [71, с. 354]. Заниматься же преимущественно философией, литературно оформляя созревшие у него мысли, Флорентинец стал в известной степени вынужденно. Именно после падения Флорентийской республики и реставрации здесь синьории Медичи в 1512 г. многократно зарекомендовавший себя республиканец был не только лишен службы, но и удален из города в свое небогатое поместье. Здесь в 1513—1520 гг. он и написал (по-итальянски) важнейшие свои произведения. Для истории философии (и социологии) особенно значительны «Государь» (1513; впервые опубликовано уже посмертно, в 1532 г.). Одновременно было начато и другое, в философском отношении не менее значительное произведение — «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия», писавшееся, по-видимому, не один год. В нашем курсе нужно упомянуть и «Историю Флоренции»

(начата в 1520 г.): В 1513 г. республиканский мыслитель по подозрению в участии в антимедицейском заговоре попал под следствие, сопровождавшееся пытками.

Социально-политические симпатии и воззрения Макиавелли неоднократно выражены на страницах названных выше его произведений. Особенно враждебно относился он к феодальному дворянству (*gentiluomini*), ведущему праздную жизнь на доходы от своих поместий. Автор «Рассуждений» [1, 55] видит в них непримиримых врагов республиканской гражданственности и не останавливается даже перед утверждением о необходимости их полного истребления. Симпатии автора «Истории Флоренции» полностью отданы народу (*popolo*), под которым, однако, он подразумевает прежде всего наиболее зажиточное и активное сословие городских жителей — купцов, ремесленников, чья многообразная трудовая активность обеспечивала процветание Флоренции, как и других итальянских городов-государств той эпохи. Их трудовой активности соответствовала и первостепенная политическая роль этих полноправных граждан в деле управления государством. Однако подавляющее большинство остального населения Флоренции, его низы, составлявшие основание социальной пирамиды (*plebe*), отнюдь не вызывало симпатий Макиавелли, весьма враждебно описывающего, например, восстание одной из наиболее активных частей плебса — так называемых чомпи (чесальщиков шерсти) в 1378 г. Не менее важно указать также на глубокую вражду крупнейшего политического мыслителя ренессансной Италии к духовенству, к церковно-клерикальным кругам вообще, возглавлявшимся папской курией.

Такая вражда Макиавелли во многом питалась его национально-политическими настроениями и идеями. За экономическое процветание Флоренции и других своих государств, приведшее к невиданному расцвету всех разновидностей духовной культуры, теперь Италия расплачивалась политической раздробленностью. Ее различные государства непрерывно враждовали друг с другом, а ее могущественные соседи, прежде всего Франция и Испания, в своей экспансии в Италии, воюя друг с другом в союзе с теми или иными из ее государств, терзали их, способствуя их упадку.

В сохранявшейся раздробленности Италии весьма отрицательную роль играло папское государство. Оставаясь государством феодальным и к тому же теократическим, стремившимся, однако, расширить свои пределы, оно стало

одним из главных политических препятствий на пути объединения Италии в единое государство. А такое объединение составляло важнейший стимул политических мечтаний Макиавелли. Его враждебность к папской курии приобретала при этом и более глубокий, мировоззренческий характер.

Концепция человека в системе общественных отношений и его деятельности. «Государь» и «Рассуждения» написаны одним из наиболее трезвых умов Ренессанса, который, в сущности, полностью эмансипировался от всех религиозных иллюзий средневековья, чего нельзя сказать о множестве других гуманистов.

Такого рода трезвость с большей силой проявилась в развернутой Макиавелли концепции человека. До известной степени в этой концепции можно видеть продолжение рассмотренных выше воззрений Валлы. Можно говорить и об их общем античном теоретическом прообразе — атомистическо-индивидуалистическом истолковании общественной жизни, основывавшемся на констатации сугубо эгоистической сущности человека. Для подобных выводов итальянская действительность эпохи Возрождения давала множество примеров.

Наблюдая их прежде всего среди представителей того «народа», идеологическим представителем которого он более всего себя считал, Макиавелли выражал глубочайшее убеждение в том, что самый могущественный стимул человеческих действий составляет *интерес*. Проявления его многообразны, но более всего он определяется желанием людей сохранять свое имущество, свою собственность, что наилучшим образом обеспечивается стремлением к приобретению новой собственности. В таком контексте автор «Государя» написал здесь (гл. 17) часто цитируемые слова: «Люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества» [68, с. 349]. Лишь за собственническими интересами идет человеческая забота о «чести (*onore*) и почестях (*onori*)».

Одним из первых в эпоху перехода к новой эпохе европейской истории Макиавелли разработал довольно прочную универсалию «человеческой природы», универсалию, признаки которой он черпал из примеров наиболее близкого ему класса итальянских горожан, распространяя их на всех людей — не только своей страны и эпохи, но и прошлых веков, в особенности веков греко-римской истории. Авторы, трактующие воззрения Макиавелли, нередко отмечают известный пессимизм его понимания чело-

века, согласно которому «о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность, влечет нажива» [68, с. 371]. Однако, возможно, именно такого рода пессимизм предохранял автора «Государя» от религиозных иллюзий в оценке человеческих действий.

Неискоренимый эгоизм человеческой природы с необходимостью требует учреждения государственной организации как высшей силы, способной поставить ему более или менее жесткие пределы, свести его к должной норме. Предпосылки доктрины общественного договора, которая из эгоизма человеческих единиц выводит необходимость чисто внешней по отношению к ним государственной организации, были сформулированы античными эпикурейцами. Выше мы видели, как приближался к ней Валла со своей концепцией универсальной полезности людей друг другу. Теперь Макиавелли еще более углубил эту линию, показав, что государство есть, по существу, дело человеческих рук и бог никакого участия в его установлении не принимает. Отсюда понятно, почему Маркс называет имя Макиавелли первым в ряду тех философов нового времени, которые «...стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» [1, т. 1, с. 111].

Говоря о макиавеллиевской концепции интереса как главного стимула человеческих действий, необходимо указать, что иногда эту концепцию автор «Рассуждений» и «Истории Флоренции» распространяет и на целые общественные группы. В первом из них он говорит, например [1, 5], что борьба народа, с одной стороны, и правящего сословия (грандов) — с другой, определила характер законов, принятых в Римской республике. Аналогичные соображения неоднократно появляются и на страницах высоко ценившейся Марксом «Истории Флоренции», где подчеркивается, что ни одно государство невозможно без тех или иных общественных группировок.

Рационалистический стержень социально-философской доктрины Макиавелли почти исключает проблему бога. Тем более что этот практически настроенный мыслитель не имел каких-то устойчивых интересов к общефилософской проблематике, к вопросам той или иной метафизики.

Однако это не означает, что автор «Рассуждений» и «Государя» не видел никакого смысла и в рассмотрении вопросов религии. Проницательный политик отлично понимал, что без той или иной религии, в лоне которой тогдаш-

ние народные массы обычно находили свое единственное духовное утешение, примирявшее их с господствовавшими эксплуататорскими порядками, общественно-государственная жизнь невозможна. Вместе с тем такая позиция отнюдь не приводила Макиавелли к примиренческому отношению к господствовавшей в Италии католической религии.

Подобно многим предшествовавшим и современным ему гуманистам он находил, что эта религия, далеко отклонившаяся от идеалов, провозглашенных первоначальным христианством, в сущности, изжила себя. Нравственно-этическая сторона христианства, да еще в руках коррумпированного католического духовенства во главе с папой, в сущности, перестала служить моральным стимулятором соответствующего поведения народных масс и тем самым играть положительную роль в общественной жизни. Более того, в таком контексте Макиавелли с позиций гуманистического активизма, с которым мы уже не раз встречались, подверг весьма масштабной критике морально-этическую сторону христианства. Автор «Рассуждений» выражает свою *неудовлетворенность его идеалами* потому, что наиболее чтимыми своими героями — святыми — христианство провозглашает, как правило, людей смиренных, отвращающихся от реальной земной жизни, мечтающих попасть в рай не в результате максимальной активности в процессе ее, а на пути пассивного созерцания и всякого примиренчества. Такого рода позиция скорее поощряет различных ловкачей и просто мерзавцев, сплошь и рядом преуспевающих в жизни. Следовательно, Макиавелли — один из самых энергичных критиков средневековой созерцательности, преодоление которой, как уже отмечалось, составляло главный аспект всей гуманистической идеологии.

Неудовлетворенность Макиавелли господствовавшим христианским вероучением была столь велика, что он противопоставлял ему «языческие» религии греков и римлян, боготворившие наиболее активных людей, покрывавших земной славой себя и то государство, которому они служили, в особенности полководцев и различных правителей этих государств. Флорентийский политик одобрял в таком контексте даже некоторые обряды язычества, связанные с кровопролитием и различными жестокостями, ибо видел в них средство более полезной для государства стимуляции его граждан к военной деятельности. Характерная для многих гуманистов паганизация христианства достигает у Макиавелли едва ли не наибольшей кульминации в таком его предпочтении язычества христианству.

Концепция фортуны. Отвержение созерцательности и противопоставление ей активности, присущее в различной степени многим гуманистам, нашло у Макиавелли обобщенное выражение в развитой им концепции *фортуны* в ее соотношении с деятельностью человека. Выше мы видели, какое значение приобрело понятие фортуны в мировоззрении многих гуманистов, по существу, отождествлявших с этим понятием социальную необходимость — новую общественную реальность, возникшую в условиях раннекапиталистического развития. Такое содержание фортуны особенно очевидно в произведениях Макиавелли (в его стихах имеется даже поэтическая разработка этой темы). Многозначное понятие бога, с которым и связывалось представление — обычно провиденциалистское — о неизбежности природно-общественных событий, появляется довольно редко, как бы в силу словесной инерции (к тому же автор «Государя» был слабо начитан в текстах Священного писания). Оно иногда фигурирует у него как синоним судьбы, или фортуны, слагающейся из игры общественных обстоятельств, которые в своей независимости от любого человека автор «Государя» (например, в главе XXV) иногда именуется словом «необходимость» (*necessità*). Однако сила необходимости-фортуны, в сущности, никогда не достигает степени, полностью подавляющей свободную волю человека. Более того, в названной выше главе «Государя» автор пытается подвести своего рода баланс соотношения между фортуной и свободной волей человека. Баланс этот состоит в том, что «фортуна распоряжается половиной наших поступков, но управлять другой половиной или около того она предоставляет нам самим» [69, с. 111—112]. Свободная воля человека (в сущности, представляющая неотъемлемый элемент той же фортуны) в этих условиях означает для него максимальную возможность активных действий, ибо человек, как это показал еще Пико делла Мирандола, кузнец самого себя. Автор «Государя» тоже подчеркнул, что «лучше быть смелым, чем осторожным», ибо «фортуна — женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать», так как «она, как женщина, подруга молодых, ибо они не так осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают» [68, с. 375].

Способность к деятельности, направляемой трезвым умом, воля, опирающаяся на него, в особенности воля, стремящаяся к осуществлению больших целей, определяется Макиавелли как *виртú* (*virtù*), т. е. *доблесть*.

Полноценная реализация вирту — дело крайне трудное, недоступное подавляющему большинству людей. Как правило, говорит автор «Рассуждений» [I, 26], люди, не будучи в состоянии быть ни всецело хорошими, ни полностью дурными, «избирают некие средние пути, являющиеся самыми губительными» [68, с. 423]. От такого образа действий принципиально отличается деятельность выдающихся лиц, оставляющих значительный след в истории. Таковы, например, указывает автор «Государя» (гл. VI), Моисей, Кир, Ромул, Тезей и им подобные исторические деятели, проявившие максимальную доблесть в достижении больших целей. Однако не следует полагать, что их успех был предопределен только особенностями их личности. Величие последней определяется и тем, насколько она проникает в потребности своего времени. Поэтому благополучны — даже только подражая великим людям — лишь те, продолжает он [гл. XXV], «чей образ действий отвечает особенностям времени, и утрачивают благополучие те, чей образ действий не отвечает своему времени» [68, с. 374].

Понятие «вирту» стало одним из главных выражений новой гуманистической моральности, которое хотя и связано у Макиавелли с абстракцией человеческой природы, но тем не менее представляет человека неотъемлемым элементом общества, социальности. Более того, природа человека выступает у него стержнем, объединяющим человеческую историю — от древности до тогдашней современности. Разумеется, автор «Рассуждений» и «Государя» остается при таком подходе в основном на политической поверхности явлений истории, которую он трактует как бы в одной хронологической плоскости. Однако исторически весьма существенно и значительно, что эти его трактовки свободны как от абстрактного морализирования, так и от теологического провиденциализма. Ход истории всегда направляется человеческими интересами, как бы их ни понимали. Тем самым идея фортуны, столь основательно развитая Макиавелли, способствовала детеологизации человеческой истории.

Проблема главы государства и отделение политики от морали. При всем обилии исторических примеров, почерпнутых в истории античности (особенно древнеримской) и современности, основная политическая забота Макиавелли определялась плачевным состоянием тогдашней Италии, раздробленной и бессильной перед лицом ее могущественных соседей. В принципе Флорентиец, так много

делавший для родного ему государства, оставался сторонником республиканского государственного устройства. Но он видел невозможность его реализации в масштабах всей Италии, невозможность ее объединения на республиканских началах. Отсюда и идея «нового государя» (*principe nuovo*), давшая название одному из двух его главных социально-философских произведений.

Идея эта отнюдь не умозрительна и не навеяна только великими образцами античной истории. У нее было немало живых (или недавно умерших) прототипов, прямо названных на страницах этого и других произведений Макиавелли, например Фердинанд Католик, король Арагона, Кастилии и Сицилии. Прикрываясь заботами о «единственно истинной» католической религии, он не только создал могущественную Испанскую монархию, но и подчинил ее влиянию некоторые соседние страны (или прямо завоевал их). Успех его действий не оставлял у его подданных сомнений в их справедливости и обоснованности. Именно такого деятеля, который постиг бы, что успех является решающим критерием политики, так не хватало бедствовавшей Италии. Правда, некоторое время на такого рода роль претендовал Чезаре Борджа, сын папы Александра VI, герцог Романьи, пытавшийся объединить вокруг нее другие итальянские государства, но потерпевший поражение. Если об отце современники говорили, что он никогда не делает того, что говорит, то о сыне утверждали, что он никогда не говорит того, что делает.

Было бы, однако, неправильно думать, что идея «нового государя», так сказать, целиком списана с Чезаре Борджа. Нет, эта идея глубже и шире этого не столь уж значительного политика ренессансной Италии, ибо она неразрывно связана с социально-философской доктриной Макиавелли. Важнейшее ее положение оправдывало любое насилие во имя государственного блага. Широко известны слова автора «Государя» [гл. XVIII] о том, что мудрый правитель государства обязан «по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла» [68, с. 352]. Такой правитель должен сочетать в своей личности и в своих действиях качества льва, способного расправиться с любым из врагов, и лисицы, способной провести самого изощренного хитреца.

Такого рода политическое вероломство давно получило наименование *макиавеллизма*. Для одиозного содержания этого термина сам автор «Государя» не давал серьезных оснований. Напротив, он глубоко постиг новое качество

политики, рождавшееся в условиях увеличивавшихся государств и отражавшее развитие буржуазии. Это хорошо понимали Маркс и Энгельс, писавшие в «Немецкой идеологии», что «...начиная с Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Бодена и других мыслителей нового времени, не говоря уже о более ранних, сила изображалась как основа права; тем самым теоретическое рассмотрение политики освобождено от морали, и по сути дела был выдвинут лишь постулат самостоятельной трактовки политики» [1, т. 3, с. 314].

Но хотя политика несовместима с морализированием, каким она обычно прикрывалась в средневековой религиозной идеологии (да и в более поздние времена), политическая философия автора «Государя» вовсе не означала оправдания насильственной и аморальной практики любого правителя государства и в любые времена. Необходимо принимать во внимание, что, не понимая классовой природы государства, Макиавелли видел суть его в «общем благе», выражавшем общенациональные интересы. В этом контексте и «народ» для него совпадал не только с зажиточными горожанами, но и с более широкой человеческой массой (*la moltitudine*). Автор «Рассуждений» даже утверждал [1, 58], что она мудрее и постояннее реального главы государства. Отсюда справедливость убеждения, что глас народа — глас божий. Государь, политик вообще должен проявлять гибкость, постоянно учитывая изменчивость времен. Он бывает вынужден прибегать и к любой жестокости, но ни в коем случае она не может оставаться некоей самоцелью, а должна соответствовать государственному интересу. Автор «Государя» указывает, например, в этой связи [гл. VIII], что «жестокость жестокости рознь», что в ее применении прав только тот государь, который в целях безопасности государства совершает ее один раз и по возможности больше уже к ней не возвращается [см. 68, с. 327]. Очень печально, если жестокости разрастаются в ходе правления. В «Рассуждениях» тоже подчеркнуто [1, 9—10], что насилие призвано исправлять, а не разрушать.

Историческое значение учений Макиавелли. Враждебность доктрины Макиавелли феодально-религиозной идеологии хорошо поняла папская курия, которая в 1559 г. внесла его сочинения в «Индекс запрещенных книг» (что и было санкционировано Тридентским собором в 1564 г.).

Имя автора «Государя» — одно из самых ненавистных для католических и других церковников уже в этом, а затем и в последующих веках. Стараниями прежде всего иезуитов

(см. ниже) был создан устойчивый миф, согласно которому макиавеллизм означает аморализм, всякого рода вероломство в политике и даже за ее пределами. Впрочем, у многих авторов такой штамп возник в результате поверхностного изучения трудов Макиавелли, а также отрыва положений его доктрины от конкретно-исторического контекста, на который они были ориентированы прежде всего, и утрирования некоторых из этих положений в совершенно новых исторических обстоятельствах. Однако, поскольку автор «Государя», освобождая политику от морализирования, весьма тесно связанного тогда с религией, и даже подчиняя религию интересам политики, далеко опережал свой и последующие века, враждебную полемику против его идей можно понять.

Соотношение политики и морали — весьма тонкая материя, и какой же политик признается в том, что его деятельность (особенно успешная) не сочеталась с соображениями морали? Скорее он будет утверждать прямо противоположное. Так, прусский король Фридрих II, еще будучи кронпринцем, написал сочинение «Анти-Макиавелли», в котором опровергал флорентийского политика с позиций высокой морали, однако, став королем, едва ли не удвоившим за время своего правления унаследованное им королевство, действовал (как язвительно подметил Вольтер), в сущности, как верный последователь автора «Государя».

В зарубежной историографии последних десятилетий укрепилось убеждение в огромной роли Макиавелли в возникновении политической философии нового времени. Рассел, например, противопоставляет эти заслуги автора «Государя» всей остальной ренессансной философии, в которой он не видит больших теоретических величин. Множество трудов, посвященных Макиавелли, подчеркивают прежде всего его роль основоположника современной политической науки. Такой интерес понятен в наших условиях, когда политика стала явлением повседневной жизни многих миллионов людей.

Высокая оценка идей Макиавелли классиками марксизма приведена выше. Марксистская интерпретация его доктрины разработана Антонио Грамши (1891—1937). Один из выпусков его «Тюремных тетрадей» озаглавлен «Заметка о Макиавелли, политике и о новом государстве». Здесь подчеркнуто, что автор «Государя» продолжил этико-политическую традицию флорентийского гуманизма и довел ее до создания политической науки, выступающей

здесь в единстве с политической идеологией [см. 27, с. 111]. Подчеркнув также республиканский демократизм и патриотизм Макиавелли, Грамши рассматривал его как отдаленного предшественника революционеров якобинского типа.

Сложный идейный образ Макиавелли как виднейшего представителя прогрессивного итальянского гуманизма, вскрывавшего аморализм современных ему господствовавших классов, основоположника реалистической политики как самостоятельной науки, исследован в работах советских историков и философов [см. 70, 71, 72]. Убедительным практическим дополнением этих научных исследований социально-этических идей Макиавелли стала политическая жизнь СССР и других социалистических государств. Ее высокие цели, определяемые коммунистическими идеалами, впервые в истории человечества оказались полностью гармонизированными с высоко моральными средствами достижения этих целей. О такой гармонии, разумеется, не мог мечтать даже столь проницательный гуманист, как Макиавелли.

Христианский гуманизм и просветительство Эразма Роттердамского и их антисхоластическая суть. В развитии гуманистического движения в Англии большую роль сыграл кружок Джона Колета (ок. 1467—1519), образовавшийся в Оксфордском университете. Колет испытал влияние флорентийских платоников, в духе которых он давал в своих лекциях критическое толкование евангельских текстов. В этом кружке сложилась программа так называемого *христианского гуманизма*, заостренная против католической церкви и даже рассчитанная на ее реформу. Она оказала значительное воздействие на мировоззрение двух весьма ярких и разносторонних гуманистов, давно и прочно вошедших в историю философии, — Эразма Роттердамского и Томаса Мора.

Дезидерий-Эразм из Роттердама (настоящее имя Герхардт Герхарде, 1469—1536), незаконнорожденный сын священника и его служанки, в молодости монах одного из нидерландских монастырей, упорным трудом поднялся до блестящей филолого-гуманистической образованности. В конце XV в. он оказался в Лондоне и стал одним из наиболее активных членов местного кружка Колета. В Лондон Эразм приезжал и в последующие годы. Только на родине он уже не был, проживая в Париже, Лувене, Кембридже, Брюсселе, Антверпене, Брюгге, Генте, Майнце, Фрейбурге, Базеле (неоднократно, здесь и умер). Писатель огромного

трудолюбия, Эразм, можно сказать, оставлял перо только во время непродолжительного сна, большую же часть бодрствования он посвящал чтению, писанию (произведений и огромного числа писем), различным пометкам и т. п. Писал он (да и говорил большую часть своих дий в эту эпоху) только на латинском языке (обильно уснащая свои произведения греческими словами, выражениями, короткими фразами). Филологи считают Эразма самым выдающимся латинистом эпохи Возрождения, ибо он не просто возвратился к древнеримской латыни ее «золотого века», а придал ей некоторые черты, сближавшие его латынь с европейскими языками нового времени.

Развив громадную литературно-издательскую деятельность, Эразм примерно с 10-х годов XVI в. вплоть до своей смерти был общеввропейским (впрочем, за вычетом Италии) лидером гуманизма. Среди множества уже тогда прославленных имен Дезидерий-Эразм пользовался едва ли не наибольшей известностью и влиятельностью. Сила «республики ученых», слагавшейся как в различных странах, так и во всей Западной Европе, общественная сила знания была уже столь велика, что император Священной Римской империи и испанский король Карл V, его соперник французский король Франциск I, английский король Генрих VIII, некоторые из римских пап (Павел III предлагал ему кардинальскую мантию), не говоря уже о менее значительных политических величинах, искали внимания и даже поддержки Эразма.

В данном кратком очерке нет необходимости называть все его произведения. Среди них, однако, совсем немного таких, философское содержание которых ясно уже из самого их названия. Но значительно больше таких, которые, преследуя прежде всего литературные, богословские, публицистические, педагогические и другие цели, в том или ином контексте приобретали первостепенное философское значение.

Моральная интенция «философии Христа». В литературе, посвященной Эразму, он иногда характеризуется прежде всего как богослов. Но это отнюдь не означает его преимущественного интереса к догматической стороне христианско-католической религии, к чему он был совершенно равнодушен и даже враждебен. Богословие Эразма означало только весьма значительную и даже первостепенную роль вопросов религии, от которых он, как, в сущности, и все его современники, не отделял вопросов морали. Так, Эразм сделал множество переводов с древнегреческого

на латинский язык. Важнейшим же из них стало первое печатное издание греческого текста Нового завета и его латинский перевод вместе с написанным Эразмом обширным комментарием к Евангелиям (1517). Перевод этот заменил старый латинский перевод (так называемая Вульгата), переполненный ошибками, многократно умноженными в бесчисленных комментариях католических богословов и схоластиков. Строго филологический подход Эразма к текстам Нового завета создавал предпосылки и чисто исторического подхода к нему, создавал условия его будущей секуляризации. Уже в силу этого Библия (пусть и частично) была обращена против схоластики. Антисхоластические настроения Эразма, как это имело место уже у ранних итальянских гуманистов, получили свое отражение и в его глубоких интересах к идеям и произведениям «отцов церкви», которых он тоже издавал и переводил.

Свое учение в целом Эразм чаще всего имеловал «философией Христа». Термин этот употреблялся и у «отцов», однако в отличие от них Роттердамец с его всепроникающим интересом к античной культуре и огромной начитанностью в самых различных произведениях ее литературных носителей фактически уравнивал языческую культуру древних греков и римлян с христианской культурой. Вторая по его убеждению с необходимостью возникла на основе первой. По этому же в общем пути, как мы видели, шли и итальянские гуманисты XV в. в своей паганизации христианства, но Эразм проводил эту тенденцию особенно глубоко и тонко, стремясь к гармоничному сочетанию античных и христианских морально-философских идеалов. В результате Сократ, например, был им фактически приравнен к Христу.

«Философия Христа» была уже достаточно полно сформулирована в первом значительном произведении еще молодого Эразма — в «Руководстве христианского воина» (или «Кинжал...», 1501/1503). Программе, изложенной здесь, автор оставался верен до своей смерти. Она фактически сводилась к тому, что паганизация христианства означала максимальное выявление его морального содержания и игнорирование — но, конечно, не отрицание — догматически-обрядового. В соответствии с этим дух христианства систематически противопоставлен здесь его букве. Традиционная метафора христианского воина наполнена сугубо моральным содержанием. В целом вера христианина (например, в индивидуальное бессмертие души) превышает возможности его разума, но эта вера

должна вести его к непрерывной борьбе с телесными соблазнами. Она должна также сочетаться с твердыми житейскими правилами и непрерывной борьбой за их осуществление.

«Философия Христа», призывавшая к возрождению идей и идеалов первоначального христианства, давно забытых католической церковью, погребенных под грудой обрядового формализма, в принципе доступна каждому человеку. Как подлинный гуманист Эразм не принимал тезиса ортодоксального христианства относительно радикальной испорченности человеческой природы первородным грехом. Поэтому нормальный человек, подражая Христу, способен поднимать себя до идей, зафиксированных в Священном писании (а не пятнать эти идеи, приспособлявая их до своей низменности, как поступает подавляющее большинство тех, кто придерживается формальной религиозности). Нужно, однако, по возможности полно знакомиться со Священным писанием, не удовлетворяясь теми отрывками, которые произносятся в церквях, к тому же на не понятной подавляющему большинству латыни. В этом контексте Роттердамец недвусмысленно высказывался за то, чтобы Писание переводилось и на народные языки, подготавливая тем самым (и тем более, конечно, своими призывами к возвращению «к истокам» христианства) идейную почву для приближавшейся Реформации.

Сатирический антисхоластицизм Эразма. Изложенные черты христианского гуманизма Эразма позволяют характеризовать его и как проявление раннего просветительства. О гуманизме XV—XVI вв. как первой форме буржуазного просветительства однажды высказался и Энгельс [см. 1, т. 22, с. 21]. У Роттердамца он отнюдь не сводится к тому, чтобы максимально распространять в массах Писание. Никакое просветительство невозможно без значительной доли рационализма, приходившего в конфликт с положениями вероучения. Рационализм Эразма привел его в конфликт с многовековой схоластической ученостью и теснейше с ней связанным сугубо догматическим католическим богословием, как и системой моральности (во многом и социальности) отживавшего феодального общества.

Об этой важнейшей стороне мировоззренческой деятельности Эразма лучше всего судить по наиболее прославленному из его произведений — знаменитой «Похвале глупости» (1509—1511). Здесь блестяще продемонстрированы его качества писателя-сатирика, снискавшие ему в нашем веке имя «Вольтера XVI в.». Из этого произведе-

ния можно многое узнать относительно его философских симпатий и позиций. В монологе г-жи Глупости, напыщенно произносящей шутиливую декламацию, самовосхваляющей себя, автор рисует в самом язвительном свете множество сторон современной ему жизни.

Поскольку «большинство людей глупы и всякий дурачится на свой лад» (XIX) [73, с. 137], оказывается, что «в человеческом обществе все полно глупости, все делается дураками и среди дураков» (XXV) [73, с. 142]. Прихоть Глупости, лики которой бесчисленны [а едва ли не наиболее ярким проявлением Глупости служит человеческое *самодовольство* (*filautia*)], так или иначе руководствуются все люди, все сословия и прослойки, все нации, ибо Глупость богата и коллективными проявлениями. Самым же печальным из них служит война. В своих произведениях автор не раз подчеркивал, что она может быть привлекательной лишь для тех, кто ее не изведal. А в «Похвале глупости» он даже написал, что война обычно ведется всякого рода подонками общества (XXIII). В сочинении «Жалоба Мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного» (1517) Мир скорбит о бедствиях, испытываемых вследствие раздоров и войн, порождаемых безумием людей. Блага мира, к которым, казалось бы, только и должны стремиться христиане, перечеркиваются злом войны.

Все это еще раз доказывает, что глупости подвержены все люди, какое бы положение они ни занимали, включая королей с их придворными и пап с их кардиналами. Автор не останавливается даже перед тем, чтобы распространить сферу действия Глупости на деятельность апостолов и самого Иисуса Христа, рассматривая в ее свете все христианское вероучение, ибо «христианская вера, по-видимому, сродни некоему виду глупости и с мудростью совершенно несовместна» (LXXI). «Отнюдь не случайно дураки столь угодны Богу» (LXV) [73, с. 202, 200]. Было бы, конечно, весьма опрометчиво сделать изo всего этого вывод, что Эразм полностью отвергал христианскую религиозность. Такого рода вывод противоречил бы его изложенной выше позиции твердого приверженца «философии Христа». Но вопрос этот очень не прост, и для прояснения его лучше всего обратиться к тому, как автор трактует здесь схоластическую и неразрывно связанное с ней официально-догматическое богословие.

Сарказм Эразма достигает едва ли не наибольшей силы при изображении богословов, которых он сравнивает с «комариным болотом» и «ядовитым растением» (LIII) [73,

с. 174]. В спесиво-догматическом самоослеплении они набрасываются на своих оппонентов «с сотнями своих конклюдзий» и готовы всякого, кто не согласен с ними, провозгласить еретичкой. Язвительность по отношению к богословам закономерно перерастает в резко критическое отвержение схоластической учености.

Выше мы неоднократно встречались с аналогичным отношением к схоластике более ранних итальянских гуманистов. Теперь же можно считать, что именно Эразм доводит до кульминации бунт гуманистов против схоластического формализма, вступившего в непримиримые противоречия с многообразными проявлениями жизни. Он нащупывает едва ли не наиболее уязвимый пункт этого формализма, заявляя, что и сам св. Петр, ключарь Рая, вряд ли способен уяснить, «каким образом можно держать в своих руках ключи от знания, не обладая самим знанием» (LIII) [73, с. 176].

В литературе теперь нередко можно прочесть, что в своей критике схоластики гуманисты (начиная по крайней мере с Валлы) рассмотрели те достижения, которые имелись в схоластической логике по сравнению с логикой аристотелевской. Но Эразм вряд ли об этом подозревал, ибо он ни в коей мере не был логиком. Хотя он и называет в данном произведении — а в других иногда и вникает, по существу, в их учения — таких столпов схоластики, как «самый аристотельствующий» Фома, Альберт, Дунс Скот, Оккам, но объектом его язвительной критики являются главным образом их воинствующие эпигоны XV—XVI вв., носители официальной философии, заполнявшие университетские кафедры. Именно они доводили до абсурда формализм чисто словесной «мудрости», сочиняя различные «архидурацкие тонкости» «касательно понятий, отношений, форм, сущностей и особенностей, которых никто не сможет различить простым глазом, разве что Линкей, способный увидеть в полном мраке то, чего нигде нет». Схоластические тонкости образуют порой столь прочную паутину, что «легче выбраться из лабиринта, чем из сетей реалистов, номиналистов, фомистов, альбертистов, оккамистов, скотистов и прочих» [73, с. 176]. Читатель найдет в данном произведении Эразма (как и в других) ряд весьма смешных примеров того, что давно зовут схоластической дребеденью. Широко распространенные и до сих пор представления о схоластике как о чисто словесной псевдомудрости во многом восходят к этому произведению Эразма (но они, конечно, имеются и в других его произведениях).

Причина же столь язвительного к ней отношения Эразма коренится не столько в чисто теоретическом разоблачении, сколько в практической позиции. Она состоит как в констатации названного выше противоречия, так и в неразрывной связи, существовавшей тогда между схоластическими формализмами и догматической религиозностью, которая исполнение обрядовых действий сплошь и рядом ставила выше самого ее содержания, преследующего, как был убежден Эразм, прежде всего повышение благочестия, т. е. моральности людей, в чем, как мы видели, и состояла главная интенция «философии Христа» автора «Кинжала...».

Мотивы скептицизма и натурализма. Проблема моральности снова возвращает нас в гущу жизни. Глупость не только неотделима от нее, но и является, можно сказать, ее синонимом. Однако почему же она могущественнее мудрости?

Ответ автора «Похвалы» в целом сводится к тому, что сфера чувственности, связанной со всем телом человека, много шире и сложнее сферы его разума, сконцентрированной в его голове (и даже части ее). В силу этого люди вынуждены «играть комедию жизни» (XXIX), исполняя самые различные роли. Могущество чувственности необоримо, и бессмысленно воображать возможность моральности, полностью освобожденной от нее, как об этом нередко ханжески твердят схоластизированные сторонники официального благочестия (т. е. псевдоблагочестия). В этом контексте по примеру Валлы, этого «Вольтера XV в.», «Вольтер XVI в.» противопоставляет стоикам, призывавшим к тщетной борьбе с чувственностью, эпикурейцев, которые, утверждая наслаждение как ведущее начало жизни, понимают, что принцип этот неотделим от чувственности. Возможно под прямым воздействием того же Валлы Эразм в своих сатирически-бытовых диалогах «Разговоры запросто» даже Христа объявил подлинным эпикурейцем, чуждым всякому ханжеству и отнюдь печуждым удовольствию. Однако даже менее, чем у Валлы, эпикуреизм составлял философское кредо Эразма, сколь ни была бы велика роль этого учения в его моральной доктрине. Резко отрицательное отношение ко всякого рода схоластическому догматизму приводило его к совсем иной философской платформе.

Такая платформа выявляется при учете того, что глупость, без которой люди не в силах обойтись в своем общении, ибо именно она придает ему приятность, в сущно-

сти, выражает *иррациональность жизни*. Человеческое счастье состоит вовсе не в том, чтобы ни в чем не заблуждаться, как полагают многие, а именно в том, чтобы *заблуждаться*, примешивая к крупницам мудрости значительную дозу глупости. Счастье зависит не столько от самих вещей, сколько от людского мнения о них. Поэтому-то «в жизни человеческой все так неясно и так сложно, что здесь ничего нельзя знать наверное» (там же, XLV) [73, с. 161—162]. Отсюда не раз выраженные в данном произведении симпатии автора к скептикам («академикам») как «наименее притязательным философам» (там же). Однако скептицизм не составляет у Эразма какую-то обоснованную систему. Его главное назначение в том, чтобы разрушать самоуверенность умозрительно-схоластического догматизма, ревнители которого, «ничего в действительности не зная...воображают, будто познали все и вся» (там же, LII) [73, с. 173].

В свете этих скептических настроений автора «Похвалы» становится понятным и столь дерзкое распространение этим сугубо осторожным ученым сферы глупости даже на положения христианского вероучения. В духе воззрения, формулировавшегося уже некоторыми схоластиками-номиналистами XIV в. (хотя, возможно, и совершенно независимо от них), он отвергал претензии на сверхабсолютную истинность, с которыми выступали схоластизирующие богословы его времени, и подчеркивал практически-моральную интенцию «философии Христа».

Для выявления и изживания нередко универсальных притязаний глупости огромную роль играет природа. «Мудрость природы» (XXII) Эразм весьма настоятельно подчеркивает в самых различных ее проявлениях (их примеры в особенности связаны с жизнью животных). Поскольку «природа никогда не заблуждается» (XXXIII) [73, с. 151], она способна вылечить людей от любых благоглупостей, в которые они непрерывно впадают. Немаловажно отметить, что, говоря о природе, автор «Похвалы» как бы забывает о боге, без понятия которого совершенно невозможна его морализирующая «философия Христа». Он высмеивает и многочисленные «чудеса» (в том числе и связанные с молитвами), в которые столь рьяно верит подавляющее большинство людей. Чудом следует считать лишь саму природу во всей ее целостности и со всеми ее законами, ибо в этом решающем своем аспекте она так же непознаваема, как и сам господь-бог.

Гуманистическое просветительство Эразма и его трактовка свободы. Просветительская компонента мировоззрения Эразма включает в себя и другие моменты. Важнейший из них является общегуманистическим: подлинное благородство в принципе вовсе не зависит «от того, где издал ты свой первый младенческий крик» (VIII) [73, с. 126]. Истинная знатность — в активности и в непрерывной борьбе за моральное совершенствование. К сожалению, в реальной действительности принцип этот, с горечью констатировал автор во многих своих произведениях, остается благим пожеланием. Но исторически было весьма важным и перспективным обоснование этого принципа. Признавая природное равенство всех людей независимо от их происхождения, Эразм в некоторых своих произведениях даже утверждал, что природная одаренность при всей ее важности все же не играет решающей роли в достижении человеческого благополучия и подлинного благородства. Такую роль он приписывал воспитанию и образованию человека. Мысль эта станет одной из решающих в просветительской философии нового времени, продолжая играть первостепенную роль и в нынешней социальной философии и педагогике. Возвращаясь к Эразму, следует указать, что самому ему была, конечно, ясна неосуществимость этой сугубо демократической идеи в социальных условиях того времени. Народ остается для него исполинским многоголовым зверем, осужденным в своем подавляющем большинстве на бесконечно многообразную приверженность Глупости. В этих условиях стремление к подлинному благородству отражало возрастание роли новой аристократии, противостоявшей сословной псевдоаристократии.

Весьма важной страницей мировоззренческой деятельности Эразма стала его полемика с Лютером. Беспощадный критик схоластики и коррумпированной католической церкви, язвительно бичевавший множество ее пороков (особенно бескомпромиссно — продажу индульгенций), вызывавший к идеям и идеалам первоначального христианства, сначала поддерживал этого воинствующего врага римской курии. Когда же яростный монах повел за собой значительные массы немецкого «зверя», вскрывая всю поверхность гуманистического просветительства Эразма (и ряда немецких гуманистов), когда его борьба против папизма стала обретать черты нового фанатизма, своей нетерпимостью едва ли не превосходившего католический, Роттердамец решительно от него отмежевался.

В философском аспекте наибольший интерес пред-

ставляет их полемика вокруг фундаментальной проблемы свободы воли. Лютер настаивал на исключительной роли божественного предопределения, до предела сужавшего человеческую инициативу или просто сводившего ее на нет. Эразм же в своем сочинении «О свободе воли» (1524) защищал в общем те же принципы человеческой свободы, с которыми мы встречались у итальянских гуманистов предшествующего столетия. Именно в этом духе еще в «Похвале глупости», как бы перекликаясь с Макиавелли, автор подчеркнул, что «фортуна любит людей не слишком благо-разумных, но зато отважных, таких, которые привыкли повторять: «Будь что будет». А мудрость делает людей робкими, и потому на каждом шагу видишь мудрецов, живущих в бедности, в голоде ...повсюду встречающих лишь презрение и ненависть. К дуракам же плывут деньги, они держат в своих руках кормило государственного правления и вообще всячески процветают» (LXI) [73, с. 192]. Теперь же в трактате «О свободе воли» Эразм систематически доказывает, что божественное провидение отнюдь не отменяет свободы человеческой воли, свободы выбора, ибо без этого теряют всякий смысл все божественные призывы, зафиксированные в Писании, теряют смысл понятия греха, наказания, добродетели. Начало и конец человеческой жизни — в руках бога, но ее протекание невозможно без свободно-волевых действий человека.

Невозможна без определенного минимума свободы воли и любая человеческая мораль. И она тем выше, чем больше такой минимум. В этом убеждении Эразма нет никакого волюнтаризма, ибо человек обязан непрерывно обуздывать свою волю силою разума, как бы ни сбивала его с толку всемогущая Глупость. Свою моральную доктрину Эразм строил на основе одного из самых фундаментальных этических принципов древности — «ничего сверх меры». Собственную жизнь великий сатирик строил в соответствии с этим принципом, ибо при всей своей язвительности он умел быть сугубо осторожным. Только чувство меры, требующее разумно воспитанной воли, способно направить человека по единственно правильной дороге его жизни. Трудность такой дороги в особенности связана с тем, что «любая вещь имеет два лица... и эти лица отнюдь не схожи одно с другим. Снаружи как будто смерть, а загляни внутрь — увидишь жизнь, и наоборот, под жизнью скрывается смерть, под красотой — безобразие, под изобилием — жалкая бедность, под позором — слава, под ученостью — невежество, под мощью — убожество, под благодод-

ством — низость, под весельем — печаль, под преуспеянием — неудача, под дружбой — вражда, под пользой — вред» (XXIX) [73, с. 144—145]. Таким образом, в жизни все раздвоено на противоположности, граница между которыми весьма зыбкая. Только принцип «ничего сверх меры» и позволяет ее фиксировать. Иначе и мудрейший человек, поддавшись чувству тщеславия, вдруг становится дураком, а мудрый государь — невыносимым деспотом. От великого до смешного один только шаг!

Влияние Эразма из Роттердама на многих мыслителей XVI—XVII вв. было огромным. Один из его духовных наследников — Мишель Монтень (о нем речь пойдет ниже). Особенно большим было воздействие Эразма на тех религиозных мыслителей и деятелей, которые пытались освободить христианство от обрядности и множества догматов.

Гуманистический идеал справедливого, бесклассового общества в «Утопии» Томаса Мора. Томас Мор (1478—1535) — близкий друг Эразма (посвятившего ему свою «Похвалу глупости», законченную в доме Мора). Он происходил из зажиточной семьи лондонских бюргеров. Отличался редкой начитанностью в греческих и латинских авторах, как и в библейских текстах и произведениях отцов христианской церкви. Разносторонний писатель (на латинском и английском языках), Мор не чурался и политической деятельности — он был некоторое время и членом английского парламента, и шерифом Лондона, выполняя дипломатические поручения.

Хорошо зная социальную и моральную жизнь своей родины, английский гуманист проникся глубоким сочувствием к бедствиям ее народных масс. Эти его настроения и получили свое отражение в знаменитом произведении с длинным заголовком в духе того времени — «Весьма полезная, как и занимательная, поистине золотая книжка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия...» Она была издана при ближайшем участии Эразма в 1616 г. и сразу приобрела большую популярность в гуманистических кругах.

Повествование ведется в ней от имени вымышленного автором путешественника Рафаила Готлодея, что сообщило книге дополнительный литературный успех в эпоху великих географических открытий и путешествий. Именно такой страной и была объявлена здесь Утопия — греческое слово, образованное Мором и означавшее буквально «место, которого нет» (сам он перевел название этой страны как

«Нигдея», Nusquama). Слово это стало нарицательным и давно означает все то, о чем можно помечтать и даже порассуждать, но что при более глубоком размышлении оказывается теоретически несостоятельным и практически несбыточным. Сам же Мор был убежден в том, что хотя такой страны с присущим ей идеальным социальным и политическим строем и соответствующей моральностью ее жителей действительно не существует, но в принципе она возможна.

Книга состоит из двух частей. Вторая, бóльшая из них и написанная сначала, излагает утопийский образ жизни, в то время как первая часть, написанная после второй, дает прежде всего весьма критическое описание современной Англии. Впрочем, и вся книга выражает резко отрицательное отношение автора к современной ему социальной и духовной действительности.

В дальнейшем Мор стал ближайшим сотрудником короля Генриха VIII, который в своих политических расчетах оказывал известное покровительство гуманистам, используя их литературные и политические таланты. Мор получил рыцарское звание, был председателем палаты общин, а в 1629 г. занял высший государственный пост, став лордом-канцлером Англии. Однако судьба его круто изменилась, когда Генрих VIII решил стать на путь церковной реформы, чтобы завладеть богатствами католической церкви в Англии. Хотя Мор подобно Эразму более чем не одобрял современное ему состояние католической церкви и мечтал о ее реформе в духе подлинной морали и первоначального христианства, он держался за идею духовного единства христианско-католического мира и был противником такой церковной реформы, которая один вероисповедный догматизм заменяла другим, столь же нетерпимым. Отказавшись присягнуть королю как новому главе церкви, лорд-канцлер в 1632 г. покинул свой пост, но был обвинен в государственной измене и по приказу короля заключен в Тауэр. Через три года король милостиво разрешил отрубить ему голову (первоначальный приговор предполагал более мучительную казнь).

Социальный критицизм и антииндивидуализм Мора. Гуманистическое мировоззрение автора «Утопии» привело его к выводам большой социальной остроты и значимости, особенно в первой части этого произведения. Перед читателем проходят здесь картины жестокой эпохи первоначального накопления капитала в Англии: беспощадное преследование бродяг и так называемых воров, согнанных со

своих земель и лишенных средств к существованию, с одной стороны, и праздная жизнь знатных бездельников, не стесняющихся никаких средств для достижения собственного благополучия, — с другой. Широкую известность приобрели слова Мора о том, что обычно кроткие овцы стали теперь пожирать людей, массами сгоняемых со своих земель, чтобы господа, завладевшие ими, могли производить все больше шерсти, получая все больше и больше денег от ее продажи (Маркс использует это рассуждение Мора в 24-й главе I тома «Капитала» при характеристике эпохи первоначального накопления капитала). Проницательность автора «Утопии» отнюдь не ограничивалась констатацией ужасной картины социальных бедствий, переживавшихся его страной. Он сумел рассмотреть классовую суть этих бедствий, подчеркнув в самом конце своего великого произведения, что при внимательном наблюдении жизни не только Англии, но и «всех государств», они не представляют собой «ничего, кроме некоего заговора богатых, под предлогом и под именем государства думающих о своих выгодах» (76, с. 276).

Уже эти глубокие констатации подсказали Мору основное направление проектов и мечтаний во второй части «Утопии». Разумеется, они не могли возникнуть из чисто эмпирических источников. Многочисленные исследователи этого произведения констатировали не только прямые, но и косвенные ссылки на тексты и идеи Библии (прежде всего евангельские), в особенности же античных и раннехристианских авторов. Среди ренессансных наибольшую роль сыграли флорентийские платоники, и, конечно, круг идей Эразма, стремление которого к моральному переосмыслению и максимальной гуманизации христианства, очищенного от вековых схоластических наслоений и деформаций, Мор полностью разделял. Однако из всех произведений, оказавших на него наибольшее воздействие, выделяется, конечно, платоновское «Государство». Многие гуманисты, начиная с Эразма, видели в «Утопии» долгожданную соперницу этого величайшего творения политической мысли, произведения, существовавшего к тому времени почти два тысячелетия.

Едва ли не самую характерную, определяющую черту социально-философской доктрины, лежащую в основе «Утопии», составляет *антииндивидуалистическая* трактовка общественной жизни, мыслимой в идеальном государстве. Последовательный же антииндивидуализм с необходимостью требует отмены частной собственности, точнее

же сказать, изживания ее в условиях Утопии. Максимальное равенство в размерах собственности и сопутствующего им уравнивания в потреблении — нередкое требование народно-оппозиционных движений в эпоху средневековья, получавших обычно религиозное обоснование. Элементы его имеются и у Мора как активного сторонника «христианского гуманизма», вызывавшего к первоначальному христианству с его идеалами всечеловеческого равенства. Но основная аргументация английского гуманиста вполне рационалистична. В составе ее первостепенную роль играют идеи платоновского «Государства».

Великий идеалист сформулировал здесь фундаментальный тезис, согласно которому процветание государственных дел возможно лишь в условиях, когда высший носитель власти будет глубоко образованным философом и морально безупречным человеком. Мор тоже был убежден, что «от правителя, как из какого-нибудь неиссякаемого источника, распространяется на весь народ все доброе и злое» (76, с. 125). Таким полубогатырем правителем и был Утоп, некогда завоевавший воображаемый остров и заложивший политические, социальные и моральные устои основанной им Утопии. Однако если в «Государстве» Платона частная собственность отсутствует лишь в двух высших, правящих сословиях и полностью сохранена в третьем сословии демиургов, жизнь которых фактически не интересовала философа-аристократа, то в утопийском государстве какой-то значительной собственности нет у *всех* его жителей. Ее отсутствие в особенности подчеркнуто тем, что здесь нет денег, не играющих никакой роли в его экономической жизни. Золото (как и серебро), которое тогда и выполняло функцию денег, утопийцы совсем не используют в быту, даже для украшений. Более того, именно из этих металлов здесь изготавливаются ночные горшки и другие сосуды для нечистот, а если из них и делают кольца и цепи, то лишь для того, чтобы надеть их как более тяжелые и мучительные оковы на тех, кто опозорил себя каким-нибудь преступлением и стал в результате его рабом. Так великий гуманист выразил свое отвращение ко все возрастающей роли золота, роли денег, приносящих бесчисленное зло уже в ту эпоху. Единственное употребление золота, без чего не может обойтись утопийское государство, — это его применение во внешних сношениях и тем более во время войн, которые утопийцы вынуждены вести с соседними государствами и народами, живущими обычной жизнью.

Физический и умственный труд в Утопии. Но отсутствие частной собственности и денег, конечно, не могло стать следствием простого морально-юридического законодательства, восходившего к мудрому и доброму Утопу. Они могли развиваться лишь в результате всеобщего участия утопийцев в трудовой деятельности. Понимание необходимости ее организации как неперемennого условия, без которого невозможна никакая реализация стремлений к равенству, и делает Мора первым представителем *утопического коммунизма*, ибо отсутствие частной собственности и всеобщее участие в труде делают утопийское общество социально однородным.

При этом следует указать, что в «Утопии» речь идет в первую очередь и главным образом о *физическом* труде, что и естественно для данной эпохи. Но это же было еще более естественно для античности, однако Платон в своем «Государстве», в сущности, не интересуется состоянием физического труда, предоставленного полностью трудящемуся сословию демиургов и как бы вынесенного за рамки этого произведения, повествование которого почти целиком сосредоточено на жизни и деятельности правящих сословий — философов и воинов. Огромная историческая заслуга социально-философской мысли гуманистов, отразивших прогрессивнейшую эпоху первоначального капитализма, состояла в высокой оценке не только умственного, но и физического труда. Среди таких гуманистов Мора, возможно, следует поставить на первое место. Он подчеркивает необходимость труда ремесленников и земледельцев для жизни любого государства и вместе с тем указывает на обычное отсутствие у государственных руководителей заботы о тех, кто исполняет различные разновидности такого труда, не испытывая к ним никакого интереса вследствие утраты ими по возрастным и другим причинам способности к трудовой деятельности. Здесь следует констатировать, что великий гуманист, принадлежавший к состоятельным и даже правящим классам, что называется, переходил на позиции трудящихся классов.

Труд в Утопии выступает в двух обычных в ту эпоху разновидностях — ремесленной и сельскохозяйственной (начавшееся развитие мануфактур не получило здесь никакого отражения). Участие как в первом, так и во втором обязательно для всех без исключения утопийцев. Даже начальники, избираемые ими (так называемые сифогранты), которые в принципе могут не принимать в нем участия, в действительности трудятся, показывая пример

всем остальным. Труд стал здесь не только жизненной, но и моральной необходимостью. Этот свободный труд, строго ограниченный только шестью часами, — поистине утопический рабочий день для трудящихся любых стран в ту эпоху — весьма производителен. Ремесленный труд специализирован, и утопийцы готовятся к избранной ими (или наследуемой) профессии с детства. Сельскохозяйственный же труд, явившийся жизненно более необходимым, не специализирован, и в нем обязаны принимать участие все без исключения утопийцы, каким бы ремеслом они ни занимались, минимум два года проводя в условиях деревенской жизни (не так уж отличавшейся тогда от городской).

Существенная сторона утопийской жизни — наличие здесь рабов, в которых обычно превращаются тяжкие преступники (при некоторых обстоятельствах они поступают сюда и из других государств). Эта социальная категория неизвестной численности обречена на самые тяжелые и неприятные работы. Наличие данной категории вносит значительную поправку в бесклассовость утопийского общества. Жизнь же самих утопийцев построена на принципах республиканской демократии, тайного голосования, выборности всего начальства и т. п.

Вследствие отсутствия тунеядства при всеобщей заинтересованности в труде (сочетавшейся с элементами соревнования различных семейств и общин), утопийская республика — «это не что иное, как одна большая семья» (76, с. 200), ибо в ней *нет никакого противоречия между частным и общим*. Всеобщий и свободный труд производит здесь такое обилие продуктов и вещей (централизованно учитываемых в масштабах всего государства), что их оказывается вполне достаточно для удовлетворения потребностей всех утопийцев. Среди них нет ни бедных, ни тем более нищих, ибо в условиях, когда «все принадлежит всем», «хотя ни у кого там ничего нет, все, однако же, богаты» (76, с. 274).

Умственный труд в качестве профессионального отнюдь не играет в Утопии той роли, какую он играл в платоновском государстве, где первое сословие, философы, исполняли и олицетворяли только интеллектуальную деятельность. В Утопии делом чтения и изучения книг занимается тоже небольшая категория наиболее *одаренных* утопийцев в противоположность многим государствам, где «еще и теперь наукам посвящают себя чурбаны и дубины, а замечательно одаренные умы пропадают в удовольствиях» — явный антисхоластический и антифеодальный выпад. Именно из

этой ученой категории, свободной от физического труда, избираются различные должностные лица, включая главу государства, а также священники. Но все они жестко не противостоят основной массе утопийцев. Непродолжительный рабочий день не позволяет им утомляться «подобно вьючному скоту». Будучи избавлены от «телесного рабства», в принципе каждый утопиец может достичь «духовной свободы и просвещения» (76, с. 184), осваивая различные науки (характерно, что естественные науки известны им менее всего). Для этой цели в предрассветные часы даже устраиваются специальные чтения. Тем самым и перед любым утопийцем открывается возможность того, что мы именуем всесторонним развитием личности.

Моральность и религия в Утопии. Но какую бы роль в жизни утопийцев ни играло собственно интеллектуальное начало, моральная сторона их жизни более важна. Иногда Мор-Гитлодей даже подчеркивает, что хотя «умом мы их превосходим, однако усердием и рвением своим они оставляют нас далеко позади себя» (76, с. 166). Поэтому Утопия именуется также Евтопией, т. е. Страной блаженства. Отсюда понятно, почему по примеру платоновского «Государства» автор «Утопии» считает, что справедливость — «главнейшая опора государства» (76, с. 239). Разумеется, его принадлежность к направлению «христианского гуманизма» толкала Мора в том же направлении. Все это не означает правоты ряда буржуазных авторов, утверждающих, что моральная субстанция «Утопия» в общем свидетельствует о том, что данное произведение, вышедшее из-под пера святого католической церкви (канонизированного римской курией в 1935 г.), представляет собой вариант христианской моральности. Против этого говорит раскрытие столь емкого и многозначного слова, как «справедливость», с которым мы встречаемся в «Утопии».

Здесь неоднократно подчеркивается, что человек представляет собой высшую ценность, которую нельзя подменить никаким золотом. Но вот что касается понимания счастья жителями Евтопии, то перед нами вырисовывается уже достаточно распространенный тогда гуманистический идеал антиаскетизма, стремления к наслаждению, удовольствию в духе эпикуреизма (чье имя в самом тексте, однако, ни разу не упомянуто). Среди удовольствий первое место принадлежит здоровью, которому только вредит псевдосвященный аскетизм с его постами и другими атрибутами. Радости еды и питья должны быть весьма умеренными, ориентированными прежде всего на человеческое здоровье.

Конечно, этические воззрения утопийцев сложнее того, что мы здесь о них сказали.

Добавим еще принципиальное миролюбие утопийцев, считающих войну отвратительным и поистине зверским делом. Сами они по собственной инициативе никогда не прибегают к ней, но ведут ее с величайшей самоотверженностью, когда она им навязана или когда им приходится идти навстречу просьбам того или иного народа, свергающего укрепившуюся у них тиранию.

В заключение еще раз подчеркнем глубину моральной субстанции утопийской жизни, которая подчиняется не столько юридическим, сколько этическим законам. Писанных законов у них очень мало, и они настолько просты, что каждый без труда разбирается в них. Много законов и не требуется для народа, у которого «все законы издаются только для того, чтобы напомнить каждому его долг» (76, с. 238).

Проблема морали неотделима от проблемы религии. В духе гуманистического просветительства Мор различает подлинную религию и суеверие, которое многие утопийцы принимают за религию (к суевериям он относит, в частности, гадания и аналогичные им предсказания).

Подлинная религия трактуется в «Утопии» в духе универсальной религии флорентийских платоников. Весьма интересно, что, по словам Гитлодея, она была установлена Утопом еще за 144 года до рождения Христа. Содержание же утопийской религии сводится к убеждению в существовании единого божественного существа («родителя»), разлитого во всем мире и время от времени напоминающего о своем существовании посредством чудес, необъяснимых при помощи природы и свидетельствующих о божественном провидении. Подлинная религия невозможна и без веры в бессмертие индивидуальной души, как и в загробное воздаяние. Именно этих убеждений придерживался Утоп, когда столкнулся на острове с множеством суеверий в различных городах, враждовавших из-за них друг с другом. Объединив весь остров и провозгласив в едином государстве подлинную религию, он совершенно не стремился к тому, чтобы навязывать ее силой. В Утопии существует полная веротерпимость, и каждый волен мыслить бога в соответствии со своими понятиями. Идея веры требует такого разнообразия, лишь бы были соблюдены те общие положения, без которых она невозможна и о которых сказано выше.

О глубине гуманистической идеи веротерпимости сви-

детельствует и то, что она распространяется даже на атеистов (хотя слова этого здесь и нет) — тех, кто не верит в общерелигиозные положения. В духе своей эпохи Мор считает таких людей аморальными, но утопийцы, которым чужды всякое притворство и ложь, не заставляют их скрывать свои взгляды, не подвергают их наказанию, хотя и запрещают выступать с ними перед толпой.

Главные ревнители религии в Утопии — выборные священники (в том числе и женщины). Они явно противопоставлены множеству (если не большинству) тогдашних служителей церкви, ибо их главная особенность — исключительное благочестие, безупречная моральность. Обучая детей и юношество, они ставят последнюю выше их интеллектуального развития. Эти жрецы морали пользуются среди утопийцев наибольшим авторитетом по сравнению со всеми другими должностными лицами.

«Утопия» оказала весьма значительное воздействие на различных философов и литераторов эпохи Возрождения. Однако наибольшее значение этого произведения определяется сформулированными здесь коммунистическими идеями, которые исторически оказались наиболее жизненными.

Скептический критицизм Монтеня. Крупнейшим французским философом-гуманистом был Мишель Монтень (1533—1592). Он принадлежал к служивому дворянскому роду («дворянству мантии»), возведенному в это достоинство из купеческого звания в конце предшествующего века. В качестве советника парламента в Бордо Монтень глубоко наблюдал социальную жизнь, включая придворную жизнь французских королей в Париже, где он неоднократно бывал (в зрелом возрасте он посетил также соседние Германию, Швейцарию и Италию). В начале 80-х гг. королевским указом Монтень был назначен мэром Бордо. В трудные и тревожные годы гражданской войны во Франции, которая велась под религиозными знаменами католиков и гугенотов, бордоский мэр был убежденным приверженцем партии «политиков», равнодушных к религиозно-догматическим спорам и стремившихся даже притупить их в интересах мира и единства страны. Монтень приветствовал вступление на престол Генриха IV (с которым переписывался), принесшее Франции долгожданный мир.

Делом жизни Монтеня как писателя и мыслителя стали его знаменитые «Опыты», вышедшие первым изданием в 1580 г., в дальнейшем дополнявшиеся и издававшиеся при жизни автора еще три раза. С детства владевший латынью как родным языком, автор написал «Опыты» на

французском языке, ибо только так можно было максимально приблизиться к многообразным запросам жизни. Публикация этого труда составила эпоху в истории не только французской литературы и философии. Он открывал новый жанр эссеизма — несистематических очерков на самые разные темы, написанных очень живо, порой афористично. Во внешне случайном контексте здесь сформулированы первостепенные философские идеи, которые в своей совокупности, можно сказать, составляют определенную доктрину.

Монтеневские «Опыты» — отнюдь не абстрактно-философский опус которых было так много в предшествующую эпоху средневековья. Обостренный психологизм, настойчивый интерес к собственному «я», как и к личности других людей в их повседневной жизни (что явилось одним из важнейших признаков мыслительной культуры гуманизма), нашли свою адекватную форму в монтеневских эссе. Вольтер впоследствии назовет автора «Опытов» самым несистематичным, но и самым мудрым (как и занимательным) философом. Будучи главным образом книгой о человеке той эпохи, она отнюдь не игнорирует и более широких вопросов истолкования природного и социального бытия и познания.

Религиозно-догматической идеологии, как и официальной схоластической философии, ее концентрированному выражению, претендовавшему на теоретическую непогрешимость, в «Опытах» противопоставлен поток прежде всего античных философских и общекультурных идей, образов и сюжетов, свидетельствующих о громадной начитанности их автора. Он систематически исходит из того, что традиционная философия безнадежно отстала от запросов современной жизни и с каждым годом встречает все большее недоверие со стороны искренне мыслящих людей. Словотворческая «мудрость» схоластики — это псевдознание, ибо «словам надлежит подчиняться и идти следом за мыслями, а не наоборот» (78, т. 1, с. 160). Как и множество других антисхоластически настроенных философов той эпохи, Монтень выражал свою неприязнь к аристотелизму, ибо «Аристотель — это бог схоластической науки». Автор «Опытов» был равнодушен и к платонизму, столь влиятельному в ту эпоху.

Более надежными французский гуманист считает другие идеи античных философов. Вслед за Эразмом, влияние которого особенно ощутимо в «Опытах», их автор отдает особое предпочтение идеям скептиков, или пирронистов,

как тогда продолжали называть это направление по примеру самой античности. Монтень воспроизводит их аргументы против достоверности человеческих знаний, подчеркивая, в частности, недостоверность чувственного познания, относительность, релятивность всех человеческих знаний. Его девизом стал вопрос, обращенный к самому себе: «А что я знаю?» (*Que sais-je?*). Этот знаменитый с тех пор девиз был начертан даже на стене в кабинете Монтеня. В духе этого девиза автор «Опытов» категорически провозглашает: «Если хочешь излечиться от невежества, надо в нем признаться... В начале всяческой философии лежит удивление, ее развитием является исследование, ее концом — незнание» (78, т. 1, с. 473).

Было бы опрометчиво трактовать эти слова Монтеня в духе последовательного гносеологического пессимизма и тем более полного агностицизма, как это иногда делается буржуазными историками философии. В действительности острее монтеновского скептицизма было направлено против теологического догматизма и схоластического авторитаризма, настаивавших на абсолютной истинности своих положений и утверждений. Поскольку антидогматическое острее было очень сильно и в античном пирронизме и тоже в значительной мере было направлено против религиозно-теологических окаменелостей мысли, Монтень (и не только он) возобновляет его идеи. Монтеновское «А что я знаю?» разрушало псевдознание схоластической учености и догматизм традиционной теологии (не только в ее католической, но, в сущности, и в протестантской разновидности). «Люди, — подчеркивал французский мудрец, — ничему не верят так твердо, как тому, о чем они меньше всего знают...» (78, т. 1, с. 199). Здесь критика теолого-схоластического догматизма, в сущности, перерастает в критику множества проявлений обыденного, массовидного сознания.

Однако все же ее главный адресат — теологический догматизм, на котором, можно сказать, основывался воинствующий религиозный фанатизм, продолжавший держать в своем плену сознание сотен тысяч и миллионов людей. Выступая против весьма распространенных тогда ведовских процессов и против практики истребления противников той или иной религии (иногда лишь отдельных ее положений), истребления всякого рода инакомыслящих, автор «Опытов» иронически подчеркнул, что «заживо поджарить человека из-за своих домослов — значит придавать им слишком большую цену» (78, т. 2, с. 236).

Положительные задачи знания и натурализм. Таким

образом, скептицизм Монтеня — не познавательный пессимизм, а скорее *критицизм* по отношению к знанию своей эпохи, вернее — к тому, что считалось тогда знанием, и ко множеству явлений общественной жизни, неразрывно связанных с ним. Важнейший итог своего изучения истории античных философских школ он сформулировал в одной из последних глав третьей книги «Опытов» в таких глубоких словах: «Гордость тех, кто приписывает человеческому разуму способность познавать все, заставила других, вызывая в них досаду и дух противоречия, проникнуться убеждением, что разум совершенно бессилён. В утверждении невежества они держатся такой же крайности, какой другие — в утверждении знания» (78, т. 2, с. 238—239). В отличие от античного скептицизма, больше настаивавшего на человеческом невежестве, и современного ему схоластического догматизма, влюбленного «в свои домыслы», Монтень понял, что познавательная деятельность человека движется между знанием и незнанием.

Конечно, при проведении этой фундаментальной диалектической мысли он не достиг глубины Николая Кузанского уже потому, что не занимался специальной разработкой гносеологической проблематики. Но отнюдь не игнорируя ее, автор «Опытов» систематически подчеркивал несостоятельность ссылок на авторитеты, на давность того или иного воззрения, как и на его распространенность в качестве решающего критерия истинности. Отвергая такого рода критерии, Монтень подчеркивал необходимость *личной убежденности*, вытекавшей из индивидуального опыта и собственного рассуждения. Возможно, что в этом пункте своего философского кредо Монтень доводил культуру гуманизма, в которой индивидуалистические мотивы играли определяющую роль, до его кульминации, которая, однако, приобрела у него чисто философскую форму.

Отвечая на вопрос о конкретных путях приобретения знания, Монтень указывал прежде всего на роль чувств. Скептический критик их недостоверности превращается в эпикурейского защитника их достоверности, ибо вне чувственного контакта с внешним миром невозможна никакая познавательная деятельность. Поэтому чувства — «наши господа». «Знание начинается с них и ими же завершается» (78, т. 1, с. 519).

За чувствами следует разум, трактованный Монтенем очень широко. Скептические мотивы, ему присущие, иногда перерастают в агностическое определение неких рамок, за которыми пользование разумом становится бесполез-

ным. Особенно важно отметить при этом, что вне этих рамок полностью остается бог. В самой большой главе своих «Опытов» — «Апология Раймунда Сабундского» — автор фактически отвергает возможность рационального обоснования божественного бытия, возможность разумного подтверждения религиозных догматов (на чем и настаивал Раймунд, стремившийся развивать идеи «естественной теологии» Аквината. «Апология» Монтеня по отношению к этим идеям носит иронический характер). Продолжая линию на полную иррационализацию религии, отчетливо выявившуюся уже в позднем номинализме, автор «Опытов» последовательно стремился теперь к полному освобождению разума от богословской опеки. Отмечая наличие известных пределов, за которыми кончается компетенция разума, Монтень вместе с тем подчеркивает, что в реальной познавательной деятельности человеческая любознательность все время парует эти рамки, беспорядочно двигаясь все дальше и дальше. Только смерть кладет конец человеческой пытливости.

В своем толковании бога Монтень развивает античный тезис, согласно которому боги создаются людьми по своему образу и подобию. Французский мыслитель стремится к тому, чтобы освободить божественное существо по возможности от большинства антропоморфных признаков. Постичь бога исходя из человека просто, но довольно примитивно. На этом пути вырисовывается пантеистическая концепция бога, последовательно, однако, не развиваемая Монтенем. Все же можно говорить о наличии у него натуралистическо-пантеистической тенденции, в силу которой всемогущество бога заменяется всемогуществом природы (что снова заставляет вспомнить об Эразме). «Мать-природа» явно затеняет на страницах «Опытов» «отца-бога». Такого рода замена и выражает фундаментальную тенденцию к натурализации природных процессов.

Едва ли не самое глубокое свое выражение она получает в последовательном отрицании Монтенем каких бы то ни было чудес. По убеждению Монтеня, за признанием любых чудес всегда скрывается незнание конкретных причин, порождающих то или иное событие, — фундаментальная материалистическая идея, всесторонне развиваемая в последующей истории новой европейской философии. В силу этого природа подчиняется не сверхъестественному божественному руководству, а некоему единому вселенскому порядку.

В понимании природы Монтень примыкает к органи-

стическо-гилософической традиции, в русле которой развивалась натурфилософия. Природа не лишена ни души, ни жизни, ни разума, ибо только присутствие в ней этих свойств может объяснить их присутствие в самом человеке. Даже пантеистическая тенденция не очень ощутима у Монтеня (здесь он опять напоминает Эразма). В свое время Николай Кузанский писал о «природниках» (*naturales*), которые, сконцентрировавшись на природе, забывали о боге. Для Монтеня же, не углублявшегося в гносеологическую проблематику, почти не ставившего первостепенной мировоззренческой проблемы целостности мира, природа представлялась едва ли не полностью обезбоженной! *Натурализация человека означает здесь его отчуждение от бога.* Поскольку «мир порождает нас» и «мы — часть мира», «жалкий человек может пыжиться, сколько ему угодно» (78, т. 1, с. 465). Только суетность заставляет его приписывать себе божественные способности и ставить себя в исключительное положение в природе. В действительности человек нисколько не выше животных, «своих собратьев и сотоварищей» (78, т. 1, с. 392).

Тем самым натурализм Монтеня перечеркивал антропоцентризм, в свое время столь ярко выразившийся Пико делла Мирандола. Причем сам Монтень явно преувеличивал возможности животных, приписывая им способность мышления и чуть ли не сознательной деятельности. В таком контексте он возобновлял идею античных атомистов, чисто натуралистически объяснявших генезис человеческой культуры. Согласно Монтеню, человек, обладающий такими первостепенными искусствами, как строительство, ткачество и врачевание, обязан ими животным. Можно считать, что у Монтеня обезбоженная природа главенствовала над искусством, давая ему образцы для подражания.

Этико-социальные воззрения Монтеня. При всей глубине скептически-критических и натуралистических идей Монтеня центр тяжести его философских воззрений лежит в области этики, с которой связаны и определенные социальные выводы. Его критицизм и в особенности натурализм в общем играют роль введения в вопросы искусства жизни. Главное для человека — это «жить умеючи», ибо «жизнь сама по себе — ни благо, ни зло: она вместилище и блага и зла, смотря по тому, во что... превратили ее» (78, т. 1, с. 88).

В своей этической доктрине Монтень индивидуалистичен, ибо каждый человек отличается от всех остальных. К тому же один и тот же человек может очень сильно изме-

няться. И тем не менее во всех своих изменениях и несмотря на все свое своеобразие человеческое поведение подчиняется определенным правилам. Правила эти должны согласовываться со строем всей природы и со здоровым человеческим разумом. Известный скептицизм гносеологических установок автора «Опытов» сочетается у него с устойчивым рационализмом, по крайней мере в его этической доктрине.

В философии гуманизма Монтень — один из наиболее убежденных и красноречивых противников и критиков традиционной аскетической морали. В основе этой критики лежит категорическое отрицание им бессмертия, в особенности идеи индивидуального бессмертия души, на которой строилась вся система христианской (как и любой монотеистической) моральности. Согласно Монтеню, хотя религия и утверждает такого рода бессмертие, но природа и разум решительно его отвергают. Смерть — такой же элемент вселенского порядка, как и сама жизнь. В реальной жизни, которая дана человеку только один раз, и необходимо руководствоваться как природой, так и разумом.

В натурализме и рационализме монтеневской этики можно увидеть стоические мотивы, но эпикурейские безусловно сильнее (Лукреций Кар — один из наиболее цитируемых им авторов). Счастье и удовольствие есть, в сущности, основной двигатель человеческих поступков, хотя, с другой стороны, человеческая жизнь невозможна и без страдания, которое как бы оттеняет удовольствие и заставляет сильнее ценить его.

Один из наиболее интересных и исторически значительных социальных выводов, сделанных Монтенем в контексте его философско-этической доктрины, состоит в подчеркивании нередкого интеллектуального и морального превосходства простых, необразованных людей над формальной (можно сказать, схоластической) ученостью. «Нравы и речи крестьян я, как правило, — подчеркивал автор «Опытов», — нахожу более отвечающими предписаниям истинной философии, чем нравы и речи присяжных философов» (78, т. 1, с. 590). Хотя, как мы видели выше, Монтень обличал и обыденное сознание, носители которого тем крепче верят, чем меньше знают, он, с другой стороны, высоко ценил и здравый смысл, присущий множеству представителей простого народа, и противопоставлял его схоластической учености. Преимущества здравого смысла во многом определяются тем, что носители его особенно близко стоят

к «матери-природе», более непосредственно руководствуются ее порядком.

Отношение Монтеня к религии прежде всего политическое. Религии унаследуются в государствах исторически и существуют как некие духовные скрепы, поддерживающие единство в различных обществах и государствах. В сущности, они обладают полицейской функцией — держать народ в духовной узде. Монтень не разделял мысли о прирожденности и изначальности религий. Он скорее придерживался убеждения, что религии изобретаются людьми (как бог мыслится ими по их образу и подобию).

Так возникло и христианство, призванное побуждать людей к добродетельной жизни. Однако его последующая история, начиная с деятельности ранних христиан, уничтожавших памятники античной литературы едва ли не с большим ожесточением, чем это делали так называемые варвары, и в особенности практика современной Монтеню религиозной войны во Франции, когда и католики, и гугеноты вели себя (и не только по отношению друг к другу) нередко хуже всяких варваров, показывают, что религия используется людьми в их эгоистических материальных интересах, обычно далеких от подлинной моральности. О ней тем более не может быть речи, когда европейцы завоевывают другие народы, особенно во вновь открытых странах.

Историческое значение «Опытов». «Опыты» стали уже в рассматриваемую эпоху одним из наиболее популярных и влиятельных произведений литературно-философской мысли. Примерно за пятидесятилетие после смерти Монтеня во Франции «Опыты» переиздавались двадцать раз. В 1603 г. был опубликован их английский перевод (затем последовали еще два издания). В числе авторов, испытавших большое влияние этого произведения, — Бэкон и Шекспир.

Во Франции на грани двух веков виднейшим последователем Монтеня стал его друг Пьер Шаррон (1541—1603), автор трактата «О мудрости» (1601), в котором использованы многие выводы и положения «Опытов». Воспроизведение некоторых натуралистических идей «Опытов» (в частности, скептическое изложение аргументов в пользу бессмертия души) также объясняет ожесточенные нападки на сочинения Шаррона со стороны французских клериков, выдвигающих против него даже обвинение в атеизме. Но это только одна сторона сочинения Шаррона — та,

которая в дальнейшем была подхвачена французскими либертенами (вольнодумцами).

Однако в данном сочинении имеется и другая сторона. Она связана со скептической критикой — по образцу античных пирронистов — человеческого разума, с доказательством невозможности для него достичь достоверных истин, неколебимых и бесспорных знаний. Такое приближавшее к фидеизму заострение скептицизма сочеталось у Шаррона со стремлением показать совместимость его не просто с религиозностью, но даже с ее христианско-католической разновидностью. В частности, этим объясняется, что в трех книгах «О мудрости» содержится множество цитат из Писания (в то время как в «Опытах» их очень мало по сравнению с многочисленными цитатами античных философских и литературных произведений вообще). По-видимому, несмотря на весь свой критицизм, объясняемый воздействием Монтеня, Шаррон был искренне убежден в своей католической ортодоксальности.

Однако конкретно-исторический подход к ренессансному скептицизму, как затем и к скептицизму XVII в., имевшему во Франции многих представителей, убеждает, что его главное острие было направлено против теологическо-схоластического догматизма.

5. РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ XVI—XVII ВЕКОВ И ИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛЬЮ

Огромные изменения в социальной и культурной жизни в эпоху Возрождения закономерно сопровождались большим осложнением и в религиозной жизни. Развитие гуманистической культуры и выражавших ее философских направлений и идей захватывало в общем элитные слои, не проникая глубоко в гущу народных масс, духовная жизнь которых в основе своей текла по традиционному религиозному руслу. Однако в ходе реформационных движений XVI в. оно было сильно изменено, и укрепление реформированных вероисповеданий в ряде стран и областей Западной Европы нанесло сильнейший удар по римско-католической церкви. И дело не только в том, что успех этих движений отколол от римско-католической курии ряд стран, но и в том, что в самом содержании реформационных вероучений появились такие положения и такие идеи, которые свидетельствовали об успехах буржуазного способа производства.

Религиозный иррационализм и фатализм Лютера и Кальвина. Первым большим реформационным движением, одержавшим победу над римско-католической церковью примерно в половине Германии, стало движение, связанное с деятельностью Мартина Лютера (1483—1546).

Еще студентом Эрфуртского университета Лютер был связан с кружками немецких гуманистов, испытал затем влияние идей Эразма. Однако просветительских стремлений гуманистов, направленных на развитие светской культуры и образования, Лютер не разделял. Постригшись в монахи и получив сан священника, он полностью отдался изучению теологии, профессором которой он и стал в Виттенбергском университете. В своей неприязни к коррумпированной, морально опустившейся римско-католической церкви Лютер выражал настроения немецких бюргеров и более широких слоев немецкого народа, по отношению к которому эта церковь, представленная иерархией священников и монахов, направлявшейся из далекого Рима, выступала одним из главных эксплуататоров. Феодальные владыки ряда немецких государств и различных государственных образований Священной Римской империи германской нации тоже имели свои основания для недовольства церковью. Все эти обстоятельства, как и ряд других, вдохновляли Лютера, человека упорного, грубого и красноречивого, в его знаменитых богословских «тезисах», прибитых к дверям виттенбергской церкви 31 октября 1517 г., в последовавших за этим диспутах и произведениях.

Идейное же вдохновение виттенбергский профессор теологии находил прежде всего в традиции немецкого мистического пантеизма, восходившего к Мейстеру Экхарту и в особенности к анонимной «Немецкой теологии», появившейся в том же XIV веке и развивавшей идеи Экхарта. Напомним, что мистический пантеизм, «приближавший» бога к человеку, отрицал миссию католической церкви, изображавшей себя единственной посредницей между душами верующих и внеприродным богом.

С гуманистами, боровшимися против схоластицированного католицизма (в особенности с христианскими гуманистами, возглавлявшимися Эразмом), Лютера объединяло тяготение к христианству первых веков новой эры, стремление опираться на Священное писание и произведения «отцов церкви» (особенно Августина). Но если гуманисты стремились давать этим документам и идеям рационалистическо-философскую трактовку, то Лютер воспринимал их сугубо мистически. Так, он пришел к основному утвер-

ждению своего богословия, провозгласив, что «спасения» человек достигает не в силу тех или иных «дел», т. е. различных вероисповедных акций сложного католического культа, а в силу «одной только веры» (*sola fide*), непосредственно даруемой богом. Важнейшим результатом лютеранской вероисповедной формулы (вычитанной в «Посланиях к римлянам» апостола Павла) стало отрицание претензий католического духовенства на руководящую роль в духовной жизни мирян. Мистицизм формулы о спасении только личной верой в бога не переходил у Лютера в утверждение социальной необходимости аскетизма, ибо, по его убеждению, мирская жизнь, включая все государственные учреждения, занимает отнюдь не последнее место в христианской религиозности. Однако в силу данной формулы утрачивали всякое вероисповедное значение различные папские декреты и послания, которых накопилось огромное множество за более чем тысячелетнее существование католической церкви и которые составляли (вместе с постановлениями католических соборов) так называемое священное предание. По лютеранской богословской реформе оно полностью отменялось Священным писанием. Библия была переведена на немецкий язык самим Лютером (к чему, как мы видели, призывал и Эразм). В 1520 г., когда деятельность Лютера, сжегшего папскую буллу, отлучавшую его от церкви, достигла своей вершины, он в трактате «К христианскому дворянству немецкой нации» (на немецком языке), обращаясь к его патриотическим чувствам и призывая защищать соотечественников от грабежа римской курии, выдвинул положение о «всеобщем священстве», согласно которому служение богу провозглашалось функцией не одного только духовенства, а делом жизни всех христиан. Правда, духовенство полностью не отвергалось, но его роль сильно ограничивалась (по сравнению с католическим духовенством). Его важнейшая функция состояла в том, чтобы наставлять верующих в смиренности перед богом. Значительное сужение роли духовенства в лютеранском вероисповедании и отмена института монашества были сильным ударом по духовенству как первому сословию феодального общества и выражали в общем бюргерскую суть лютеранской реформы христианства. Впрочем, имея в виду конкретные условия Германии начала XVI в., где бюргерство не являлось сильным, ведущим классом общества и очень зависело от князей и других феодальных владык, лютеровскую Реформацию обычно именуют княжеско-бюргерской. Действительно, в трактате

«О свободе христианина», написанном в том же году, автор утверждал, что понятие «христианская свобода» следует понимать лишь в духовном смысле; телесное же рабство, от которого страдали крестьяне, составлявшие большинство населения Германии, якобы вполне согласуется с такой «свободой».

Лютеранство, окончательно сложившееся после смерти его основателя (примерно к концу 1580 г.), полностью лишало реформированную церковь политической роли, подчиняя ее государственному руководству, от чего также выигрывали князья и другие владыки. Догматика лютеранства значительно упрощена по сравнению с католической (вместо семи таинств в нем сохранялось только два — крещение и причащение). Упрощено и богослужение (например, устранены иконы).

Для понимания отношения лютеранства к философской мысли весьма важно констатировать не только его зависимость от позднесредневекового мистицизма, но и его своеобразную зависимость от теории «двух истин», утверждавшей взаимную независимость философии и науки, с одной стороны, и христианской религии — с другой. Лютер подхватил идею полной иррациональности религии, вытекавшей из этой концепции, идею невозможности для рационально-философского мышления поколебать положения веры (что в общем вытекало и из его мистицизма). Если в свое время Оккам, как и многие философы XVI—XVII вв., использовал концепцию «двух истин» для защиты независимости философии (вместе с научным комплексом) от посягательств религиозной догматики, то Лютер перед лицом успехов рационалистического мышления, столь ярко демонстрировавшихся гуманистами, прибегал к той же концепции для *утверждения неколебимости устоев веры*.

Здесь немецкий богослов выступал воинствующим иррационалистом, как бы перекликавшимся с тертуллиановским «верю, ибо нелепо». Широко известны слова Лютера (в немецком сочинении «Против небесных пророков», направленном против анабаптистов) о том, что человеческий разум — это блудница дьявола и величайшее препятствие для веры. Такая позиция крупнейшего протестантского богослова объясняет и его вражду по отношению к гуманистам, например к Эразму, которого, по его убеждению, в Иисусе Христе интересовало не столько божественное, сколько человеческое начало (что в общем правильно). В противоположность Эразму Лютер продолжал исконную религиозно-христианскую позицию, подчерки-

вая испорченность человеческой природы первородным грехом и ее неспособность достичь спасения силами собственного ума и воли. Виднейший богослов XVI в. стремился восстановить максимальную силу божественного провидения по отношению к каждому человеку, поколебленную учением многих гуманистов относительно различия между фатумом и фортуной. Особенно показателен в этом отношении его трактат «О рабстве воли» (1525), полемически заостренный против названного выше трактата Эразма «О свободе воли». Лютер настаивает здесь в духе Августина на абсолютности божественного руководства человеком, фактически лишенным свободы выбора, ибо его воля подобна вьючному животному, повинующемуся тому, кто ею овладеет: или бог, или дьявол.

Другая, более радикальная теологическая доктрина Реформации была основана Жаном Кальвином (1509—1564) и изложена в основном его сочинении — «Наставление в христианской вере» (1536). Родина кальвинизма — Женева, откуда он распространился в Нидерланды, во Францию (гугеноты), Шотландию, Англию и другие европейские страны. Кальвинизм еще более упростил христианский культ даже по сравнению с лютеранством, приводя его, как был убежден уже его основоположник, в полное соответствие со Священным писанием (не только с его Новым заветом, значение которого подчеркивали и христианские гуманисты, но и с Ветхим). В организации самой кальвинистской церкви, в которой большие права приобрела первичная религиозная община верующих, избиравшая своего пастора и его помощников — пресвитеров (старейшин), притом на ограниченный срок, получили свое выражение принципы республиканизма. Кроме того, если лютеранство ставило свою церковь в сильную зависимость от государственного руководства, то кальвинизм сохранял по отношению к государству независимость (достигая иногда даже его зависимости от своей деспотической деятельности, что было показано уже самим Кальвином, этим «Женевским папой»).

Богословская доктрина Кальвина, утверждавшего, что невежество верующего ценнее, чем дерзость мудрствующего, отличается не менее — если не более — воинствующим иррационализмом, чем доктрина Лютера. Такой иррационализм нашел свое выражение и в основной теологической доктрине Кальвина — об отношении божественного руководства к человеческой деятельности. Учение это доводит до предела фаталистические представления о сверхпри-

родном боге в его отношении к человеку, превосходя здесь не только лютеранскую, но едва ли и не августинианскую доктрины. Согласно кальвинизму, внеприродный бог предопределил все так, что Христос страдал и умер отнюдь не за все человечество, а только за его небольшую, непостижимо избранную им к спасению часть людей, которая об этом ничего не ведала (как не знала ничего о своем осуждении на вечные муки в аду и значительно большая часть человечества).

Иррационализм этой богословской доктрины с наибольшей силой проявляется в трактовке человеческой деятельности. Если гуманисты подчиняли ее действию фортуны, во многом подвластной человеческим усилиям, то Кальвин снова полностью распространял на нее действие фатума, исходящее от бога. В работе «Развитие социализма от утопии к науке» Энгельс подчеркнул, что религиозно-фаталистическая доктрина предопределения Кальвина отражала факт углубляющегося отчуждения от деятельности самих людей законов торговли и конкуренции, захватывавших все большие массы, т. е. именно тех законов, которые и находили свое выражение в понятии фортуны у гуманистов. Но кальвинистский фатализм отнюдь не сковывал действий лиц, вовлеченных в эту деятельность.

Социальный аспект фатализма проявляется в двух прямо противоположных направлениях. При своем возникновении он чаще всего выражает уверенность тех масс людей, умонастроения которых он представляет, в исторической неодолимости их дела. Но после того как складываются и затвердевают те отношения, торжеству которых данная доктрина способствовала (в определенном смысле их и вызвала), та же доктрина, исчерпав свои творческие возможности, может стать источником бездеятельности и покорности потомков тех людей, которые некогда (бывает, и совсем недавно) вдохновлялись этой доктриной к самой энергичной деятельности, а теперь только созерцают сложившиеся общественные отношения, якобы освещенные сверхъестественным светом божественного авторитета.

Именно первый случай имел место в воздействии кальвинистской вероисповедной доктрины в некоторых европейских странах XVI—XVII вв. Званных много, а избранных весьма мало, но поскольку никому и ничего об этом неизвестно, то божьим избранником может считать себя каждый. Если он преуспевает в своей профессиональ-

ной деятельности, то может рассматривать свои успехи на этом поприще как прямое расположение к нему божественной благодати. Наиболее активной деятельностью отличались тогда буржуазные предприниматели, и каждый из них мог стимулировать ее сознанием своей богоизбранности. Другого рода стимуляция проявлялась у кальвинистов в их борьбе против католиков, например в религиозных войнах между католиками и гугенотами во Франции XVI в., а затем в еще большей мере — в Англии следующего столетия, когда кальвинисты-пуритане воевали с роялистами-англиканами. Как глубоко подметил Плеханов (в работе «К вопросу о роли личности в истории»), «люди, отрицавшие свободу воли, часто превосходили всех своих современников силой своей собственной воли и предъявляли к ней наибольшие требования» (3, т. II, с. 304). Отсутствие свободы воли для таких людей равносильно «неспособности к бездействию». Кромвель, приведший к победе английских буржуазных пуритан, рассматривал все свои действия как непосредственный результат божьей воли. «Все эти действия были наперед окрашены для него в цвет необходимости. Это не только не мешало ему стремиться от победы к победе, но придавало этому его стремлению неукротимую силу» (3, т. II, с. 302).

Возвращаясь снова к Кальвину, следует все же указать, что развитая им фаталистическая доктрина, сочетавшаяся, как и у Лютера, с христианским догматом о греховной испорченности человеческой природы, отличалась у первого и большой враждебностью по отношению к гуманистам (с другой стороны — и к анабаптистам).

Другим выражением кальвинистской вероисповедной доктрины стал аскетизм. Правда, это был уже не аскетизм средневековых мистиков (нередко выражавший прямую скудость жизненных средств, на которые мог рассчитывать средневековый человек), а так называемый мирской аскетизм. Он выражался в призывах к простоте жизни, к бережливости, к скопидомству (в соответствии с максимой «молись и работай»). И все это были раннебуржуазные добродетели, чуждые дворянам.

Таково в основных чертах учение кальвинизма, под знаменем которого победила Нидерландская буржуазная революция конца XVI — начала XVII в., а в 40-х годах последнего развернулась и Английская буржуазная революция.

Католическая Контрреформация и схоластическая философия. Сложная борьба сил многовекового феодализма

и раннего капитализма нашла свое выражение в реформационных религиях, а также в изменениях в исконной католической религии как главной идеологической санкции феодализма. При выяснении изменений, происшедших в католической церкви, невозможно игнорировать и весьма значительную самостоятельность этой крупнейшей мировой организации, накопившей к тому времени громадную инерцию в качестве организационной и идейно-культурной силы. Все это может объяснить, почему, несмотря на все успехи реформатства, главным образом в северных европейских странах, несмотря на то, что реформационное движение сделало большие успехи в Польше, во Франции, в Южной Германии, что оно начиналось в Италии и даже в Испании, католицизм не только устоял в последних странах, но и нашел в себе силы перейти в идейно-организационное контрнаступление, отвоевав у протестантизма ряд территориальных позиций, а также укрепив свои институты и в определенном смысле свою идейную доктрину. Не последнюю роль в этих успехах контрнаступления католицизма сыграло развитие народноеретических и революционных движений, одинаково опасных как для католицизма, так и для протестантизма. Напомним основные факты католической Контрреформации.

Важнейший из них связан с организацией ордена иезуитов (1534, «Общество Иисуса»), вскоре санкционированное папой (1540). Положения его морально-религиозной доктрины (впервые изложенные в 1548 г. в сочинении основоположника ордена и его первого «генерала» — испанского дворянина Игнатия Лойолы «Духовные упражнения») дают представление о направлении изменений католицизма, вылившихся в Контрреформацию. Давно миновали времена феодальной раздробленности Европы, позволявшей централизованной римско-папской курии диктовать свою волю светским государям. Перед лицом сильнейших абсолютистских монархий — Испанской, Французской, Английской, Австро-Германской — маленькому папскому государству, к тому же связанному внутриитальянскими распрями, нечего было и думать о сколько-нибудь значительном светско-организационном соревновании с ними. Однако утрата этих позиций римско-католической курии во многом компенсировалась необходимостью идеологического обслуживания этих больших абсолютистских монархий, население которых росло, а новые территории появлялись и за пределами Европы.

Усилению абсолютистских монархий отвечала дальней-

шая централизация самой католической церкви. Можно даже считать, что, совершенствуя эту сторону своей жизни, она противопоставляла ее республиканским началам, характерным для реформатских церквей. Еще до тех событий, которые можно считать формальным началом католической Контрреформации, орден иезуитов в своих организационных принципах воплотил такое стремление всей своей церкви. Принципы эти отличались предельной централизацией, совершенно беспрекословной, железной дисциплиной и абсолютной волей его главы, пожизненно избранного «генерала» («черный папа»), подчинявшегося одному только папе. Весьма показательны и морально-идеологические принципы, изложенные в названном сочинении Лойолы, а затем и в ряде других произведений иезуитов. Для их уяснения следует заметить, что Контрреформацию отнюдь нельзя представлять только как усиление консервативных начал, и без того мощных в этом тысячелетнем институте священства. Устойчивость его организационной структуры, а в определенном смысле и догматического содержания во многом определялась их *способностью приспособления* к изменившимся историческим условиям. В обществе нарастала светскость, и члены ордена получили от папы привилегию носить цивильную одежду, освобождались от ряда религиозных предписаний и запретов, что помогло им подвизаться при дворах и проникать во многие государственные и частные организации и звенья. В обществе возрастало значение усвоения новых наук и различной образованности, и многие члены ордена стремились усердно осваивать их, шагая в ногу с прогрессом. Такого рода практика иезуитов получала свое обоснование в системе так называемой приспособительной (*accomodativa*) морали, оправдывавшей практически любые поступки, вызванные обстоятельствами, если поступки эти продиктованы «вящей славой божьей» (фактически же интересами католической церкви как якобы единственно истинной представительницы бога на земле). Наиболее общее свое выражение «приспособительная» мораль иезуитизма получала в приписываемом ему девизе — «Цель оправдывает средства».

Другим фактом Контрреформации стало учреждение центрального инквизиционного трибунала (1542), после чего резко усилилось (при активнейшем участии иезуитов) преследование всякого рода ересей, ужесточилась практика наказаний за них, запылали костры как главное средство наказания нераскаявшихся еретиков и т. д. В 1559 г. был

опубликован первый «Индекс запрещенных книг» полностью или частично противоречащих католической доктрине и практике. Для издания новых книг учреждалась церковная цензура. Главным событием Контрреформации стал Тридентский собор (1545—1563 с перерывами в несколько лет). Иезуиты играли в нем первостепенную роль, весьма способствуя торжеству папской партии в ее противостоянии императорско-соглашательской партии. Последняя под напором протестантизма стремилась к некоторым изменениям в догматике и культе, что могло привести к примирению с ним (а тем самым к единству верующих в Священной Римской империи). Папская же партия увидела силу католицизма в отказе от всяких уступок протестантизму. Утвержденный собором Тридентский символ веры предусматривал верховенство папы над собором и фактически его непогрешимость (в качестве догмата последнее положение утверждено только в XIX в.), богослужение на латинском языке, а не на национальных (изменено лишь в 60-х годах текущего века) и др.

Естественно, что свое высшее идейно-философское обоснование движение Контрреформации видело в схоластике, в томистской схоластике как ее наиболее зрелой форме. Если Аквинат был канонизирован еще в 1323 г., то теперь руководители католицизма искали в его произведениях идейные аргументы в своей борьбе против протестантизма. Уже после собора (1567) Пий V провозгласил «ангелского доктора» одним из учителей католической церкви. Еще до этого началось усиленное комментирование «Суммы теологии» и других произведений Фомы. В 1552 г. этот фундаментальный компендий христианско-католической доктрины был провозглашен главным источником теологической мудрости, подлежащим штудированию в католических университетах.

Хотя таким образом подтверждалась незыблемость томизма, эта доктрина, атакуемая и осмеиваемая множеством гуманистов, игнорируемая философами, так или иначе ориентировавшимися на новое естествознание, все же не могла полностью удовлетворить католических идеологов. Авторы-иезуиты публикуют новые философские произведения, которые, формально не отступая от томизма, фактически вносят в него существенные изменения, соответствовавшие в их понимании духу наступившего времени.

Одно из таких произведений вышло из-под пера философствующего теолога Луи де Молина (1535—1600), ис-

панца, профессора университета в Коимбре. Испания, менее всего затронутая реформационным движением, оставалась главной цитаделью феодализма и католицизма. Отсюда вышли Игнатий Лойола, а также виднейшие философы-иезуиты. Основное произведение Молины называлось «Согласие свободной воли с даром благодати, божественного предзнания, провидения, предопределения и искупления» (1588). Уже само это название свидетельствует о том, что схоластические философы должны были реагировать на этико-антропологическую проблематику, столь обильно представленную в философских произведениях гуманистов.

Как мы видели, проблема свободы воли была, можно считать, центральной проблемой гуманистического антропоцентризма. К тому же проблема согласования свободы человеческой воли с божественным предопределением, будучи одной из старейших и основных проблем монотеистической теологии, вместе с тем весьма тесно смыкала ее с философией, метафизикой. Как мы видели, в протестантской теологии с большой силой и последовательностью был подчеркнут фактор божественного предопределения и соответственно игнорирован фактор человеческой свободы. «Приспособительная» мораль иезуитов, напротив, диктовала им по возможности максимальный учет последнего фактора. Оставалась исконная проблема его согласования с божественным руководством любым человеком во всех его действиях. «Тонкость» схоластического решения ее Молиной заключалась в том, что он переносил акцент с божественного *предопределения* (*praedestinatio*) на божественное *предзнание* (*praescientia*). В силу этого различия бог не предопределяет действий человека, выражающих свободу его воли, но заранее знает об их результатах, якобы всегда свидетельствующих о той гармонии, которая возникает между свободой человеческого выбора и даром сверхъестественной благодати бога.

Самым значительным философом-иезуитом эпохи стал Франциско Суарес (1548—1617), профессор Римского и испанских университетов. Его главное произведение — «Метафизические диспутации» (1597).

Проводя основную идею схоластики как по форме, так и по содержанию, Суарес трактовал философию прежде всего как служанку теологии, религии. Большое внимание он уделял интерпретации метафизики Аристотеля и считал себя последователем Аквината. Фактически же Суарес отошел от некоторых важнейших положений, разработанных

ных им, обнаруживая при этом компромиссность в направлении принципов, развивавшихся оппозиционной антисхоластической философией. В свое время философская доктрина Фомы с ее ориентацией на аристотелизм возникла как оппозиция против августинианства, ориентированного на платонизм. При этом Аквинат стремился умозрительность, с необходимостью присущую любой схоластике, по возможности максимально насытить эмпиризмом, чтобы таким образом учесть сильно обогатившийся опыт своей эпохи. Но, конечно, томистский эмпиризм оставался умозрительным эмпиризмом. Теперь, в эпоху Возрождения, рождался *новый* эмпиризм, отражавший как многообразие ренессансной жизни, так и углубление философского и научного интереса к опыту. А такой интерес всегда связан с ориентацией на индивидуальное и конкретное. Уже в средневековье он породил номиналистическое направление, восстававшее против крайней умозрительности доминировавшей схоластики, использовавшей главным образом понятийный реализм. Томизм тоже был таковым, несмотря на формальный учет эмпирического фактора. В XVI в., как затем и в XVII в., новое углубление эмпиризма сопровождалось у передовых философов ориентацией на принципы номинализма, провозглашенные в XIV в. Оккаммом и другими поборниками «нового пути». Суарес не стал номиналистом, однако номиналистическую тенденцию явно обнаружил.

Особенно проявилась эта тенденция при решении важнейшего вопроса схоластической философии — о принципе индивидуализации сущего. Отступая от томистского решения этой проблемы в сторону того ее решения, которое было несколько позже разработано Дунсом Скотом (предшественником поздних средневековых номиналистов), Суарес отказывался от томистского различия между сущностью как общим и глубинным слоем бытия и существованием, всегда выступающим в его конкретной единичности. Такой отказ проводился им как в плане онтологии (всякое существование всегда только единично), так и в плане гносеологии (разум человека направлен прежде всего на единичное и лишь затем он постигает общее, универсалии). Аналогичным образом Суарес проявил тенденцию к стиранию реальности различия между материей и формой, потенциальностью и актуальностью, игравших определяющую роль в метафизике томизма.

Нет возможности рассмотреть здесь другие различия между суаресианством и томизмом (в частности, в трактов-

ке материи и бога). Следует, однако, упомянуть, что «Метафизические диспутации», содержащие индекс понятий метафизики Аристотеля, а также сводку проблематики предшествовавшей схоластической философии, стали важнейшим учебником философии в католических университетах. О влиятельности Суареса (автора и других произведений, не упоминаемых здесь) свидетельствует его «титул» в качестве «папы всех метафизиков». Даже некоторые протестантские университеты, тогда еще не разработавшие своей системы схоластики, в сущности, обязательной идейно-философской базы для любой монотеистической религии, использовали произведения Суареса. Более того, в качестве сводки и во многом образца схоластики они служили терминологическим источником для таких антисхоластических философов, как Декарт, Лейбниц, Спиноза. Все это может объяснить, почему в историко-философской литературе суаресианство часто именуется «второй схоластикой» (первой считается томизм, конечно весьма условно).

Неоконфессиональное христианство. Социальный пантеизм и религиозный коммунизм Томаса Мюнцера. Мистико-пантеистическая суть протестантского движения, нашедшая себе весьма непоследовательное выражение у Лютера в его учении об оправдании верой, в ходе реформационного движения в Германии значительно полнее выразилась в движении анабаптистов («перекрещенцев»). Они доводили до логического конца принцип священства всех верующих, отрицая всякую организованную церковь и всякое духовенство, считая, что именно в этом суть подлинного, первоначального христианства. Поскольку одно из основных убеждений мистических пантеистов состояло в том, что присутствие бога проявляется в душе каждого христианина и оно прямо пропорционально наличной в ней вере, каждый верующий может по-своему трактовать Писание и выступать с ним перед единоверцами.

Отсутствие духовенства и аморфность догматики анабаптизма делают его одним из направлений так называемого *неоконфессионального христианства*. Последовательно проводя принцип спасения личной верой, анабаптисты признавали недействительным крещение во младенчестве (когда невозможна никакая вера), считая правильным крестить только взрослых людей (поскольку первое поколение анабаптистов в соответствии с этим крестилось вторично, отсюда и их название, которым их наградили многочисленные враги). Обряд крещения (и причащения) утрачивал при этом у анабаптистов смысл таинства, стано-

вась только символом их принадлежности к «подлинной» христианской вере. Суть ее они видели только в моральной самодисциплине и нравственном самоусовершенствовании. Последовательное их проведение делает излишним любое принуждение, включая государственную организацию, которую многие из них стремились игнорировать (отказываясь, например, служить в армии). Отражая настроения ремесленников и других городских бедняков (предпролетариата), как и крестьянства, доводя до логического конца положение христианской религии о равенстве всех людей перед богом, анабаптисты трактовали его как необходимость полного равенства (главным образом в потреблении) в земной, а не в потусторонней жизни. Все эти особенности учения анабаптистов объясняют крайнюю враждебность по отношению к ним как католиков, так и всех разновидностей реформатства (прежде всего лютеран).

Мистико-пантеистические принципы анабаптизма свое наиболее яркое выражение нашли в произведениях и деятельности Томаса Мюнцера (ок. 1490—1525), вождя немецкой народной Реформации, идейного вдохновителя Крестьянской войны в Германии, зверски убитого в результате ее поражения слугами немецких князей. Как священник и проповедник Мюнцер проявлял свою оппозиционность католической церкви независимо от Лютера, но после его выступления примкнул к нему. Однако уже к концу 1520 г. выяснилось, что Мюнцер, выражая настроения крестьянско-плебейских масс, выступает против католицизма с других, социально и мировоззренчески отличных от Лютера позиций.

Он продолжал и заострял в революционном духе идеи некоторых еретических теоретиков более раннего средневековья, особенно Иоахима Флорского, одного из средневековых хилиастов, призывавшего к пассивному ожиданию «второго пришествия Христа» (в соответствии с Апокалипсисом), за чем должно последовать его тысячелетнее царство — вплоть до дня Страшного суда. Видоизменяя ту же идею, Мюнцер призывал к тому, чтобы «помочь богу» и максимально ускорить наступление этого состояния усилиями простых людей, т. е. народных масс, которые только и способны к подлинной вере. Отсюда и обращение Мюнцера к учению чешских гуситов-таборитов, громивших католическое воинство за столетие до этого, совершая «божий суд» над миром зла. В 1521 г. Мюнцер дважды посетил Чехию. Он опубликовал здесь «Пражское воззвание» (на немецком, чешском и латинском языках), в кото-

ром изложил свою революционную программу осуществления «подлинной Реформации», окончательно сложившейся в 1522—1524 гг. В эти годы Мюнцер стремился разоблачить «доктора Враля», т. е. Лютера, который со своей стороны (особенно в памфлете «Против кроважанных и разбойничьих шаек крестьян») призывал дворянские войска беспощадно истреблять мятежников и всю ответственность перед богом за пролитую кровь брал на себя.

Принимая тезис Лютера об оправдании верой как решающем критерии подлинно христианской религии, Мюнцер решительно расходился с ним в самом понимании содержания этой веры. Пантеистический революционер максимально приближал бога к человеку, к реальной, земной жизни и как бы совершенно забывал о потустороннем мире и загробной жизни. Энгельс в своей работе «Крестьянская война в Германии» писал, что религиозно-философское учение Мюнцера оказалось направленным «...против всех основных догматов не только католицизма, но и христианства вообще» [1, т. 7, с. 370].

Пантеистически трактуемый бог, как мы видели уже на примере Николая Кузанского, выражает целостность мира. Однако в случае Мюнцера из этой целостности фактически исключалась природа. Безличный бог, все же мысливший-ся как особый субъект, олицетворял целостность *социального мира*, выражал существенное единство всего человечества. Важнейшее положение *социального пантеизма* Мюнцера состояло в том, что нормальное состояние человечества — это состояние общности, в то время как его индивидуальное существование, в особенности в случаях резкого индивидуализма, столь характерного для господствующих классов, представляет собой уклонение от этого нормального состояния, нарушение воли божественной целостности. Когда частное, индивидуальное забывает об этой породившей его целостности — а это и есть индивидуализм, — то оно становится «безбожием», моральной беззаконностью. Тем самым социальный пантеизм Мюнцера обосновывал приоритет коллективного над индивидуальным. Правда, и сверхприродный бог провозглашался в христианстве тем существом, перед которым в принципе все люди равны. Но это было небесное, потустороннее равенство, обосновывавшее неравенство в реальном, земном мире. Другое дело пантеистический бог, устранявший социальную иерархию. Конечно, равенство перед таким богом еще больше подчеркивало равенство всех людей перед смертью, но оно провозглашало равенство и в жизни

(хотя имелась в виду главным образом сфера потребления).

Такова теоретическая база, на которой Мюнцер строил свою программу революционного преобразования современной ему Германии (а затем и всего мира). Ликвидация безбожного мира индивидуалистического зла, частной собственности (вместе с частными собственниками) означает учреждение строя всеобщего равенства и справедливости. Вера в то, что такой справедливый общественный порядок с необходимостью наступит, должна, таким образом, вдохновлять «ремесленников и пахарей» на насильственное, революционное ниспровержение порядков эксплуатации и установление имущественного равенства людей. Политическую программу Мюнцера Энгельс называет в упомянутом произведении близкой к коммунизму. С точки зрения рационалистического обоснования однородного, бесклассового общества программа Мюнцера уступает его обоснованию в «Утопии» Томаса Мора, но первая из них превосходит вторую своей устремленностью к подлинной реализации, невозможной без насильственных средств. Автор же «Утопии», в сущности, не видел никаких средств реализации своих мечтаний.

Возвращаясь к мюнцеровскому пантеизму, сошлемся еще раз на Энгельса, подчеркнувшего, что сильная мистическая окраска не мешает ему соприкасаться «даже с атеизмом», ибо «святой дух и есть наш разум. Вера является не чем иным, как пробуждением разума в человеке» [1, т. 7, с. 370]. Причудливое сочетание таких диаметральных противоположностей, как мистицизм и рационализм, свойственны не одному лишь Мюнцеру, но и многим другим мыслителям этой сложной переходной эпохи, когда мистицизм в общем отступал, а рационализм наступал. Для мистического пантеизма, признающего способность человеческой души к постижению бесконечного бога, таящегося в ее глубинах, такого рода сочетание, которое, конечно, не могло быть устойчивым, длительным, в принципе можно признать даже закономерным. В таком же контексте становится понятным и соприкосновение в тех или иных пунктах мистического пантеизма с атеизмом.

Рационалистические настроения мистических пантеистов усиливались в периоды революций, когда антииерархическая суть пантеизма духовно объединяла усилия народных масс, направленные на штурм строя неравенства и эксплуатации. Об этом свидетельствует деятельность немецких пантеистов в годы Великой крестьянской войны

в Германии, в меньшей мере — нидерландских пантеистов во время революционной борьбы всего их народа против испанского католического абсолютизма, а затем и в годы Английской буржуазной революции деятельность вождя левеллеров Лильберна и в особенности деятельность вождя диггеров Уинстенли, которых тоже можно отнести к мистическим пантеистам. Однако, когда революционная волна спадала, мистическая компонента пантеизма усиливалась, а его приверженцы переходили на позиции морального осуждения затвердевших эксплуататорских порядков и освящавших их церквей, на путь морального усовершенствования. Такие умонастроения начинают преобладать и у анабаптистов, и у происшедших от них нидерландских меннонитов, и у английских квакеров. Официальные лютеранское и кальвинистское вероисповедания (и тем более англиканское) застывали в приобретенных ими формах догматизма, протестантской слегка рационализированной схоластики. Пассивный протест против этих омертвевших форм религиозности со стороны мистических пантеистов выражался в неконфессиональности принадлежавших к нему христианских религиозных течений. Этот протест был протестом против формализованной религиозности за лично пережитое и индивидуально окрашенное содержание религиозной жизни.

Наиболее глубоких философских представителей мистического пантеизма дала Германия, где фактически не прерывалась традиция Мейстера Экхарта. Близок Томасу Мюнцеру был Себастьян Франк (1499—1542). Его последователи Валентин Вейгель (1533—1588) и в особенности Якоб Бёме (1575—1624) сочетали свой пантеизм с натурфилософией. Эта же мировоззренческая особенность характерна и для последователя Бёме, крупнейшего немецкого мистика Иоганна Шефлера «Силезского ангела», (1624—1677).

Антитринитарное движение и возникновение деизма. К неконфессиональным направлениям в христианстве следует отнести и так называемых антитринитариев, т. е. тех религиозных мыслителей, которые в своем стремлении преобразовать христианство в духе более строгого монотеизма отказывались от одного из основоположных его догматов — догмата троицы — и утверждали единство божественного существа. Отсюда другое наименование антитринитариев — унитарии. Впрочем, в разных странах они носили и другие наименования, иногда выступали сторонниками общего протестантского движения против като-

лицизма, сближались то с лютеранами, то с кальвинистами. Однако антидогматическая активность антитринитариев была столь велика, что они обычно вступали в различные конфликты с этими новыми конфессиональными вероисповеданиями, отходили от них, образуя особые религиозные группы с более или менее значительным числом последователей.

Критицизм антитринитариев по отношению к христианской догматике не ограничивался только отрицанием догмата троицы. Он продолжался неприятием важнейшего положения о божественной природе Христа, центрального лица троицы, а также отрицанием догмата первородного греха, в силу которого человечество якобы обладает прежде всего злой природой, устойчивой склонностью к греху и т. п. Отсюда шло и отрицание искупительной жертвы Христа, т. е. основной его божественной миссии, на которой церковь основывала свою функцию посредницы между верующими и сверхприродным богом и его миром.

Антитринитарии в рассматриваемую эпоху стали одним из основных, если не самым главным *рационалистическим* направлением в христианстве. Отнюдь не отказываясь от Священного писания (без которого и не может быть христианства), они демонстрировали свободное отношение к его положениям и текстам, считая, что их смысл может быть выявлен только разумом. Здесь они как бы продолжали идеи Абеяра, этого главного рационалиста по отношению к христианской догматике в эпоху глубокого средневековья. Но тогда деятельность Абеяра не имела под собой значительной социальной, философской и научной базы, теперь же такая база стала куда более основательной. Как бы перекликаясь с Эразмом, многие антитринитарии переносили центр тяжести религиозной жизни с догматического содержания на моральное. Развивая в духе гуманизма более оптимистическое понимание человека, они видели главное дело религии, основывающейся на свободном толковании Библии, в максимальном пробуждении в человеке разума и совести как наиболее ценных даров бога, ибо только на этом пути человек способен к самосовершенствованию и прогрессу. Многие антитринитарии не признавали святых и отрицали магическую силу икон.

Среди социальных выводов, делавшихся различными антитринитариями, были и столь радикальные, как отрицание церковной иерархии, монашества, а также государственной власти, частной собственности, требование равенства. Социальная база антитринитарного движения не

могла быть однородной. Больше всего среди его идеологов было представителей интеллигенции, выражавших прежде всего умонастроения радикально-буржуазных слоев, но их идеи нередко использовались и более широкими демократическими слоями. Не последнее место в деятельности антитринитариев занимали идеи веротерпимости по отношению к различным христианским вероисповеданиям.

Много антитринитариев было в Италии XVI в., что объяснялось влиянием здесь гуманистической идеологии, в частности идеи всеобщей религии, развивавшейся флорентийскими платониками. Однако Контрреформация вытесняла их отсюда в другие страны.

Весьма интересным и активным деятелем антитринитарного движения стал испанец Мигель Сервет (1509/1511—1553). Покинув родину молодым человеком, он изучал теологию, юриспруденцию, математику и медицину, затем преподавал во французских университетах, Сервет жил также в Италии, Германии и Швейцарии. В одном из первых своих трудов «Об ошибках троичности» (1531), развивая унитарное понимание бога, он склонялся к пантеистической трактовке его. Наиболее полное изложение своих воззрений Сервет сформулировал в «Восстановлении христианства» (1553). Отрицание троичности бога здесь также сочетается с пантеистическим осмыслением его, в частности с подчеркиванием онтологической и космогонической роли света, что явно навеяно произведениями неоплатоников (по-видимому, флорентийских). В произведении Сервета большое место уделено этическим вопросам. Трактую тексты Библии, он доказывал преимущество Нового завета перед Ветхим.

Рационалистическое прочтение этих текстов стало для автора «Восстановления христианства», глубоко интересовавшегося медицинскими вопросами, поводом для весьма важного физиологического открытия. Прочитав в одном из мест Писания, что душа человека коренится в его крови, Сервет изложил совершенно новое понимание ее движения. Вопреки распространенному тогда воззрению крупнейшего античного теоретика медицины Галена о движении крови из печени в сердце автор «Восстановления христианства» доказал ее движение между сердцем и легкими (где она освещается), открыв тем самым так называемый малый круг кровообращения, и сделал правильное предположение о существовании невидимых кровеносных сосудов — капилляров.

Еще до публикации этого произведения Сервет вступил

в полемику с Кальвином по вероисповедным вопросам, защищая антитринитарные позиции и выступая как против лютеранства, так и кальвинизма. Хотя книга была издана анонимно, взбешенный Кальвин не только раскрыл ее авторство, но и сообщил об этом французской инквизиции. Сервету пришлось спешно бежать из Франции. Но он уезжал оттуда через Женеву, где Кальвин стал всемогущим главой основанного им радикального реформатства. Их случайная встреча в одном из женевских соборов привела к тому, что Сервет был арестован по его распоряжению, подвергнут жестоким допросам и суду, отказался признать свою «ересь» и был сожжен на костре вместе со своим произведением. Кальвинистский фанатизм продемонстрировал нетерпимость, не уступавшую католической.

Антитринитарное движение получило весьма широкое распространение в Польше XVI—XVII вв. Один из ранних антитринитариев — Гжегож Павел из Бжезин (1525—1591), автор оригинального сочинения «Об истинной смерти, воскресении из мертвых и вечной жизни...» (1568, Краков). Подвергнув анализу библейские тексты, автор пришел к заключению, весьма близкому к материализму, согласно которому невозможно бестелесное, посмертное существование человеческой души. Будучи неразрывно связана с живым телом, она гибнет после его смерти. Однако гибель ее не окончательна, и в соответствии с основоположным христианским мифом в судный день все люди, тела которых воскреснут и будут соединены с теми же самыми душами, появятся перед очами бога, чтобы выслушать его последнее слово. Но это произойдет как по воле бога, так и по законам самой природы. Мистико-теистические идеи получали здесь своеобразное натуралистическое оформление. Однако главная интенция произведения Гжегожа не столько философско-онтологическая, сколько вероисповедно-социальная. Признавая божественность только бога-отца и отрицая ее у Христа, а также отвергая самостоятельность ипостаси святого духа, Гжегож высказывался против церковной и социальной иерархии, против католической церкви и римского папы. Суровое же острие последнего, божественного суда будет направлено против земных угнетателей и господ.

В Польше существовало много десятков антитринитарных общин, распространявших свою деятельность на Литву и на Западную Русь. Новый этап их деятельности связан с прибытием сюда в 1579 г. итальянского антитринитария Фауста Социна (ок. 1540—1604). Он происходил

из аристократической семьи и был племянником Леллия Социни (1525—1562), унитария, который, опасаясь инквизиции, покинул Италию и объехал Францию, Англию, Германию, Швейцарию (где и умер). Отрицая божественную природу Христа, но считая, что его мученическая смерть представляла великий героический подвиг, он сравнивал с ней жестокую смерть Сервета. Фауст испытал сильное воздействие идей своего дяди. После прибытия в Польшу он организовал местных антитринитариев и придал их учению еще большее рационалистическое заострение. Вклад обоих Социнов в антитринитарное движение оказался столь значительным, что его стали именовать *социнианством*.

Верноисповедный рационализм антитринитариев-социниан опирался на восходившую к Аквинату формулу, согласно которой вера не противоречит разуму, ибо ее положения не противоразумны, а сверхразумны. Но у них эта формула фактически означала контроль разума над положениями веры (в то время как Фома Аквинский на основе ее, напротив, подчинял разум контролю веры). Священное писание социниане стремились истолковать последовательно рационалистически, трактуя, например, многие «чудеса» как естественные, причинно обусловленные события. Не сомневаясь в истинности общих основ Писания, они утверждали вместе с тем, что в своих второстепенных положениях оно содержит ошибки и неувязки. Тем самым значительно расширялась платформа религиозного вольнодумства. Социниане доходили до отрицания значения священных таинств, причастия и даже крещения (превосходя, таким образом, своим радикализмом и анабаптистов).

В 1602 г. в местечке Раков социниане организовали своеобразную академию, где развернулась их активная педагогическая деятельность, привлекавшая множество слушателей из различных стран Европы. Здесь была развернута и активная издательская деятельность социниан, которых стали также именовать польскими братьями. Но они испытывали все большее давление местного католицизма, усиливавшегося в результате Контрреформации.

Из вышеизложенного должно быть ясно, что антитринитарии-социниане как важнейшее неконфессиональное направление в христианстве более всех других приблизились к философии, особенно в трактовке понятия бога. Враги социниан из кругов кальвинистов стали именовать их

деистами (термин употреблен впервые в 1564 г.). Так, по аналогии с античным грекоязычным термином «атеист» возник весьма важный для последующей истории философии латиноязычный термин «деист» (*deus* — бог). Он стал одним из тех важнейших терминов, в котором философия осознавала свое отличие от религии. Нужно, однако, учитывать широту философских терминов и возможность их последующего переосмысления. Так именно произошло с термином «деист», который получил широкое распространение в XVII—XVIII вв. и стал означать различные (при том нередко довольно неопределенные) философские позиции в отношении бога. В дальнейшем мы увидим конкретное содержание ряда таких позиций.

Возникновение их следует относить к рассматриваемой эпохе, связывая понятие деизма не столько с религиозной, сколько с философской мыслью. Поскольку же понятие бога прежде всего религиозное, то и деистические воззрения сначала проявились в трактовке религии. Социнианская трактовка ее, несмотря на присущий ей радикализм, все же исходила из материалов Священного писания. Но как мы видели, уже в XV в. в контексте гуманистической философской культуры, не останавливавшейся перед паганизацией христианства, возникла доктрина флорентийских платоников о всеобщей религии, лишь одним из проявлений которой (пускай и важнейшим) объявлялось христианство. В рассматриваемом столетии эта доктрина получила свое развитие в учении о *естественной религии* (*religio naturalis*), мыслимой как основа и предшественница традиционных монотеистических религий. Это учение и следует считать первым проявлением деизма.

Идеи его были достаточно четко сформулированы крупным французским политическим мыслителем и философом Жаном Боденом (1530—1596), автором политических и социально-философских произведений. Наблюдая в течение многих лет бедствия, принесенные Франции ожесточенными религиозными войнами между католиками и кальвинистами, он понял всю губительность религиозного фанатизма для общественно-государственной жизни. Этим, по всей вероятности, можно объяснить написание им произведения «Беседа семерых о сокровенных тайнах возвышенных вещей». Его в отличие от других своих произведений автор не решился опубликовать, хотя оно было известно в XVI—XVII вв. и ходило по рукам в списках.

Семеро собеседников — это католик, лютеранин, кальвинист, иудаист, мусульманин, сторонник естественной

религии и атеист. Двое последних используют скептические аргументы, направленные против слепой веры, с которой связаны аргументы сторонников всех остальных религий. При этом христианские аргументы фактически приравнены с нехристианскими. Более того, повторяя вслед за Помпонацци старинный аргумент о «трех великих обманщиках» (пришедший со средневекового Востока), Боден приходит к заключению о ложности настаивающих на своей истинности, но противоречащих друг другу христианства, мусульманства и иудаизма, ибо истина может быть только одна. Религии эти скорее вымысел, цель которого — удержать людей от безнравственных поступков. Однако прав не атеист, а сторонник естественной религии, скептический критицизм которого (можно считать в духе Монтеня) сочетается с обширными философскими и естественнонаучными знаниями. Естественная религия в его представлении является старейшей из религий и сводится к монотеистической вере в бога, в бессмертие души и посмертное воздаяние, на которых и зиждется моральное сознание.

В общем те же идеи, но еще более рационалистично изложены английским политическим деятелем и философом Эдуардом Гербертом Чербери (1583—1648) в произведении «Трактат об истине, насколько она отличается от откровения, правдоподобного, возможного и ложного» (Париж, 1624), которое обычно считается первым документом деизма. Действительно, лорд Чербери не ищет сверхразумных истин в Священном писании, что делали социниане, а исходит из того, что вера в бога дана человеку так же, как и его разум, совершенно независимый от опыта (априоризм Герберта, по-видимому, платоновского происхождения). Общие религиозные понятия изначально даны человеческому сознанию и принадлежат к числу его важнейших понятий. Поскольку даны они богом, можно считать такое его действие проявлением интеллектуализирующей стороны его понятия. Ведь источник человеческой моральности усматривается теперь не в Священном Писании, в чем было убеждено подавляющее большинство средневековых и ренессансных философов, включая и сторонников доктрины «двух истин», а в человеческом сознании. Следовательно, естественная религия весьма рационалистична. Ее главные положения, в сущности, сводятся к пяти: 1) всегда наличие высшее существо, 2) его следует почитать, 3) такое почитание невозможно без благочестия и добродетели, 4) раскаяние с необходимостью следует за преступления-

ми и непривлекательными поступками, 5) существует воздаяние в посмертной жизни.

Таковы немногие догматы философской «естественной религии». Она могла получить распространение лишь среди интеллектуальной элиты.

6. ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНАЯ МЫСЛЬ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Как отмечалось, итальянские гуманисты XIV—XV вв. мало интересовались естественными науками (не говоря уже о математике). Но общий прогресс производства, всей жизни, знаний обращал взоры некоторых гуманистов к этим наукам.

Естественно-научные произведения арабоязычных ученых стали известны уже в XII—XIII вв. В XI в. в странах Западной Европы вошли во всеобщее употребление «арабские» цифры, закреплявшие позиционную систему счисления. Ренессансные ученые более широко и всесторонне даже по сравнению с арабоязычными ознакомились с произведениями античных (главным образом древнегреческих) математиков. Наибольшую роль сыграли при этом произведения Евклида и Архимеда. К исходу XV и началу XVI в. определились и первые значительные успехи европейской математики, подводившие итоги ее предшествующего развития. В особенности они были связаны с деятельностью флорентийского математика Луки Пачоли (1445 — после 1509), автора «Суммы арифметики, геометрии, пропорции и пропорциональности» (1494), содержавшей сводку всего известного тогда математического знания, а также трактата «Божественная пропорция» (1496—1499). В представлениях Пачоли математика должна была представлять всеобщую закономерность, применимую ко всем вещам. Эта великая идея-мечта была сформулирована еще в античности Филолаем и другими пифагорейцами (свое отражение она нашла и в платоновском «Тимее»), определенный вклад в ее реализацию внесли арабоязычные ученые средневековья, но конкретное и уже продуктивное начало подлинной реализации этой важнейшей идеи научного знания произошло только в эпоху Возрождения. «Современное естествознание, — подчеркнул Ф. Энгельс, — единственное, о котором может идти речь как о науке...», естествознание, превзошедшее достижение античных греков и средневековых арабов, появляется именно в эпоху

Возрождения [1, т. 20, с. 508]. Об уровне «современного естествознания» и его решающих признаках возможно судить после краткого анализа состояния производственной и художнической практики итальянского Ренессанса.

Это раннекапиталистическое производство хотя и вступало в мануфактурный период, но в основном оставалось еще ремесленным, с высочайшим уровнем выучки, достигнутой множеством поколений работников, непрерывно совершенствовавших ее. Такое мастерство, еще не тронутое капиталистической нивелировкой машинного, «массового производства», с необходимостью рождало множество шедевров и становилось искусством. Хорошо известен его потрясающий расцвет в данную эпоху прежде всего в Италии, расцвет, подаривший человечеству столько гениально неповторимых творений, восхищающих человечество и в наши дни.

Если же бросить взгляд на состояние тогдашней науки, то можно считать, что она сосредоточивалась в двух почти не связанных друг с другом организациях. Одной из них были университеты и некоторые школы, существовавшие уже не один век. Эта традиционная наука так или иначе выступала в контексте умозрительной схоластики, которая, можно сказать, чуралась опытно-экспериментального исследования природы. Другой организацией можно считать мастерские живописцев, скульпторов и архитекторов, которыми особенно изобиловала Флоренция. Их активнейшая практика создания предметов искусства, стимулированная все возрастающим спросом на них, с необходимостью толкала на путь экспериментирования. Но первоначально она была лишена математического и вообще теоретического осмысления. К тому же многие итальянские мастера, художники нередко не имели никакого систематического образования, не знали латыни, иногда были даже малограмотны. Однако сама практика создания предметов искусства, так сказать, логика мастерства требовала его соединения с наукой, прежде всего с математикой.

Такое соединение и привело к выделению искусства из ремесла, ко все большему совершенствованию первого. Например, живописцы Ренессанса не достигли бы такого совершенства, если бы они с помощью математики не изучили правил перспективы. В этом свете становится понятным упомянутое выше название одного из двух главных произведений Пачоли — «Божественная пропорция», — трактовавшего теорию геометрических пропорций («правило золотого сечения»). То же следует сказать о скульпту-

ре и тем более об архитектуре, требовавшей не только математических познаний. В этой связи можно утверждать, что в фокусе всех методологических изысканий в области искусства стало учение о пропорциональности, основой которого служила мера человеческого тела — одного из главных объектов ренессансного искусства.

Ренессансная ситуация в сфере искусств и наук отличалась также тем, что даже их главные области — живопись, архитектура, скульптура, а также математика, механика, анатомия, медицина, зачатки химии — развивались в теснейшей связи и нередко объединялись в деятельности одного человека. Практиком и теоретиком искусства был, как уже отмечалось, Альберти. Но как гениальный художник — живописец и скульптор, исключительно многосторонний и на редкость одаренный инженер, глубочайшим образом осмысливавший собственное искусство и искусство всей своей эпохи, среди современников выделился Леонардо да Винчи (1452—1519).

Леонардо да Винчи и его деятельность. Внебрачный сын нотариуса из местечка Винчи и простой крестьянки, Леонардо не получил классического образования и не обучался в университете. Однако это обстоятельство сыграло скорее положительную, чем отрицательную роль в его формировании в качестве мастера искусства и многообразного изобретательства, а затем и теоретика этой высокой практики. Сам он называл себя «человеком без книжного образования», подчеркивав тем самым свое отличие от подавляющего большинства гуманистов, великолепно начитанных во всяких текстах. Тем не менее, можно полагать, что Леонардо немало читал. Он был знаком (возможно, через своего друга Пачоли) с идеями Архимеда — наиболее влиятельного (наряду с Евклидом) античного математика и механика, показавшего практически-производственные стороны точных наук. Знаком был Леонардо и с теми немаловажными элементами механики, которые разработали позднесредневековые схоластики-номиналисты. Определенную роль в философской и научной инспирации Леонардо сыграли плагонические идеи, развивавшиеся в академии его родной Флоренции, особенно произведения Фичино.

Но какую бы роль ни играли эти и другие теоретические источники в духовном развитии мастера из Винчи, он, как никто другой в его веке, формировался не столько под влиянием книг, сколько в процессе личного активного создания предметов искусства и различных технических творений. Начиная с обучения в одной из художественных

мастерских Флоренции, он быстро стал первоклассным мастером живописи и его широкоизвестные картины, написанные в дальнейшем, принадлежат к числу ее главных ренессансных шедевров. Меньше он проявил себя как скульптор, но особенно поразителен его инженерно-изобретательский гений.

Мужчина редкой красоты и огромной физической силы, холостяк, Леонардо был олицетворением творческих дерзаний не только своей эпохи, но, возможно, всей истории человечества. Вне радостей творчества он явно не видел смысла человеческой жизни, во всяком случае собственной жизни. Если и не на размахе его, то на практической результативности отражалась зависимость Леонардо (как, в сущности, и подавляющего большинства других мастеров эпохи) от работодателей. Этим главным образом объясняется смена им мест своего жительства и работы — Флоренция, Милан, затем снова Флоренция, затем Романья, снова Милан, затем Рим. Последние два года своей жизни Леонардо находился на службе французского короля Франциска I и умер во Франции.

Он по праву заслужил имя *пионера современного естествознания*. Трудно обозреть круг его изобретений и проектов — в области военного дела (например, идея танка), ткацкого производства (например, проект автоматической самопрядки), воздухоплавания (включая идею парашюта), гидротехники (например, идея шлюзов). Почти все они далеко обгоняли технические возможности и потребности своей эпохи и по достоинству оценены только в прошлом и настоящем столетиях.

Рассматривать идеи Леонардо в историко-философском плане не просто, и прежде всего в силу того, что его деятельность в общем мало связана с тогдашними философскими традициями, развивавшимися на основе античных доктрин. Место гениального мастера в философском развитии Ренессанса определялось как его художнической, так и исследовательской деятельностью в области механики, физики, астрономии, геологии, ботаники, анатомии и физиологии человека. Причем подавляющее большинство научных изысканий Леонардо осуществил в контексте своей творческой практики. Специальных теоретических и тем более философских трактатов он не писал, однако интенсивно осмысливал свои труды в многочисленных записных книжках. Они не были рассчитаны на публикацию и представляли собой зашифрованные записи автора для самого себя. Только часть его литературного наследия стала изве-

стна под названием «Трактат о живописи» в XVI в. Самый же значительный корпус записей и дневников гениального провидца стал предметом изучения лишь с конца XVIII в. и особенно со второй половины XIX в. и продолжается в наше время.

Методологические идеи Леонардо. Среди записей Леонардо есть и такие, которые свидетельствуют о его конфликте не только со схоластической, но и с гуманистической ученостью, оперировавшей огромным материалом разнообразной мудрости, почерпнутой в книгах. Эти чванливо-напыщенные «трубачи и пересказчики чужих произведений», непрерывно цитирующие различных авторов, пренебрежительно смотрели на Леонардо именно потому, что он неспособен был к демонстрации такого рода «мудрости». В противоположность ей ученый стремился цитировать более достойного «автора» — «опыт, наставника их наставников» [83, с. 25]. Апелляция к опыту многократно повторялась в различных аспектах многими философами и усиливалась по мере того, как становилось все более очевидным многообразное богатство ренессансной жизни по сравнению не только со средневековьем, но и с античностью. Леонардо делал это особенно настоятельно, одним из первых подчеркивал, что «мудрость есть дочь опыта» [83, с. 11]. Однако не в этом только состояла специфика его методологических идей. И даже не в том, что он не раз подчеркивал безошибочность опыта и приписывал возникновение ошибок процессу неправильного рассуждения. Такие элементарно-сенсуалистические идеи многократно защищались в истории философии, начиная по крайней мере с Эпикура.

Специфика методологии Леонардо состоит в том, что он стремился к максимально конкретному пониманию опыта и по возможности к точному уяснению его роли в деле достижения истины. В борьбе против умозрительно-словесного «выяснения» истины ученый подчеркнул, что полны заблуждений те науки, которые «не порождаются опытом, отцом всякой достоверности, и не завершаются в наглядном опыте, т. е. те науки, начало, середина или конец которых не проходят ни через одно из пяти органов чувств». При этом выявляется, что опыт составляет *минимальное* условие истинности. Сама же истина «имеет единственное решение» [83, с. 9], достижение которого кладет конец спорам об истинности. Провозглашаемая здесь *однозначность* истинности не может быть достигнута в опыте, понимаемом (и массово осуществляемом) как

чисто пассивное наблюдение и восприятие событий и фактов, сколь бы ни были они многочисленны. Такая предельная конкретность истины достижима не на путях пассивного наблюдения и восприятия, а посредством активного, целенаправленного опыта, или *эксперимента*.

Мы не найдем у Леонардо какой-то разработанной методики экспериментирования. Эта трудная задача решалась значительно позже, и в дальнейшем мы встретимся с более глубоким осмыслением проблемы эксперимента. Леонардо же скорее ориентировался на то достаточно стихийное экспериментирование, которое осуществлялось во многих итальянских художественных мастерских (боттегах) и которое, совершенствуя, практиковал он сам. Но методологическая проницательность ученого привела к четкому уяснению того, что такого рода экспериментирование само по себе еще далеко недостаточный путь достижения достоверной истинности, ибо «природа полна бесчисленных причин, которые никогда не были в опыте» [83, с. 11]. Отсюда необходимость *теории* для его осмысления, резюмируемая в широко известных его словах: «Наука — полководец, и практика — солдаты» [83, с. 23].

Не оставляет Леонардо никакого сомнения и в том, какую науку он имеет в виду прежде всего и главным образом. Это конечно математика, ибо только она способна придать результатам экспериментирования подлинную достоверность, искомую однозначность, делающую возможной точное практическое применение найденной истины. В одной из своих записей Леонардо категорически не рекомендует читать его нематематику. В другой он называет механику раем математических наук, ибо именно здесь достигается плод математических изысканий. При этом механика мыслилась не как теоретическая наука, какой она станет только впоследствии, в эпоху Галилея — Ньютона, а как чисто прикладное искусство конструирования различных машин и инструментов, в отношении которого великий итальянец был первоклассным мастером. Следовательно, мы называем Леонардо пионером современного естествознания не только как великого инженера, проектировавшего различные механические устройства, создание которых стало возможным лишь в самом недавнем времени. Более того, мы имеем в виду теоретически уясненную им необходимость органического единства эксперимента и его математического осмысления, которое и составляет суть того, что мы вслед за Энгельсом называем современным естествознанием.

В записях Леонардо имеются и другие значительные методологические идеи, например идея сочетания аналитического и синтетического методов исследования, а также идея объективности достоверной истины, не зависящей от характера ее объекта (в то время как теологическо-схоластическая традиция настаивала на обратном). Из онтологических идей, имеющих в тех же записях, следует указать на понятия вечного правила (*regola*) и даже непререкаемого закона (*irrevocabile legge*) природы, по существу, отождествляемого с естественной необходимостью, которую должен понимать любой исследователь и любой инженер, чтобы не стремиться к невозможному.

Проблема природы и искусства. Огромной философско-мировоззренческой проблемой, решавшейся мастером из Винчи, была также проблема соотношения человеческого искусства, понимаемого в самом широком смысле этого слова, и природы. Выше мы затрагивали ее в связи с рассмотрением философской доктрины Кузанца. Тогда выяснилось, что, хотя этот великий мыслитель сближал человеческую и божественную деятельность, бесконечное превосходство последней перед первой превращало человека в подражателя природы и находящегося в ней и за ней бога. Иначе выглядела та же проблема у Леонардо, у которого человек выступает перед лицом фактически обезбоженной природы. В сущности, он полностью натурализован и представляет собой «величайшее орудие природы» [цит. по 84, с. 126]. Вся его деятельность свидетельствует о том, что «там, где природа кончает производить свои виды, там человек начинает из природных вещей создавать с помощью этой же самой природы бесчисленные виды новых вещей» [цит. по 84, с. 323].

Тезис гуманизма о царстве человека фактически превращался у Леонардо в положение о превосходстве человека над природой. С одной стороны, он ничего не способен сделать без и вне природы. Не способен он, например, делать золото, к чему стремились алхимики, ибо золото принадлежит к числу тех простых вещей, которые способна создавать только природа. Но затем проявляется могущество человека, использующего эти простые природные вещества и создающего бесконечное разнообразие сложных вещей, предметов, творений, которых в самой природе никогда не было и не будет. Культура выше натуры, мог бы сказать Леонардо (ему, конечно, и не снились экологические проблемы наших дней).

Равнодушный к религии своей эпохи, мастер из Винчи

все же не доходил до богоборческих утверждений, а скорее подобно Кузанцу, Пико и другим гуманистам стремился только к максимальному приближению человека к богу, говоря, например, что «мы можем в отношении искусства называться внуками бога» [42, т. II, с. 363]. Но и такое утверждение свидетельствовало о предельной оценке творческих способностей человека, которые именно в создании произведений искусства достигают своей кульминации.

Эстетика Леонардо. Реалистическая сущность эстетики Леонардо связана прежде всего с его убеждением в том, что искусство, как и наука, служит делу познания реального мира. Однако главное дело науки состоит в раскрытии *количественных* сторон вещного мира. Например, геометрия стремится свести окружность к квадрату, а тело — к кубу, арифметика же оперирует квадратными и кубическими уравнениями. Причем оказывается, что обе эти науки постигают только прерывные и непрерывные количества, но бессильны перед качеством, в котором и заключена подлинная красота природы. Познание *качественности* доступно главным образом искусству. Качественность означает при этом и конкретность, индивидуальность, неповторимость. В этом гениальный художник видит эстетическо-облагораживающую человека функцию природы. Она «столь усладительна и неистощима в разнообразии, что среди деревьев одной и той же породы ни одного не найдется растения, которое вполне походило бы на другое, и не только растения, но и ветвей, и листьев, и плода не встретится ни одного, который бы в точности походил на другой» [83, с. 854].

Познавательная роль искусства выявляется именно в способности художника воспроизвести эту максимальную конкретность и индивидуальность. Первое место среди искусств принадлежит живописи, ибо «глаз, называемый оком души,— это главный путь, которым общее чувство может в наибольшем богатстве и великолепии рассматривать бесконечные творения природы...» [42, т. II, с. 362].

Живопись — самое демократичное из искусств, ибо ее так или иначе понимают все люди, не только грамотные, но и неграмотные. «Живопись — это немая поэзия, а поэзия — это слепая живопись» [42, т. II, с. 363]. В сущности, она выше науки, ибо способна изобразить явление целиком с предельной истинностью самой природы, между тем наука на это не способна.

Тем больше ответственность художника, который с необходимостью руководствуется чувствами, но не должен

делать это бездумно, если он подлинный художник. Трудно назвать художником того, кто, подобно зеркалу, бездумно срисовывает то, что видит. Творческая натура художника проявляется в его способности трансформироваться в любой цвет и любую тональность, которые необходимы для изображения индивидуального и неповторимого. Сила обобщения художника прямо пропорциональна его способности к индивидуализации. Автор «Моны Лизы» (Джоконды), «Тайной вечери» и других бессмертных шедевров живописи дал крайне редкий пример гармоничного соединения гениального живописца и великого ученого. Пропорции человеческого тела он изобразил как великолепный анатом, а неповторимость и красоту человеческой души в своих портретах и картинах — как глубокий психолог и великолепный живописец.

Астрономическое открытие Николая Коперника и его мировоззренческое значение. Важнейшей прикладной и одновременно мировоззренческой естественно-научной дисциплиной едва ли не с начала своего возникновения была астрономия. Уже в древности она сочетала в себе тщательное наблюдение движений небесных светил (и неба вообще) и различное теоретическое, мировоззренческое осмысление (обычно включавшее громадный элемент фантастического).

В эпоху Возрождения астрономия переживала период большого подъема. Могучие импульсы, способствовавшие ее развитию, исходили из области мореплавания, приобретшего всемирные масштабы и требовавшего все более точной ориентировки. Не менее, если не более, важным было воздействие условий, специфичных для этой эпохи. Тогда продолжал действовать календарь, разработанный за полтора тысячелетия до нее, еще в эпоху Юлия Цезаря («старый стиль»). К тому времени в нем накопилось множество неточностей, вносивших порядочную путаницу, например, в столь важную для церковной жизни периодичность наступления христианских праздников. Необходима была его реформа, и уже Николай Кузанский задумывался над ней.

Комплекс астрономических знаний свое наиболее общее выражение получал в господствовавшей с античных времен геоцентрической системе Аристотеля — Птолемея. Идея геоцентризма, исходившая от Аристотеля, была органическим выражением его финитистской космологии и телеологической философской системы, с необходимостью требовавшей конечного космоса, за пределами которого (за

последней сферой неподвижных относительно друг друга звезд, принципиально отличавшихся для земного наблюдателя от передвигавшихся по небу планет) находился божественный перводвигатель. Напомним, что аристотелевская космология, будучи необходимой составной частью его физики, включала в себя также представления о принципиальном различии подлунного, земного вещества, слагавшегося из четырех традиционных стихий — воды, земли, воздуха и огня, подверженных непрерывным изменениям, и неизменного небесного вещества — эфира; об идеально круговых и равномерных движениях Солнца и планет около Земли по особым эфирным сферам; о так называемых интеллигенциях — особо тонких разумных духах, в которых видели главный источник движения планет, при отсутствии действительного понимания физических причин их перемещения в пространстве. Как до Аристотеля пифагорейцами 5—4 вв. до н. э., так и после него Аристархом Самосским в 3 в. до н. э. были высказаны и гелиоцентрические идеи устройства нашего космоса.

Однако они не могли быть тогда доказаны. К тому же геоцентрическая система вполне гармонирует с обыденным опытом, ежедневно подтверждающим неподвижность Земли и движение светил, со «здравым смыслом», из которого во многом исходил Аристотель. Вот почему и Клавдий Птолемей, живший в Александрии во II в. и являвшийся великолепным астрономом-наблюдателем, математически осмысливавшим сложные видимые движения светил, принял аристотелевский геоцентризм как незыблемую истину. «Спасая видимость» движения планет вокруг неподвижной Земли и исходя из аристотелевских догм относительно кругового и совершенно равномерного движения небесных светил, Птолемей все же был вынужден изменить, вернее, «уточнить» характер этого движения. Он не придавал существенного значения идее реальности тех сфер, по которым, согласно Аристотелю, планеты обращаются вокруг Земли. В своем «Великом математическом построении астрономии» Птолемей, проделав колоссальный труд по объединению астрономических идей и материала своих предшественников за несколько веков, согласовав их с собственными наблюдениями, представил движение Солнца, Луны и других небесных светил около неподвижной Земли посредством эксцентриков (кругов, центр которых не совпадает с центром Земли) и эпициклов (малых кругов, по которым обращаются планеты при своем обращении вокруг Земли по основному кругу) столь искусно и математически

строго, что впервые в истории астрономии стало возможным предвычисление движений небесных светил и лунных затмений.

Астрономические таблицы, составленные на основе труда Птолемея (как им самим, так и средневековыми астрономами, продолжавшими их уточнять и усложнять), служили вполне удовлетворительным пособием по практической астрономии в течение множества веков. При этом *мировоззренческое* значение для христианско-схоластических доктрин сохраняла аристотелевская космология, ибо принцип геоцентризма соответствовал их антропоцентрическим представлениям, конечность мира в пространстве выявляла космическую функцию Христа и т. п. По изложенным выше причинам в эпоху Возрождения все более остро ощущалось противоречие между принципиальной, мировоззренческой, аристотелевской основой этой фундаментальной астрономической системы и ее прикладным значением, приданным ей Птолемеем. В этих условиях и выступил великий польский астроном и философ Николай Коперник (1473—1543).

Он учился в Краковском университете (1491—1496), в котором тогда было уже весьма остро ощущено влияние гуманизма. Особое значение для формирования научных интересов юного Николая имела астрономическая и математическая школа, существовавшая здесь. По завершении образования в Кракове Коперник приехал в Италию, где в течение восьми лет изучал астрономию, философию, медицину и право, овладел древнегреческим языком в университетах Болоньи, Падуи (где он слушал Помпонаци) и Феррары. По возвращении в Польшу Коперник, числившийся на церковной службе, дававшей ему средства к существованию, посвятил жизнь многообразным научным занятиям и административной деятельности. Но главным делом его научной жизни была астрономия. Уже в Италии, изучив философско-космологические и астрономические идеи античных философов и ученых, он пришел к убеждению в ложности теории Аристотеля — Птолемея. Первым литературным результатом, в котором Коперник в самой общей форме выразил это свое убеждение, было совсем небольшое произведение «Очерк нового механизма мира» или «Малый комментарий» (примерно 1505—1507). В последующие годы по мере все более тщательных наблюдений неба, движения его планет это убеждение крепло, получая астрономическую и математическую конкретизацию. Он не скрывал своих воззрений, однако главный труд его жизни

«Об обращении небесных сфер» (*De revolutionibus orbium coelestium*) был издан лишь перед его смертью.

Главная идея этого великого произведения, положенная в основу гелиоцентрической системы мира, состоит, во-первых, в положении о том, что Земля отнюдь не составляет неподвижного центра видимого мира, а вращается вокруг своей оси, и, во-вторых, в положении, согласно которому она обращается вокруг Солнца, находящегося в центре мира. Вращением Земли вокруг своей оси Коперник объяснял смену дня и ночи, а также видимое вращение звездного неба. Обращением же Земли вокруг Солнца он объяснял видимое перемещение его относительно звезд, а также петлеобразные движения планет, вызвавшие такое усложнение Птолемеевой системы мира. Согласно Копернику, петли, описываемые планетами среди звезд, — следствие того, что мы наблюдаем их не из центра, вокруг которого они действительно обращаются, т. е. не с Солнца, а с Земли. Польский астроном первым установил, что Луна обращается вокруг Земли, являясь ее спутником. Одно только перемещение местоположений Солнца и Земли позволило значительно упростить схему движений планет вокруг нового центра мира.

Переходя к философским аспектам новой астрономической системы мира, напомним высокую оценку открытия Коперника Ф. Энгельсом, согласно которому оно стало «революционным актом, которым исследование природы заявило о своей независимости... Отсюда начинается свое летоисчисление освобождение естествознания от теологии...» [1, т. 20, с. 347].

Автор «Обращения небесных сфер» в духе эпохи воспринимал свою астрономическую доктрину как философскую. Нужно думать, прежде всего потому, что первоначальную, наиболее общую инспирацию к своему открытию он получил, познакомившись с идеями древнегреческих пифагорейцев (а также косвенно — через «Энеиду» Вергилия и поэму Лукреция Кара). Размышляя о возможной форме Земли, Коперник в III главе первой книги своего труда упоминает о всех тех ее фигурах, которые приписывали Земле первые древнегреческие «физиологи» (этим аристотелевским словом он сам их иногда называет) — от Анаксимандра до Демокрита, — и приходит к заключению, что ее следует принимать как совершенно круглую (что тоже утверждали некоторые античные философы). Другие античные философские идеи, например платоновско-неоплатоническую идею мировой души, Коперник переос-

мысливал в духе своего гелиоцентризма, утверждая в X главе той же книги, что такого рода душой, или правителем мира, называли именно Солнце. В духе телеологизма, столь характерного для органицизма платоновско-аристотелевской традиции и даже усиленного в схоластической философии, Коперник в том же месте своего главного труда следующим образом обосновывает гелиоцентризм: «В середине всех этих орбит находится Солнце; ибо может ли прекрасный этот светоч быть помещен в столь великолепной храмине в другом, лучшем месте, откуда он мог бы все освещать собой?» [38, с. 59—60].

Приведенный пассаж можно расценить и как проявление многократно зафиксированной нами выше гуманистической паганизации средневекового мировоззрения, которая привела Коперника к астрономической идее гелиоцентризма, радикально подрывавшей космологию, характерную для этого мировоззрения. Однако его фундаментальными реликтами («пережитками») все же оставались главные положения аристотелевско-птолемеевской космологии. Хотя величина Земли, считал Коперник, по сравнению с небом исчезающе мала, а расстояние от Земли до так называемой сферы неподвижных звезд колоссально, сама эта сфера представляет незыблемую границу мира, который, как и у Аристотеля, в принципе остается конечным. Кроме того, орбиты планет и самой Земли в их движении вокруг Солнца остаются точно круговыми, а само это движение — идеально равномерным. Эти умозраительно-антропоморфные представления, на которые бессилён был ещё посягнуть Коперник, заставляли его сохранить некоторую часть эпициклов и эксцентриков, обильно представленных в астрономии Птолемея и его последователей.

Наиболее прогрессивной и радикальной стороной коперниканской космологии и астрономии, на основе которых в дальнейшем были преодолены названные выше аристотелевско-птолемеевские представления, стало глубокое убеждение автора «Обращения небесных сфер» в том, что разработанная им система позволяет «с достаточной верностью объяснить ход мировой машины, созданной лучшим и любящим порядок Зодчим» [38, с. 42]. Выше мы встречались с идеей такой же «машины» у Николая Кузанского, у Коперника же в результате множества наблюдений и их математической обработки эта идея стала значительно более конкретной. Рождалось детерминистическо-механистическое мировоззрение в его противоположности телеологическо-органистическому. Ему предстояло широкое

распространение в следующем столетии. Физический взгляд на Землю развивался у Коперника уже и в силу его гелиоцентризма, выдвинувшего в фокус мироздания Солнце и объявившего Землю уже не привилегированной, а «рядовой» планетой его системы, закономерности которой оказывались одинаковыми на всей громадной ее протяженности. Эта радикальная тенденция коперниканской космологии и астрономии стала особо опасной для традиционного христианско-схоластического мировоззрения, ибо подрывала основные его устои, но она проявилась не сразу, а в ходе дальнейшего развития коперниканской астрономии. Для прогресса философско-рационалистического сознания в целом идея гелиоцентризма оказалась весьма плодотворной, стимулировавшей к преодолению чувственной видимости обыденного сознания, уверенного в неподвижности Земли и ежедневном движении вокруг нее Солнца.

Сам автор «Обращения небесных орбит», понимая опасность, которая угрожала его книге (и могла помешать ее публикации), поместил по обычаю той эпохи в начале ее посвящение папе Павлу III. Коперник указал здесь на противоречие его основной астрономической идеи общепринятому геоцентризму. Однако он вместе с тем подчеркнул весьма важную практическую сторону своей системы, на основе которой можно было более успешно вести работу по исправлению календаря. Аргументация Коперника в этом «Посвящении» как бы перекликается с теорией «двух истин» — философской, разделяемой сравнительно немногими специалистами, и религиозно-идеологической, широко распространенной в народных массах. Эта официально-церковная идеология, опиравшаяся прежде всего на Библию и претендовавшая на тотальную истинность, могла если не остановить, то сильно затормозить рождение истинно научной астрономии. Для отражения этой опасности Коперник как своего рода заклятие в самом начале своего главного труда (еще до текста «Посвящения») поместил слова, по преданию, начертанные на воротах платоновской Академии: «Да не войдет сюда никто, не знающий математики!» Слова эти подчеркивали научный характер всего сочинения, который способны понять только специалисты.

Содержание «Посвящения» и тем более всего труда Коперника свидетельствовало о том, что автор несколько не сомневался в реальности гелиоцентрической картины обосновывавшейся им астрономической системы. Однако

без его ведома во время печатания книги в Нюрнберге лютеранский богослов А. Осиандер (проявлявший интерес к астрономии) написал анонимное предисловие, в котором изобразил новую систему как чисто гипотетическую, лишь позволявшую составлять более простые астрономические таблицы. Автор же самого сочинения, находившийся на смертном одре, не мог опротестовать это предисловие, которое длительное время считалось выражением его собственной позиции. Однако предисловие Осиандера по иронии судьбы несколько смягчило выпады против гелиоцентризма со стороны богословов. К тому же, когда в 1582 г. была наконец произведена реформа календаря (введение «нового стиля» при папе Григории XIII), она могла быть осуществлена в результате астрономических расчетов, основанных на системе Коперника.

Дальнейшее развитие коперниканской астрономии Кеплером. Великий немецкий астроном, математик, физик и философ Иоганн Кеплер (1571—1630) творил уже на исходе эпохи Возрождения. Его астрономические открытия и научные идеи стали одним из важнейших звеньев научного и философского развития нового времени. Как ренессансный мыслитель Кеплер весьма показателен тем противоречивым идейно-философским контекстом, из которого вырастали его научные идеи, прежде всего астрономические.

Подобно огромному множеству своих современников Кеплер отдавал солидную дань астрологии, составляя гороскопы, имевшие тогда огромный спрос. В первом своем произведении с длинным названием «Предвестник космографических сочинений, содержащий космографическую тайну об удивительном соотношении пропорциональности небесных кругов, о причине числа небес, их величинах, о периодических их движениях, общих и частных, объясненную из пяти правильных геометрических тел» (1596) Кеплер называл астрологию незаконной дочерью астрономии, которая обязана кормить свою мать, чтобы та не умерла с голоду. Такое заявление было выстрадано едва ли не всей крайне тяжелой жизнью этого выходца из народной среды, бедствовавшего до самой смерти.

Было бы, однако, неосновательно считать, что астрология представляла некий чисто внешний слой мировоззрения Кеплера, служившего целям эксплуатации человеческой глупости. Ведь в астрологии кроме наиболее популярного представления о ней как о «науке», дающей возможность составления гороскопов, предсказывающих

индивидуальные судьбы людей, имеется (в «натуральной астрологии») в принципе верная идея взаимного влияния и взаимодействия небесных светил, прежде всего светил Солнечной системы. В наше время эту идею мы не можем и не должны считать достоянием астрологии, но в рассматриваемую эпоху это было именно так. Идея взаимодействия светил, — как увидим, одна из важных идей натурфилософии — выражала в ней исконное органистическое убеждение в господстве в природе неких живых сил и стремлений, в единстве мира и даже универсума. Кеплер в общем разделял эту идею и придавал ей — как в названном выше произведении, так и в «Новой астрономии или небесной физике» (1609) — весьма интересную и плодотворную физическую конкретизацию. Ученый считал, что Земля, как и Солнце, обладает некоей притягательной силой, гравитацией, аналогичной магнетизму (интересно отметить, что термин «инерция» как выражение «лени» планет был введен именно Кеплером). Конечно, Кеплер был далек от открытия закона всемирного тяготения, но сделал шаг в этом направлении.

Однако главный вклад Кеплер внес в астрономическую науку. С юности он стал сторонником теории Коперника. Названное выше первое произведение Кеплера представляло собой результат его раздумий над коперниканской доктриной, в объективности которой он никогда не сомневался (в 1605 г. он указал на Осиандера как подлинного автора предисловия к произведению Коперника). Более века после выхода этого великого произведения нередко самые видные астрономы не решались признавать гелиоцентризм объективной истиной, например известный датский астроном XVI в. Тихо де Браге (1546—1601), в течение десятилетий прослеживавший пути светил и записывавший свои наблюдения. В названном первом своем произведении Кеплер, считая идею гелиоцентризма незбылемой, клал в основу своего объяснения пифагорейско-платоновские представления (в особенности зафиксированные в «Тимее»). Одновременно он опирался на неоднократно цитированное выше положение Библии, согласно которому бог все создал в соответствии с мерой, числом и весом. Отсюда развитие Кеплером уже рассмотренной выше идеи о мире как небесной машине, подобной огромному часовому механизму. В «Космографической тайне» автор стремился осмыслить этот космический механизм, привлекая пифагорейско-платоновское учение о пяти правильных многогранниках — четырехграннике, кубе, во-

сьмиграннике, двенадцатиграннике и двадцатиграннике, каждый из которых расположен между вписанной в него и описанной вокруг него сферами обращения планет.

Идеи пифагореизма сами по себе, разумеется, не могли породить новые астрономические законы. Однако несомненно вдохновляющее воздействие этих идей на великого математика Кеплера, влюбленного в астрономию и располагавшего огромным эмпирическим материалом наблюдений движения планет Тихо де Браге. Напряженная многолетняя работа над осмыслением этих наблюдений (прежде всего Марса) привела немецкого ученого к открытию двух известных законов движения планет (впервые изложенных в «Новой астрономии»): 1) планеты движутся вокруг Солнца не по идеально круговым орбитам, как это представлялось Аристотелю, Птолемею, да и Копернику, а по эллиптическим (при этом Солнце смещено в один из его фокусов); 2) вопреки тем же астрономам Кеплер установил неравномерность в движении планет по орбитам вокруг Солнца (их скорость в различные промежутки при этом фиксируется математически).

Название третьего важнейшего произведения Кеплера тоже пифагорейское — «Гармонии мира» (1619). Здесь был сформулирован наиболее сложный третий закон Кеплера, установивший математически точную зависимость между временем обращения планет вокруг Солнца и их расстоянием от него. Тем самым единство планетной системы, ассоциировавшееся у Кеплера с пифагорейской идеей гармонии, получило строго научную формулировку. Сама идея пифагорейцев относительно числовой гармонии, которую могут воспринимать мудрецы с особо тонким слухом, к тому времени существовала уже два тысячелетия. Но формулировка математически безупречных законов, управлявших движением светил, была осуществлена впервые.

Ход «космических часов» был отражен в составленных Кеплером «Рудольфинских таблицах», законченных в 1624 г. и дававших возможность наиболее точного предвычисления движения планет за всю предшествовавшую историю астрономии. За несколько лет до этого Кеплер опубликовал (в трех выпусках) учебник коперниканской астрономии, в котором отразил и свои открытия. Он тут же был внесен в папский «Индекс запрещенных книг». Однако научная астрономия была создана, и с этим должны были считаться последующие естествознание и философия. Какую бы роль ни играло понятие бога, объективно эти открытия углубляли материалистическое мировоззрение.

7. ОРГАНИСТИЧЕСКАЯ И ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ РЕНЕССАНСА

Гуманистическая культура, первоначально ориентированная главным образом (у многих гуманистов даже исключительно) на человека, все чаще углублялась в истолкование природы. У ренессансных ученых типа Коперника такой интерес стал определяющим для всей их интеллектуальной деятельности. Деятельность же Леонардо да Винчи свидетельствовала об органической связи между многосторонним интересом к человеку и интересом к природе, объединявшимися в его научных изысканиях.

Другим направлением философского интереса к природе в ренессансной мысли стала *натурфилософия*, развитие которой становилось все более интенсивным в XVI в., по мере того как теряла авторитет аристотелевско-схоластическая интерпретация природы и возрастал интерес к другим, неаристотелевским истолкованиям ее. Умозрительность, присущая подавляющему большинству этих истолкований и в принципе присущая любой натурфилософии, все же для ренессансной была не столь характерна, как для античной. Это объяснялось как более пристальным вниманием ренессансных натурфилософов к обогащавшемуся жизненному опыту той эпохи, так и все более настойчивым их интересом к ее естественно-научным достижениям и учениям.

Для натурфилософии Ренессанса в целом характерны не столько методологические изыскания, сколько *онтологическая интуиция*, преимущественное стремление к интерпретации бытия, к разработке всеобъемлющих картин природно-космической жизни. Отсюда и значительная зависимость ренессансной натурфилософии от учений и идей античной физики (хотя уже в позднем, римском стоицизме появился и синонимичный латинский термин *philosophia naturalis*, который в конце XVIII в. в связи с деятельностью Шеллинга был видоизменен в слово «натурфилософия»). Однако такая зависимость была относительной, носила творческий характер, ибо ренессансные философы природы подобно многим гуманистам не бездумно возрождали учения и идеи античной физики, а относились к ним избирательно, заимствуя те из них, которые соответствовали их пониманию природы (нередко трансформируя их при этом).

Можно подметить и общие черты, присущие всем натурфилософам Возрождения. Едва ли не важнейшую из

них составляет *пантеизм*, нараставший, как мы видели, в развитии ренессансной философской мысли. Причем общая тенденция этого процесса вела тогдашних философов природы ко все более последовательному подчеркиванию натуралистических черт пантеизма.

О влиянии и распространенности пантеистических идей в XVI в. свидетельствует латинская поэма Мандзолли «Зодиак жизни». Опубликованная впервые анонимно в Венеции в 1534 г., она имела в этом и в двух последующих столетиях много десятков изданий (причем еще в XVI в. была переведена на английский, французский, немецкий и польский языки). Формулируемые здесь общеэтические идеи гуманизма сопровождаются острыми антиклерикальными выпадами и суждениями. Широко затронута онтологическая проблематика, в которой пантеистическая трактовка безличного бога как выражения целостности мира, объединяемого излучаемым богом бестелесным светом, сочетается с убеждением в вечности и безграничности универсума [см. 90].

Не менее важной идеей ренессансной натурфилософии, вытекавшей из ее пантеистической позиции и во многом порождавшей ее, была также идея *тождества микро- и макрокосма*. Будучи одной из определяющих идей древнего мировоззрения (и фактически существовавшая уже на его дофилософской, мифологической стадии), разделявшаяся многими неортодоксальными философами средневековья, она, как мы видели, приобрела интенсивное распространение и в философии Возрождения. Саму же идею этого фундаментального тождества следует рассматривать как одно из главных выражений *органистического* мировоззрения, трактующего природу, универсум по аналогии с человеком и социумом, в который человек всегда включен. Необходимым элементом органицизма как в древности, так и в ренессансной натурфилософии был *гилозоизм*, убеждение в оживленности и даже в одушевленности всего бытия (на этом основании он именуется иногда *панпсихизмом*).

Общую черту ренессансной натурфилософии, сближавшую ее с подавляющим большинством учений античной физики, следует усматривать и в преобладании *качественной* интерпретации природы. Существовали и другие общие черты ренессансной натурфилософии, среди них и такие, которые не столько сближали, сколько отличали ее от античной физики. Однако дальнейшее выявление их лучше всего осуществлять в процессе конкретного рассмот-

рения учений важнейших натурфилософов, возникавших в Италии, в Германии и других странах.

Натуралистичность принципа тождества микро- и макрокосма у Парацельса. Примером пантеистического мировоззрения, в котором на базе фундаментальной идеи тождества микро- и макрокосма натуралистическое, природное начало брало верх над божественно-сверхъестественным, могут служить воззрения и деятельность немецкого врача, естествоиспытателя и философа Теофраста Бомбаста фон Гогенгейма, более известного под псевдонимом Парацельс (1493—1541).

Учившийся в немецких, французских и итальянских университетах, этот профессор медицины в Базеле и других местах в течение своей непродолжительной жизни жил во многих странах Европы в качестве как учителя медицины, так и практикующего врача, завоевавшего большое доверие. Демократические симпатии Парацельса, приводившие его в эпоху Крестьянской войны в Германии и в последующие годы к конфликтам с властями, сочетались у него с глубоким интересом к приемам и средствам народной медицины, с изучением целебной силы трав и минералов. Характерно также, что свои произведения он писал преимущественно на немецком языке, на котором вел и свое преподавание. Собственно философских произведений Парацельс не писал, выражая свои мировоззренческие идеи в сочинениях на медицинские, фармацевтические, химическо-алхимические, астрологические, социально-политические и теологические темы. В центре его философских интересов подобно множеству других гуманистов находился человек в его отношении к богу, природе и социальному миру.

Парацельса можно считать родоначальником немецкой натурфилософии, выдвигавшим, однако, на первый план медицину, опирающуюся на философию, астрологию, алхимию и теологию. Характерна и глубокая неудовлетворенность Парацельса состоянием современной ему медицины, ориентировавшейся на древние и средневековые авторитеты. В программе своих курсов по медицине, объявленной им в июне 1527 г. в Базельском университете, он писал, что большинство тогдашних врачей к величайшему вреду для их пациентов «слишком рабски прикованы к словам Гиппократ, Галена, Авиценны и других, как если бы они были оракулами, вещающими с треножника Аполлона... Таким путем можно достичь блестящих докторских степеней, но подлинным врачом никогда таким образом не

станешь. Врачу потребны не титулы, не красноречие, не знание языков, не чтение многочисленных книг, но только глубочайшее знание вещей природы и ее тайн» [88, с. 7]. Таким образом, подлинного врача создают как большая добросовестная опытность, так и углубленность в тайны природы. Они вполне могут быть открыты человеку, который «проводит свои дни с тайнами и как могущественный мастер земного света живет в Боге и в природе» [88, с. 8]. Приведенные слова скорее всего можно истолковать как свидетельство натуралистического характера пантеизма Парацельса. Первоматерия выступает у него как та «бездна», которая существует независимо от божественного начала и из которой благодаря первоначальному «да будет» возникает первобытная материя (мыслимая и как первовода в соответствии с ветхозаветным мифом), а уж из нее — весь универсум. Познание природных тайн возможно для человека в силу его полного соответствия с природой. Порой оно трактуется весьма прямолинейно и упрощенно (например, сердце уподобляется Солнцу, мозг — Луне, печень — Сатурну, почки — Юпитеру). В силу принципа всеобщей связи аналогичные отношения мыслятся и между человеческими органами и растениями, как и минералами, у растений же и минералов — с небесными светилами.

В контексте такого примитивного аналогизма и в интересах медицинской науки Парацельс, опираясь на многовековую практику алхимии, наряду с традиционными стихиями древней физики — землей, водой, воздухом и огнем — признавал наличие трех универсальных начал — ртути, соответствующей духу, соли — телу, и серы — душе. Нарушение нормального соотношения этих начал в человеческом организме приводит его к различным заболеваниям. Принцип соответствия человеческого микрокосма природному макрокосму закономерно приводил немецкого врача и философа к убеждению в том, что против любого заболевания можно найти лекарство в природе. Сколь ни примитивны такого рода представления, опираясь на них, Парацельс ввел в медицинскую практику новые эффективные медикаменты.

Его интерес к алхимии дополнялся и интересом к магии. В сущности, сама медицина представлялась ему натуральной магией. Ее научный компонент, возникавший прежде всего из огромной лечебной практики врача, сочетался с фантастическими представлениями о едином универсуме, предметы и явления которого, сконцентриро-

ванные в человеке как в его фокусе, порождают их тесную зависимость друг от друга. Отсюда вера ученого в астрологические представления. Магические же устремления Парацельса были одним из выражений присущей ренессансному гуманизму веры в достижимость «царства человека».

Одним из закономерных следствий фундаментальной идеи тождества макро- и микрокосма стало также у Парацельса его гилозоистическое убеждение во всеобщей одушевленности природы. В каждой ее частице пребывает некий архей («начальник»), распознавание которого вручает ученому наиболее действенный ключ к явлениям природы, особенно эффективный при лечении заболеваний.

Сенсуализм и гилозоизм натурфилософии Телезио. К середине и второй половине XVI в. среди гуманистической интеллигенции Италии усиливались стремления к углубленному и более достоверному познанию природы, противопоставленные умозрительным и практически бесперспективным построениям перипатетизирующей схоластики. Весьма ярким выражением таких стремлений стала деятельность и доктрина Бернардино Телезио (1509—1588). Имея хорошее классическое образование, обучавшийся в Падуанском университете медицине и философии, Телезио основал в своем родном городе Козенце (недалеко от Неаполя) ученое общество, своего рода академию, деятельность которой, однако, в отличие от существовавшей некогда Флорентийской академии состояла не в изучении и культивировании платоновского или других философских доктрин античности, а в наблюдении и исследовании самой природы. Свою натурфилософскую доктрину Телезио изложил в сочинении, в самом названии которого сформулирована его философская, притом явно материалистическая, программа: «О природе вещей согласно ее собственным началам» (*De rerum natura juxta propria principia*, Неаполь, 1565, 1586).

Во вступлении к этому своему главному труду Телезио выражает неудовлетворенность умозрительными построениями древних, стремившихся таким путем решить труднейший вопрос о величине и строении всего мира. В противоположность этим глобальным устремлениям (в принципе унаследованным схоластикой) Козентинец призывает к более точному познанию различных отдельных вещей и явлений природы, не внося при этом в понимание их никакой отсебятины. Для решения этой сложной задачи Телезио пытался сформулировать некоторые принципы научной методологии, как он ее понимал.

Поскольку у древних философов и тем более в схоластике преобладала умозрительная методология, Телезио противопоставлял ей методологию сугубо опытную, даже чисто сенсуалистическую, гарантирующую, как он был уверен, максимальную близость к конкретным вещам природы и восприятие их такими, какими они существуют сами по себе. Можно говорить даже о *сенсуалистическом редукционизме* Телезио, неоднократно подчеркивавшего, что мышление значительно менее совершенно, чем чувство, составляющее основу познания. С этой точки зрения все выводы рассудка, обобщающего то, что доносят до него чувства, являются суждениями по аналогии в соответствии с некогда воспринятым, а также догадки. Только чувственный опыт может служить критерием истинности. Сенсуалистический редукционизм Телезио весьма напоминает теоретико-познавательные принципы Эпикура, с тем, конечно, существенным различием, что у Эпикура они служили обоснованию его этической, гедонистической доктрины, в то время как у Телезио они должны были стать основой опытно-экспериментального естествознания (которое, однако, не могло быть еще реализовано в Козентинской академии).

К тому же опытно-экспериментальное естествознание невозможно на основе одностороннего эмпиризма и тем более сенсуализма, ибо без математического осмысления и обработки его данных философствующий наблюдатель остается в общем на принципах наивного реализма и обычно только качественной интерпретации природы. Так именно произошло в случае Телезио. Когда он перешел к осмыслению картины природы в целом — а в этом и состоит главная задача всякой натурфилософии, — то вынужден был проводить такое осмысление в духе античных натурфилософских идей, в которых качественная интерпретация природы резко преобладала над количественной. Многовековая традиция может оказаться сильнее всякой методологии, в особенности односторонней, которую очень трудно проводить последовательно.

Но Телезио оказался под воздействием не платоновско-неоплатонической традиции, преобладавшей у ренессансных философов XV—XVI вв., отвергавших схоластицизм, а под воздействием традиции *стоицизма*. Дело в том, что первая из них была традицией сугубо умозрительной и, можно сказать, антисенсуалистической, вторая же, напротив, свое качественное истолкование природы основывала главным образом на сенсуализме.

При этом пантеизм для натурфилософии Телезио в общем нехарактерен, что объясняется не столько преобладанием в ней стоической традиции (в которой пантеистические мотивы тоже сильны), сколько натуралистической и аналитической установкой Телезио, стремившегося к полному исключению вопросов теологии из своего природопонимания. Поэтому если бог и появляется на страницах книги Телезио, материалистически стремившегося к фиксации начал одной лишь природы, то это происходит лишь в случаях, когда при помощи этих начал невозможно объяснить некоторые ее особо важные, решающие стороны. Придерживаясь принятой выше терминологии, можно сказать, что Телезио прибегает иногда к «помощи» мистифицирующей функции понятия бога и мы совсем не встречаемся у него с его интеллектуализирующей стороной.

Материалистическая направленность телезианской натурфилософии ясна из подчеркивания им телесности всех образований и проявлений природы. Максимальной массовидностью и телесностью обладает мировая материя. Однако эти свойства превращают ее в чисто пассивную сущность (и здесь она мало отличается от первоматерии Аристотеля), которая своим происхождением была обязана божественному всемогуществу. Следовательно, бог мыслится здесь в общем как внеприродный принцип, скорее деистический момент, с которым в дальнейшем мы встретимся многократно. Однажды возникнув, масса мировой материи становится неуничтожимой, количественно неизменной и качественно однородной. Без остатка заполняя всякое пространство, она исключает пустоту (одно из положений стоической физики).

Поскольку сама по себе пассивная материя не способна к действиям, без чего не бывает природной жизни, бог вместе с ней создал и два бестелесных начала — тепло и холод. Эти первоначала мыслятся одушевленными, способными к взаимочувствованию и стремящимися к самосохранению. Поскольку к тому же начала тепла и холода внедрены в каждую природную частицу, телезианская натурфилософия гилозоистична. Гилозоизм, приписывающий психическую способность ощущения всему физическому, — закономерный онтологический эквивалент сенсуалистического редукционизма методологии Козентинца. Правда, гилозоизм сочетается в его натурфилософии не с пантеистическими представлениями целостного природного организма, а с минимальными элементами деизма, в силу которых бог мыслится внеприродным началом.

Но и при таких предпосылках телезианская картина природы, во многом возвращавшаяся не только к стоической физике, но и к идеям других древнегреческих физиков, противостояла дуалистической космологии схоластики, жестко противопоставлявшей эфирно-небесное стихийно-земному. Придерживаясь, однако, еще докоперниковских представлений, Телезио помещает в центре космоса Землю, рассматривая ее как главное средоточие холодного начала. Тепло же сосредоточено в противостоящем ей Солнце. Однако их противостояние не статично, а динамично. Гилозоистический антропоморфизм Козентинца выражается у него в представлении, согласно которому активно-бестелесные начала теплого и холодного «дерутся за материю», как «два жениха за женщину», стремясь овладеть ею. Борьба солнечного и земного (подлунного) миров, достигающая наибольшего ожесточения в пограничной сфере, составляет содержание космической жизни. При этом качественная определенность вещей возникает в результате различного соотношения расширяющего тепла и сжимающего холода. Тепло рождает свет, прозрачность и движение, в то время как от холода происходят плотность, темнота, неподвижность. Отсюда круговорот многообразных веществ в природе — минералов, растений, животных. Человек с этой точки зрения — тоже природное звено.

Антропология Телезио в принципе натуралистична. Жизненный *дух* (*spiritus*), присущий как животному, так и человеческому организму, соединяет их с мировым теплом (в котором можно видеть и одну из трансформаций стоической пневмы — теплого дыхания, пронизывающего весь мир). Правда, познавательная способность принадлежит собственно *разумной душе* (*anima rationalis*), но она в своих действиях всегда связана с телом, поскольку, как мы видели, чувства рассматриваются Телезио как главный, определяющий источник познавательной деятельности человека.

Интересный ренессансный вариант этики стоицизма представляют собой и этические воззрения Телезио. Принцип самосохранения, которому подчинено поведение всех природных начал и вещей, распространяется и на человека (получая именно здесь свою наиболее убедительную конкретизацию). На его уровне данный принцип выражает уже сугубо индивидуалистическое начало социальной жизни. Однако кардинальное отличие человека от животного (не говоря уже о более низких организациях) выражается

в поступках, присущих человеку как сугубо моральному существу (например, его способность отказаться от достижения собственных интересов и даже пожертвовать своей жизнью). Такая способность не может быть связана даже с разумной душой, ориентированной на чувственную деятельность. Для ее объяснения Козентинец допускает существование другой, «вышей» души, некоей «сверхдобавочной формы» (*forma superaddita*), непосредственно происходящей от бога. Как последовательный сенсуалист Телезио не замечает интуитивной деятельности человеческого ума, этого главного выражения его целостности, в котором множество предшественников и современников Телезио видели особо значительное проявление божественного всемогущества. Козентинец же снова прибегает к мистифицирующей функции понятия бога только для объяснения высшего морального назначения человека.

Влияние Телезио на своих итальянских современников (и не только на них) было довольно значительным. У него было немало учеников и последователей. Один из них перевел его произведение на итальянский язык, а другой составил его популярное изложение.

Неоплатоническая натурфилософия Патрици. Другой яркий пример пантеистического натурфилософского построения дает нам концепция Франческо Патрици (1529—1597). Она, можно сказать, целиком сформировалась в русле неоплатонической традиции. По сравнению с телезианской доктриной в натурфилософии Патрици еще сильнее выражена онтологическая интуиция, что во многом объясняется меньшей ее устремленностью к вопросам методологии и гносеологии (хотя критика аристотелизма и здесь представлена весьма пространно). Все это мы находим в главном произведении Патрици «Новая философия универсума» (1591). Неоплатонический эманатизм одерживает здесь полную победу над христианским креационизмом, причем в отличие от флорентийского неоплатонизма, в фокусе интересов которого находился человек, доктрина Патрици устремлена к объяснению природы.

В основу ее положено вековечное представление о свете, соединяющем высшее бестелесное единство с миром телесной множественности. «Развитие» универсума происходит в соответствии с неоплатонической схемой — от максимально отвлеченного первоединого блага (причем даже триединый бог фигурирует ниже его) ко все более определенным и конкретным образованиям — сущностям, жизням, разумам, душам, природам, качествам, формам. Миро-

вую субстанцию этого процесса и составляет свет (не существующий без тепла). Можно сказать, что гимн свету озаряет произведение Патрици. Сама философия обязана своим существованием свету.

В этом контексте мы встречаемся с одной весьма интересной и перспективной гносеологической идеей. У Патрици мы не находим того прямолинейного сенсуализма, с которым встречались у Телезио. Свою гносеологическую позицию первый из них сформулировал в словах: «Всякое познание берет начало от разума и происходит от чувств» [4, с. 149]. Все дело, однако, в том, *какое* чувство акцентирует Патрици. А он с большой энергией и интенсивностью настаивает на исключительности *зрения*, как бы игнорируя все остальные. Ведь именно зрение созерцает свет. Отсюда и теоретическая функция зрения, едва ли не уравнивающая его с разумом.

Такой ход мыслей Патрици интересен тем, что он бросает свет на генезис и сущность столь сложного и до сих пор во многом загадочного гносеологического и психологического феномена, как *интуиция*. Ведь этот латинский термин (буквально означающий «пристальное всматривание»), который употребляли некоторые философы средневековья и Ренессанса, трактовался как в смысле чувственного, так и сугубо интеллектуального знания. Зрение, воспринимающее свет, генетически появляющееся после всех других чувств, для человека наиболее ценно в познавательном, теоретическом отношении. В его деятельности чувственная интуиция как бы толкает человека в сторону интуиции интеллектуальной.

Но главная функция света — онтологическая. Он составляет основу всеединства, проявляющегося в масштабе универсума и тем более земного мира. Наиболее интересная черта натурфилософии Патрици состоит здесь в последовательном восстановлении того органицизма, который был определяющим для большинства концепций античной физики. Выражением органицизма у Патрици является как гилозоизм, так и панпсихизм.

По его убеждению, невозможно существование неодушевленного тела. А душа — это жизнь, которой наделены и небо, и небесные сферы, и звезды. Такого рода представлений для Патрици оказалось достаточно, чтобы отрицать роль ангелов традиционной христианской мифологии. Самым совершенным из тел он считает мир. Функция бога, подателя света, в сущности, сведена к тому, что он является и подателем жизни. Впрочем, в этой связи Патрици чаще

говорит о мировой душе. Это платоновско-неоплатоническое понятие он приписывает всем античным философам, начиная с Фалеса. Им он противопоставляет только атомистов, отвергавших одушевленность мира (но в отношении Демокрита делается некоторая оговорка). Подвергнут решительной критике Аристотель, который своей концепцией души стремился ограничить универсальную распространенность жизни в природе. Для Патрици же никакое тело невозможно без души, без жизни. Если бы она не была укоренена в самом бытии, то откуда же ей было появиться в растительных и тем более в животных организмах? Вполне закономерный вопрос в эпоху отсутствия даже элементарных эволюционистских представлений. Целостность любого организма, доводимая до всего мира, для которого целостность тоже является синонимом, немыслима вне его жизни, являющейся ее синонимом. Можно даже зафиксировать формулу гилозоистическо-виталистической натурфилософии Патрици: организм, или целостность, или жизнь.

Материалистическая натурфилософия Джордано Бруно. Впечатляющие и глубокие результаты натурфилософия Возрождения получила в творчестве итальянского философа, ученого и поэта Джордано Бруно (1548—1600). Жизнь этого горячего, искреннего и бескомпромиссного поборника истины стала предметом многочисленных философских осмыслений и художественных изображений.

Родившись в местечке Нола (недалеко от Неаполя, отсюда его самоименование — Ноланец), в семье мелкого дворянина, он еще юношей стал монахом доминиканского монастыря. Богословское образование оказалось бессильным перед идеями гуманизма, философии и науки, почерпнутыми Бруно в личных контактах и в книгах богатой монастырской библиотеки. Конфликт с начальством закончился бегством Бруно из монастыря. Начались годы скитаний молодого философа по городам Италии, затем Франции. Лекции в университетах Тулузы и Парижа сопровождались диспутами с носителями схоластической рутины и конфликтами с ними. Примерно то же самое происходило и в Англии (в Лондоне и Оксфорде). Контакты же с гуманистами и учеными, напротив, были весьма плодотворными. Бруно — плодовитый писатель. В 1584—1585 гг. в Лондоне он опубликовал шесть диалогов на итальянском языке, в которых изложил систему своего мировоззрения. Важнейшие из них для истории философии — «О причине, начале и едином» и «О бесконечности,

вселенной и мирах». Едко-сатирическое изображение схоластического педантизма и богословской учености в некоторых из этих диалогов стало одной из главных причин отъезда Бруно из Англии. Вскоре уже из Франции Бруно перебирается в Германию. Он читает лекции в университетах Виттенберга и других городов империи. К концу 1590 г. философ завершает новый цикл своих работ — «О безмерном и неисчислимых», «О монаде, числе и фигуре», «О тройном наименьшем и мере» (напечатаны во Франкфурте в 1591 г.). Все эти произведения — латинские поэмы, содержащие, однако, и прозаические тексты. Мы назвали отнюдь не все произведения Бруно, имеющие значительное философское содержание. Приезд Бруно в Венецию (он рассчитывал получить кафедру математики в знаменитом Падуанском университете) оказался роковым, философ был предательски выдан местной инквизиции в мае 1592 г., а примерно через год по требованию римской инквизиции и самого папы он оказался в ее застенках. Несколько лет инквизиторы добивались у Бруно отречения от его «еретических» философских идей. Раскаяние спасло бы ему жизнь и привело бы к не столь уж тяжкому наказанию. Но Бруно проявил совершенную бескомпромиссность, не отрекся ни от одной из своих идей. Инквизиционное судилище приговорило его к сожжению на костре. Источники донесли до нас гордые слова изможденного и измученного философа: «Быть может, вы с большим страхом произносите этот приговор, чем я его выслушиваю!»

Теоретические истоки философского учения Бруно многообразны. Большую роль в его становлении сыграли весьма влиятельные и в XVI в. неоплатонические идеи (хотя он и не смог прочесть основного произведения Патрици «Новая философия универсума»). Идеи стоиков были ему известны, по-видимому, из названного выше сочинения его земляка Телезио, с которым он ознакомился во время пребывания в монастыре. Особенно же важно, что Ноланец одним из первых в эпоху позднего Ренессанса обратился к атомистическим и космологическим идеям Демокрита и Эпикура, находившимся в диаметральной противоположности к системе неоплатонизма. В формировании своей философской доктрины Бруно примыкал и к учениям тех средневековых философов, в которых особенно последовательно были сформулированы антикреационистские идеи, обычно развивавшиеся тогда в русле пантеистической традиции. Это были средневековые учения арабоязычных

философов — Аверроэса и Авиценны и особенно еврейского философа Авицеброна (Ибн Гебиroleя, которого считали тогда арабом), а также латинского натуралистического пантеиста Давида Динантского. Не излишне напомнить здесь, что Кузанец, которого Бруно ценил очень высоко, тоже опирался на средневековую пантеистическую традицию, однако на мистическую (Экхарт и др.). Фичино же прямо отвергал воззрения амальрикан, к которым был столь близок Давид Динантский.

Основным естественно-научным источником натурфилософской доктрины Ноланца стала гелиоцентрическая астрономия Коперника. Ее он прежде всего и защищал — как подлинную физическую реальность — в своих многочисленных диспутах и спорах со сторонниками традиционной аристотелевско-схоластической системы мира. Космологическая доктрина — одна из главных компонентов натурфилософии Бруно.

Пантеистический и органистический материализм. В главе о Николае Кузанском мы выяснили, что рассмотренное в философско-гносеологическом плане понятие бога резюмирует познавательные отношения человека к миру. То же понятие в плане философско-онтологическом выражает *единство* мира, универсума. Это абсолютизированное единство может быть полностью противопоставлено самому миру, находиться вне его. Тогда мы получим чаще всего различные варианты религиозно-теистических воззрений. Но оно может быть деперсонализировано и максимально приближено к универсуму. Тогда возникают различные варианты пантеистических воззрений, в которых философское содержание преобладает над религиозным. В эту многовековую эпоху (начавшуюся еще в античности) именно пантеизм с наибольшей силой выражал единство мира.

Должны были пройти несколько веков интенсивного развития естествознания, чтобы диалектический материализм доказал, что подлинное единство мира возможно только как единство материальное. Возвращаясь к эпохе Возрождения, напомним, что в мистическом пантеизме, в общем преобладавшем у Кузанца, мир, универсум погружался в бога, сохранявшего свою обособленность по отношению к ним и лишавшего их самостоятельности. Вместе с тем, как уже подчеркивалось, мистический пантеизм (или панентеизм) редко выступал в чистом виде. Когда мировоззренческий акцент ставился на природе, в глубины которой погружался деперсонализированный бог, пантеизм

становился уже *натуралистическим*. В сущности, он и составлял главную мировоззренческую основу всех натурфилософских построений позднего Ренессанса, в которых теоретические усилия были сконцентрированы на объяснении природы. В произведениях Джордано Бруно можно видеть кульминацию этого процесса. «Бог есть бесконечное в бесконечном, он находится во всем и повсюду, не вне и над, но в качестве наиприсутствующего» [95, vol. II, Pars II, с. 312).

Бруно утверждает, что «природа есть Бог в вещах» (*Deus in rebus, Dio nelle cose*), божественная сила, скрытая в них же [93 б, с. 162; см. 92, с. 236]. Выражения мистического пантеизма, столь обильные у Кузанца, редки у Ноланца. В отличие от первого у Бруно весьма незначительны богословско-креационистские выражения, а трансцендентное, внеприродное понимание безличного бога в общем проявляется довольно редко. Природа в понимании Бруно фактически приобретает полную самостоятельность, а бог мыслится как синоним ее единства. Соответственно вещи и явления природы — не символы «сокрытого бога», из которого соткано покрывало таинственности, окутывающее ее, несмотря на все успехи познающего человека, с чем мы часто встречались у Кузанца, а самостоятельные и полноценные реальности, в мире которых он живет и действует. Конечно, актуально-бесконечный («целокупно-бесконечный») бог «в свернутом виде и целиком» не может быть отождествлен с потенциально бесконечным универсумом, существующим «в развернутом виде и не целиком» [92, с. 316]. Однако максимальное приближение такого бога к миру природы и человека толкало Бруно к их отождествлению во множестве конкретных случаев. Именно многочисленность таких отождествлений бога то с природой, то с ее различными вещами и процессами, а иногда прямо с материей делает пантеизм Бруно не только натуралистическим, но и материалистическим. Особенно показательно здесь заключительные главы его поэмы «О безмерном и неисчислимых».

Максимальное сближение бога и природы у Бруно имело для его натурфилософской доктрины другое важнейшее следствие, которое можно назвать *реабилитацией материи*, направленной против аристотелевско-схоластических представлений о совершенно пассивной «первой материи» как предельно абстрактной возможности, дающей начало конкретным вещам лишь в результате воздействия на нее единственно активных форм, за которыми

скрывался опять же бог как последнее выражение некой универсальной активности. Такой «логической» материи Ноланец противопоставил ее пантеистическо-ренессансное истолкование, в силу которого материя есть не что иное, как «божественное бытие в вещах» (*essere divino nelle cose*) [92, с. 271]. Оно означает тесное объединение материи и формы, отрицание самостоятельности последней, многократно усиленное в схоластической философии, признававшей вопреки Аристотелю множество форм, не связанных с материей. Наиболее общий вывод, сформулированный в этом контексте Ноланцем, состоял в том, что он объявлял материю тем началом, которое «все производит из собственного лона (*proprio e gremio*)» [95, vol. I, pars II, с. 312]. Источником форм, всего бесконечного качественно многообразия бытия оказывается в этом контексте уже не бог, а материя. Любой пантеизм в принципе антикреационистичен. В силу натуралистического пантеизма Джордано Бруно, сознательно заостривший воззрения, восходившие к Авиценне, Аверроэсу и особенно Авицеброну и Давиду Динантскому, сделал антикреационизм важнейшим устоем своей натурфилософии. Натурализм Ноланца фактически здесь становится и материализмом.

Материя, рассматриваемая в ее единстве с формой, отождествляется и с природой. Бруно систематически развивает ренессансное понимание ее как многокачественной, живой, непрерывно изменяющейся — воззрение, в общем преобладавшее и в античности. Подобно другим ренессансным (как и античным) натурфилософам он исходит из идеи тождества микро- и макрокосма, человека и универсума, вселенной. Поскольку в отличие от Кузанца актуально-бесконечный бог в произведениях Ноланца довольно редко напоминает о своем вездесущии, единство микро- и макрокосма истолковывается им более натуралистически. «Все вещи находятся во вселенной и вселенная во всех вещах; мы — в ней, она — в нас» (92, с. 278).

Трактовка природы в произведениях Бруно почти всегда органистическая — чувственные и интеллектуальные свойства микрокосма переносятся на всю природу. Важнейший результат такой аналогии — гилозоистическое и панпсихическое истолкование всего и всякого бытия. «Мир одушевлен вместе со всеми его членами» [92, с. 208], а душа — «ближайшая формирующая причина, внутренняя сила, свойственная всякой вещи» [95, vol I, Pars II, с. 313]. Вместе с тем она выступает и в качестве всеобъемлющей духовной субстанции — платоновско-неоплатонической

мировой души, к понятию которой многократно обращались многие средневековые, чаще всего неортодоксальные философы и которая стала одним из главных онтологическо-гносеологических понятий ренессансной философии. Мы встречались с ней при рассмотрении онтологии Кузанца (и тем более флорентийских платоников), но ее роль в натурфилософии Ноланца еще бóльшая. В столь важном его произведении, как диалог «О причине, начале и едином», понятие мировой души фактически подменяет понятие самого бога (чего, как мы видели, совсем нет у Николая Кузанского).

Такого рода подмена во многом объясняется тем, что важнейшим атрибутом мировой души признается некий «всеобщий ум», универсальный интеллект. Правда, автор говорит о трех разновидностях интеллекта — божественном, мировом и множестве частных, но решающую роль приписывают именно мировому (являющемуся центральным, связующим звеном этой платоновской триады).

Благодаря его деятельности можно объяснить целостность любой вещи, в особенности организма и всего мира, ему уподобляемого. Хотя Бруно и отвергал некоторые положения аристотелевской философии (особенно ее трактовку материи), он развивал в общем тот же органистический взгляд на мир, выражавшийся прежде всего в подчеркивании *телеологического* характера деятельности организма, а вместе с ним и всего мира. Выяснение *цели* существования различных вещей, растений, животных и тем более человека составляет с этих позиций главную задачу исследователя.

Телеологическая трактовка бытия у Бруно тесно связана и с не раз отмечавшимся нами сближением природы и искусства у ряда ренессансных философов. Гармония и красота природы, невозможная без уяснения ее целесообразности в большом и малом, может быть объяснена, согласно Ноланцу, лишь тем, что всеобщий ум выступает как «тот художественный интеллект, который изнутри семенной материи сплавливает кости, протягивает хрящи, выдалбливает артерии, надувает поры, сплетает фибры, разветвляет нервы и со столь великим мастерством располагает целое» [92, с. 204]. Природа полна бессознательного творчества (что утверждал и Аристотель), и человеческое — только уподобление ей.

Без мировой души и присущего ей всеобщего ума, без духовной субстанции, частицы которой наличны во всех вещах, такого рода творчество было бы невозможно. Если

бы мировая душа трактовалась лишь как духовная субстанция, существующая совершенно самостоятельно (а с такими трактовками читатель встречается в произведениях Бруно), было бы совсем не просто относить его к числу материалистов. Как уже сказано, пантеизм, даже натуралистический, невозможно полностью отождествлять с материализмом. Однако следует учитывать, что сам Бруно, как бы подводя итог своей онтологической доктрины, подчеркнул, что последнее, наиболее глубокое начало универсума составляет некая единая субстанция, в которой совпадают телесное и духовное, материальное и формальное, возможность и действительность. Поэтому, утверждается от имени последователя Бруно в названном выше диалоге, «мы обнаруживаем двойную субстанцию — одну духовную, другую телесную, но в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню» [92, с. 247]. Задолго до Бруно такого рода «корень» Давид Динантский называл богом, а в следующем столетии Спиноза отождествит его как с субстанцией, так и с природой.

Материалистическая суть учения Бруно становится особенно очевидной, если с онтологического уровня спуститься на уровень собственно натурфилософский, непосредственно связанный с истолкованием природы. Таково, например, его положение, согласно которому материальный субстрат в принципе остается неизменным, сколько бы изменений и переходов ни осуществлялось в конкретных природных изменениях и превращениях. Так, семя становится стеблем, на нем вырастает колос, из которого получается хлеб, превращающийся в желудочный сок, трансформирующийся в кровь, рождающую уже совсем другое семя, становящееся зародышем, из которого возникает и растет человек, со временем превращающийся в труп, разлагающийся в землю, в свою очередь становящийся камнем, и т. п. (см. 92, с. 230). Натурфилософский материализм заключен и в традиционных воззрениях, шедших с глубокой древности, относительно главных стихий, или элементов, образующих, так сказать, тело природы. Это качественное воззрение античной физики было воспринято как схоластическими трактовками природы, так и ренессансной натурфилософией. У Бруно же оно стало первостепенным элементом его космологических воззрений.

Идеи новой космологии. Дуалистическая установка аристотелевской космологии, противопоставлявшей земной мир непрерывного изменения, осуществлявшегося взаимопереходом четырех традиционных стихий — земли,

воды, воздуха и огня — путем обмена качеств теплого и холодного, сухого и влажного, небесному космосу, неизменность светил которого гарантировалась особой, «пятой сущностью», нетленным эфиром, из коего они состояли, сохраняла незыблемое значение для религиозно-схоластического мировоззрения средневековья. Открытие Коперника, радикально изменившее астрономическую систему Птолемея, раздвинуло границы аристотелевского космоса, в принципе, однако, не меняло характера самой космологии (являвшейся неотъемлемой составной частью перипатетическо-схоластической физики). Последовательное натуралистическо-пантеистическое мировоззрение Бруно привело его и к радикальному пересмотру ее.

Опираясь на положения космологии Кузанца, Ноланец первым подметил ее перспективное значение для астрономической системы Коперника и переосмыслил ее. Если, как учит автор «Ученого незнания», центр универсума находится повсюду, а окружности у него в сущности нет нигде, то нет никакой необходимости вместе с Коперником объявлять центром универсума Солнце, а вместе с Аристотелем (и бесчисленным множеством его последователей, включая и Коперника) видеть в так называемой сфере неподвижных звезд незыблемую границу космоса. Солнце — не абсолютный, а только относительный центр универсума, именно нашего мира. Более того, наше Солнце не является единственным в универсуме. В этом контексте Бруно переориентировал пантеистическую космологию на космологию античных атомистов, прежде всего Демокрита.

Один из аспектов пантеистического мировоззрения состоял в отождествлении актуальной бесконечности с абсолютной бесконечностью пространства, а потенциальной бесконечности — с бесчисленностью миров, существующих в нем. То, что Аристотелю, Птолемею, схоластике, как еще и Копернику, представлялось последней, замыкающей космос сферой неподвижных звезд, Бруно, воскрешая космологические идеи Демокрита, объявил солницами других удаленных от нас на колоссальные расстояния миров. Следовательно, не только наша Земля — «рядовая» планета Солнечной системы, что вытекало уже из теории Коперника, но и само Солнце — лишь одна из бесчисленных звезд. Более того, творческая фантазия Бруно приводила его и к еще более смелому утверждению, что не только наше Солнце имеет сопутствующие ему планеты, но и звезды, как далекие Солнца, также имеют своих спутников — воззрение, подтвержденное астрономией только в нашем

столетии. Эти и другие астрономические идеи Ноланца представляют пример плодотворного влияния философии на астрономию.

Инфинитистская космология Бруно, таким образом, уравнивала Землю со всеми другими планетами Солнечной системы, а последнюю — со всеми бесчисленными звездными системами. Натурфилософской основой такого уравнивания стало убеждение Бруно в том, что земля, вода, воздух и огонь образуют не только наш земной мир, но и все остальные планеты Солнечной системы, как и все звезды с их спутниками. Так был сделан важнейший шаг к преодолению аристотелевско-схоластического дуализма земного и небесного и утверждению их физической однородности. При этом эфир тоже не отбрасывался Ноланцем, а признавался тем универсальным началом, которое распространено по необозримому пространству универсума. В этом пункте своей космологии Бруно расходился с инфинитистской космологией атомистов, для которых непременным условием движения атомов и всех образованных ими миров была абсолютная космическая пустота. Бруно же признавал скорее относительную пустоту, заполненную мировым, межэлементным эфиром («безмерная эфирная область»), универсальной космической субстанцией. Именно она (впрочем, совместно с четырьмя другими элементами) и образует неисчерпаемое творческое лоно материи.

Органистический принцип своей натурфилософии Бруно распространял на весь космос. Универсальная мировая душа в качестве особой интеллигенции проникает и в каждое небесное светило, каждую планету, образуя ее внутренний деятельный принцип, без которого была бы совершенно непонятна причина их движения. При всей фантастичности этих воззрений нельзя забывать, что в эпоху, когда еще только начинала складываться небесная механика, с одной стороны, а философы стремились найти источник самодвижения планет и тем более звезд, не прибегая к помощи божественного всемогущества, с другой, обращение к их неким внутренним духовным движущим началам было необходимой формой объяснения космических явлений.

Другим не менее важным проявлением универсального, космического органицизма, гилозоизма и панпсихизма было убеждение Бруно не только в одушевленности, но и в *населенности* бесчисленных миров. В силу такого убеждения Универсум поистине превращался во *Вселенную*. При этом Бруно предполагал существование разных форм

жизни, чувственной и разумной, отличных от тех, которые имеют место на Земле. Разумеется, эта идея Ноланца была совершенно умозрительной, ибо и до сих пор она не получила никакого научно-эмпирического подтверждения. Тем не менее ее значение для утверждения принципиального единства Универсума-Вселенной было колоссальным и стало одним из главных пунктов обвинения автора в еретичности со стороны римской инквизиции.

Другая огромная проблема вставала перед органицизмом Бруно в связи с его категорическим утверждением о бесчисленности миров, к тому же одушевленных и населенных. Дело не просто в том, что такая космология противоречила христианской мифологии, в силу которой бог создал один-единственный мир, концентрированный вокруг Земли, сотворенной якобы только для человека. Дело также в том, что органистический взгляд на мир, получающий свое принципиальное выражение в телеологическом истолковании его явлений, требует в принципе единственного и конечного космоса (каким он и был у Аристотеля). Возможно, что перед лицом этих громадных онтологических трудностей Бруно (весьма редко использовавший слово «механика» по отношению к природе и космосу) уже в итальянских диалогах, а затем в «Камераценском акроатизме» и особенно в латинских поэмах, изданных во Франкфурте, наметил учение, близкое к античному атомизму, учение, которое в принципе образует основу механистического видения природы и космоса (такую роль оно играло уже у Демокрита и такую же, как увидим, будет играть у ряда философов XVII в.).

Впрочем, нельзя это учение Бруно о монаде безоговорочно объявлять атомистическим. Следует только утверждать, что в названных произведениях Ноланец больше, чем Кузанец, концентрировал свои интересы на проблеме абсолютного минимума, который он именовал греческим словом *монада* (единица), обозначавшим некий абсолютный предел делимости сущего.

В качестве наименьшей единицы бытия монада трактуется в трех смыслах. В онтологическом смысле она есть минимально возможная субстанция, одновременно представляющая подобно божественному абсолюту и телесное и духовное начало (в принципе так же трактовался и божественный абсолют, о чем шла речь выше). В физическом смысле она толковалась как атом Демокрита и Эпикура. В математическом же смысле (весьма интересовавшем Бруно) монада понималась им как точка, образующая

линию, из которых складывается плоскость, что в свою очередь составляет любое геометрическое тело.

Аналитические моменты ноланской монадологии подводят нас к теоретико-познавательным воззрениям Бруно, хотя онтологическая интуиция стояла у него как у натур-философа на первом плане.

Гносеологические и этические воззрения Ноланца. Такая интуиция тоже, конечно, невозможна без чувственного знания, и выше мы видели, что у Телезио оно признано решающей разновидностью познавательной деятельности, доставляющей человеку новые знания. Иную систему гносеологических воззрений мы находим у Бруно. Он был далек от интересов к зарождавшемуся экспериментирующему естествознанию, которые укрепляли Телезио и многих других философов эпохи на позициях эмпиризма и сенсуализма. Гилозоизм же Ноланца был элементом его общеорганистических воззрений. Интерес к эксперименту у него фактически отсутствовал, но, с другой стороны, его вера в человеческий разум, в сущности, укорененная в неоплатонической традиции и подкрепленная теорией Коперника (как и интересом к математике самого Бруно), была огромной, можно сказать, определяющей.

Отсюда довольно низкая оценка чувственного познания, с которой мы встречаемся в произведениях Бруно. Чувства, подчеркивал он в диалоге «О причине, начале и едином», пригодны лишь для того, чтобы «возбуждать разум; они могут обвинять, доносить, а отчасти свидетельствовать перед ним, но они не могут быть полноценными свидетелями, а тем более не могут судить или выносить окончательное решение. Ибо чувства, какими бы совершенными они ни были, не бывают без некоторой мутной примеси. Вот почему истина происходит от чувства только в малой части, как от слабого начала, но она не заключается в них».

Главный недостаток чувственного ощущения с точки зрения основной мировоззренческой установки Ноланца состоит в том, что оно «не видит бесконечности... ибо бесконечное не может быть объектом чувств» [92, с. 304—305]. Не перечеркивая здесь, конечно, полностью познавательной роли чувства (*sensus*), Ноланец подобно Кузанцу выше чувства ставит рассудок (*ratio*), осмысливающий чувственную информацию (в собирании которой принимают также участие память и воображение). За рассудком следует разум, или интеллект (*intellectus*). Все эти гносеологические способности мы встречали у Николая Кузанского. Их завершением у него выступала интуиция, возвышавшаяся

даже над разумом и имевшая немалый груз иррационализма, отражавший преобладавшую у этого мыслителя мистическую сторону его пантеизма. Ноланец вместо латинского слова «интуиция» (не столь уж частого и у Кузанца) употребляет слово «ум» (*mens*, можно перевести и как «дух»). Функция его в том, чтобы вносить высшее единство в познавательную деятельность человека, доводя его до постижения единства мира, выражаемого божественной субстанцией.

Степень умственной силы определяется, согласно Бруно, способностью человека подняться до максимального единства знаний, о которых трактуют науки. Совершеннейшим математиком был бы тот, «кто сумел бы свести к одному-единственному положению все положения, рассеянные в началах Евклида; превосходнейшим логиком — тот, кто все мысли свел бы к одной» [92, с. 285]. В духе платонической традиции автор «О причине, начале и едином» связывает силу обобщения со способностью «свернуть множественность», добиваясь единства, в то время как возникновение множественно-конкретного является результатом его обратного последовательного разделения. Завершение наших стремлений к началу и субстанции сущего достигается уяснением неделимой монады. В процессе такого уяснения «интеллект... прибегает к упрощению, насколько это возможно;...он удаляется от сложности, сводя преходящие акциденции, размеры, обозначения и фигуры к тому, что лежит в основе этих вещей» [92, с. 284]. Здесь уже выражена *аналитическая* тенденция в деятельности человеческого разума, которой была суждена большая методологическая будущность.

Единство, уясняемое интеллектом-умом и выражаемое понятием монадной субстанции, выступает одновременно и как постижение бесконечности универсума. А оно невозможно вне понимания диалектики совпадения противоположностей как в бесконечно большом, так и в бесконечно малом, которое с такой глубиной было постигнуто «божественным Кузанцем». Однако у него, как мы видели, оно формулировалось как учение полутеологическое. У Бруно же это учение приобретает вполне натуралистические черты. Если Кузанец черпал примеры совпадения противоположностей главным образом из области математики, то Ноланец видит их во всех областях природы и человеческой деятельности. Какую бы область действительности мы ни взяли, одна противоположность является началом другой. Уничтожение приводит к возникновению,

любовь нередко переходит в ненависть и наоборот, самые сильные яды — нередко наиболее целительные лекарства.

Источник связи, внутреннего родства противоположностей — бесконечная субстанция. В бесконечности отождествляются прямая и окружность, центр и периферия, форма и материя, свобода и необходимость, субъект и объект. «Кто хочет познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей. Глубокая магия заключается в умении вывести противоположности, предварительно найдя точку объединения» [92, с. 291].

Кардинальную проблему веры и разума Бруно решал в общем в духе полного разделения их предметов, не допускавшего никакого вмешательства в истину философии и науки со стороны носителей религиозного знания. Он считал, что «вера требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы», в то время как философские доказательства, имеющие в виду раскрытие «истины относительно природы и превосходства творца ее», адресованы «не простому народу, а только мудрецам, которые способны понять наши рассуждения» [92, с. 320]. Поскольку же в реальной жизни, для которой каноны религиозной «истины» оставались еще официально-повелительными, а их носители — весьма агрессивными, философская истина от них непрерывно страдала и ими попиралась, горячий и искренний Ноланец не стеснялся в выражениях: «Священная ослиность, святое отупенье. О, глупость пресвятая, блаженное незнание» [92, с. 458].

Официальной догматической религиозности, которая стремилась подчинять себе все души без изъятия и была переполнена множеством суеверий, Бруно противопоставлял религиозность *философскую*, к которой настойчиво стремилось множество гуманистов. «Мы иным образом, — писал он в латинском произведении «О безмерном и неисчислимых», — нежели негодяи и глупцы, определяем волю Бога... Нечестиво искать его в крови клопа, в трупце, в пене припадного, под топчущими ногами палачей и в мрачных мистериях презренных колдунов. Мы же ищем его в неодолимом и нерушимом законе природы, в благочестии души, хорошо усвоившей этот закон, в сиянии солнца, в красоте вещей, происходящих из лона нашей матери-природы, в ее истинном образе, выраженном телесно в бесчисленных живых существах, которые сияют на безграничном своде единого неба, живут, чувствуют, постигают и восхваляют величайшее единство» (95, vol. I, Pars II,

с. 316). Такая «религиозность» не могла получить никакого признания со стороны католических церковников, похваливших на костер ее восторженного поклонника.

Современников более всего поражало мужество Ноланца, освободившегося от веры в бессмертие индивидуальной души, следовательно, и своей собственной, и, несмотря на это, бесстрашно шедшего навстречу своей страшной смерти. Однако все недоумевавшие и удивлявшиеся не постигали силы убежденности философа, который верил не в заскорузлое бессмертие даже в раю, а в принципиальное бессмертие человека как частицы мировой целостности, к тому же уверенного в том, что жизнь во Вселенной вовсе не ограничивается ее земными формами, а вечно продолжается в каких-то других разновидностях на бесчисленных звездных мирах.

Такое убеждение переживалось Ноланцем как радостное освобождение человека от множества неприятностей, огорчений и мучений, которые часто превращают его в раба жизни. Соответствующее ему умонастроение выражалось у восторженного искателя истины в призывах к максимально активной деятельности, способной преодолеть столь повелительное для человека стремление к самосохранению, в котором с наибольшей силой и проявлялось его рабство перед жизнью. Это умонастроение и деятельность, им определяемую, сам философ называл *героическим энтузиазмом* (озаглавив так один из своих итальянских диалогов). Героический энтузиазм Ноланца явился одной из ярких и впечатляющих форм гуманистической морали, резко антагонистичной по отношению к официально господствовавшей религиозно-догматической и схоластической морали.

Историческое значение учения Бруно. Учение и бескомпромиссная жизнь Бруно получили множество откликов в философии и литературе последующих веков. Наибольшую роль для прогресса материалистического мировоззрения сыграло положение его натурфилософии о принципиальном единстве земного и небесного миров. Весьма важно и положение о бесчисленности миров в универсуме и о населенности их. Подтверждение последнего интенсивно ищет и астрономия наших дней. С другой стороны, натуралистический пантеизм Бруно, переходивший в материализм, найдет свою еще более последовательную форму у Спинозы. Органицизм же Ноланца, выражавшийся не только в гилозоизме, но и в имманентной телеологии, получил поддержку и интерпретацию у тех философов XVII—

XVIII вв., которые выступали против механистических учений о бытии. В числе таких философов были Лейбниц и Шеллинг.

Жизнь и борьба Кампанеллы. Жизнь Томмазо Кампанеллы (1568—1639) во многом перекликалась с жизнью Бруно. Сын сапожника, родившийся в местечке Стило (в Калабрии,) юный монах (того же доминиканского ордена), увлекшийся методологическими и натурфилософскими идеями Телизио, он самовольно оставил свой монастырь, бежав сначала в Рим, затем во Флоренцию и Падую (где познакомился с Галилеем). Под влиянием Телизио Кампанелла написал свою первую книгу «Философия, доказанная ощущениями» (1591).

Интерес к философии и естествознанию сочетался у Кампанеллы с еще более глубокой заинтересованностью в социальных, как и в политических, вопросах своего времени и своей родины. В родной Калабрии Кампанелла возглавил широкий заговор, цель которого состояла не только в освобождении от гнета Испанской монархии, но и проведении в будущем свободном государстве радикальных общественных преобразований. Раскрытие заговора в 1599 г. привело Кампанеллу к длительному и мучительному тюремному заключению, продолжавшемуся в общей сложности свыше 30 лет. В тяжелейших условиях философ-борец, обладавший феноменальной памятью и огромной целеустремленностью, создал за эти годы множество произведений. Важнейшим из них стал знаменитый «Город Солнца» — едва ли не первое произведение, которое автор написал по-итальянски, после оглашения его пожизненного приговора в 1601—1602 гг. В 1613 г. он, возможно, сам же перевел его на латинский язык, и этот текст впервые был опубликован во Франкфурте в 1623 г. Освободившись из заключения к концу 20-х годов и перебравшись в Рим, философ пишет здесь другие произведения, важнейшее из которых — «Поверженный атеизм» (1630). В 1634 г. он был вынужден бежать во Францию. Политико-публицистическая деятельность сочеталась здесь у Кампанеллы с редактированием и изданием своих книг, написанных до заключения, в заключении и в Риме. Важнейшие из них — «Об ощущении вещей и магии», а также «Метафизика».

Энгельсова характеристика крупнейших мыслителей и творцов культуры Ренессанса как титанов по силе мысли, страсти и характера, по многосторонности и учености может быть с особым основанием отнесена к Кампанелле.

Будучи и поэтом, он так сказал в одном из сонетов о духовной сути своей жизни:

Я в горстке мозга весь, — а пожираю
Так много книг, что мир их не вместит.
Мне не насытить алчный аппетит —
Я с голоду все время умираю.

.....
Меня желанье вечное томит:
Чем больше познаю, тем меньше знаю [97, с. 163].

Кампанелла был виднейшим натурфилософом на исходе эпохи Возрождения, но натурфилософия дополнялась у него метафизикой. Его учение завершалось социальной философией, в фокусе которой находилась его концепция идеального общества.

Органистическая натурфилософия и метафизика. Свою методологию познания природы, как и ее общую картину, Кампанелла первоначально почерпнул у Телезио, остававшегося для него крупнейшим ренессансным философским авторитетом. В дальнейшем, усваивая астрономические открытия Коперника, Тихо Браге, Галилея и некоторые другие естественно-научные идеи, Кампанелла вносил в телезианскую натурфилософскую доктрину (особенно в ее космологическую часть) те или иные поправки, но принципы органицизма и сугубо качественного истолкования природы, которые мы констатировали у Телезио, остались незыблемыми.

Как и другим натурфилософам, Кампанелле присущ тотальный гилозоизм, выявлявший исконную органистическую традицию, не только лившуюся из античных философских учений и построений, но, по существу, даже восходившую к дофилософскому социоантропоморфическому сознанию. Яркий органицизм можно зафиксировать едва ли не во всех произведениях Кампанеллы, который весьма охотно переносит свойства животного и человеческого микрокосма на весь мир, на весь универсум. «Мир — это огромное живое существо, а мы живем в его чреве, подобно червям, живущим в нашем чреве... море — это пот земли» [97, с. 113].

Важнейшей формой гилозоизма как у Телезио, так и у Кампанеллы служит их убеждение в том, что всем природным вещам и явлениям — даже стихиям — присуще *стремление к самосохранению*. Этот тотальный закон бытия, возможно, следует рассматривать как своего рода принцип индивидуализации, в максимально обобщенной

форме отразивший тот грандиозный всплеск индивидуально-личностного начала, без которого была бы невозможна культура гуманизма. «Все сущности», — говорится в трактате «О предопределении», — испытывают всегда и повсюду любовь к самим себе» [100, vol. I, с. 134].

Организмизму Кампанеллы присуща и другая определяющая его черта, а именно качественное истолкование вещей и явлений природы. Ее тоже можно считать закономерным следствием сенсуалистической методологии. О последовательности Кампанеллы в этом отношении свидетельствует его отвержение атомистической доктрины Демокрита — Эпикура (особенно в «Поверженном атеизме»), ибо эта доктрина приводила к редукции качественного к количественному. Еще будучи в тюрьме, философ-бунтарь выступил в защиту Галилея, привлеченного к ответу римской инквизицией за свои научные убеждения. Вместе с тем Кампанелла подчеркивал свое расхождение с Галилеем, считая себя «физиком», а Галилея — «математиком», стремящимся все качественное (например, воздух и воду) свести к сочетанию бескачественных атомов.

Едва ли не главным стержнем органистического мировоззрения является постоянное стремление его поборников к раскрытию максимально широкой взаимосвязи и взаимозависимости предметов, явлений и процессов в мире, в универсуме. В этой связи весьма своеобразно выглядит отношение Кампанеллы к астрологии, еще не отделившейся в эпоху Ренессанса от астрономической науки, часто выступавшей с ней в своеобразном едином комплексе. Вслед за Помпонаци автор «Города Солнца» считал астрологию вполне научным знанием и утверждал, например, что «смена... времен зависит от всеобщих причин, то есть от небесных, и следовательно, все наши действия возможны при условии действия неба» [97, с. 208]. При этом в отличие от сторонников «юдициарной астрологии», связывавших индивидуальные судьбы людей с действием небесных светил и фактически перечеркивавших свободу человеческой воли, Кампанелла не только ее не отрицал, но, напротив, весьма подчеркивал. В «Городе Солнца» он указал, какой пример свободы своей воли дал один почитаемый соляриями философ, у которого враги не могли исторгнуть ни единого слова признания в течение жестокой сорокачасовой пытки (автор привел здесь пример из собственной биографии).

Телеологизм — другое необходимое выражение организма у Кампанеллы. Без целеполагания и целеосущест-

ствления нет ни человеческого, ни природного «искусства». Телеологизм же требует в принципе конечного мира.

Даже признавая множественность миров («систем») в едином универсуме, Кампанелла противопоставляет ему бога как принцип единства, подлинную (т. е. актуальную) бесконечность. «Если мир не бесконечен, то бесконечен бог» [42, I, с. 425]. Перед его лицом универсум, как бы велик он ни был, окончен и в силу этого зависим от бога. Выше мы охарактеризовали сходную позицию Телезио как деистическую, однако это утверждение следует ограничить, ибо деизм (как увидим в дальнейшем), минимизируя функции бога по отношению к миру, обычно сочетался с механистической его трактовкой. Кампанелла же ярчайший органицист.

Говоря о боге, мы, в сущности, уже вышли за пределы натурфилософии Кампанеллы и вступили в область его *метафизики*. Она представлена у него значительно интенсивнее, чем у Телезио. Здесь Кампанелла с необходимостью оставляет свою сенсуалистическую методологию, которая в принципе действует лишь в области физики. Человек же помимо чувств обладает и разумом, а главное — интуицией. В духе традиции, господствовавшей в средневековой философии, автор в своем произведении «Об ощущении вещей и магии» наделяет даром интуиции ангелов и демонов, выражающих тысячи своих мыслей в бессловесной форме. Хотя человеку это и не дано, он все же наделен частицей божественной интуиции.

В метафизике Кампанеллы явственно ощутимо воздействие неоплатонической традиции (воспринятой, возможно, через Патрици). Важнейшее положение метафизики Кампанеллы утверждает существование *первоначал*, или *прималитетов*, присущих всякому бытию, — Мощи, Мудрости и Любви. Они имеют ближайшее отношение как к индивидуальному, так и к социальному бытию человека.

Человек как существо свободное есть существо действующее, так или иначе возвращающееся к практике. В качестве такового «человек подражает всей природе и богу» [42, I, с. 422]. В этой связи мы снова встречаемся с идеей *естественной магии*. За более чем столетний период, отделявший время Кампанеллы от времени Пико, эта идея, отражая углубление ренессансного человека в природу и усиление власти над ней, весьма окрепла. Старший современник Кампанеллы Джамбатиста делла Порта (1535—1615), с которым Калабриец был знаком еще до своего заключения в испанские застенки, в 1589 г. опубликовал

книгу «Естественная магия, или о чудесах естественных вещей», в которой выдвинул ряд интересных идей (например, идею телескопа, построенного в начале следующего века).

Наряду с естественной магией Кампанелла признавал и искусственную. В ней с большой силой выражена божественность человека, поднимающегося в своем творчестве и над природой, например, изобретение телескопа, с помощью которого Галилей увидел на небе то, чего до него никто и не подозревал. Другой пример искусственной магии — изобретение артиллерии.

Социальная философия и идеал справедливого общества. Социально-политические и социально-философские вопросы занимают не меньшее — если не большее — место в произведениях Кампанеллы, чем вопросы общеполитические, натурфилософские, космологические. Проблема человека как существа божественно-природного и одновременно социального, в сущности, всегда стояла в центре его размышлений и изысканий.

Как отмечено, один из главных онтологических принципов Кампанеллы (как и множества других философов той и последующей эпох) — это принцип самосохранения всех природных вещей и тем более человека (от которого прежде всего и выведен этот антропоморфизированный принцип). Казалось бы, что принцип этот должен с необходимостью толкнуть философа в сторону сугубого индивидуализма в трактовке человека и той социальности, в которую он всегда включен. Выше мы видели и примеры такого рода трактовок у Валлы и Макиавелли. Видели и обоснованность таких трактовок перед лицом феодально-теологической традиции, пренебрегавшей потребностями и запросами индивидуального человека, против чего и восстали гуманисты.

Вместе с тем многие из них уже в эпоху раннего Ренессанса осознавали ограниченность сугубого индивидуализма и обращались к осмыслению социальности, без которой человек существовать не может и которую необходимо максимально усовершенствовать. В этой связи можно подчеркнуть, что едва ли не основную проблему любой социально-философской доктрины образует проблема неизменно сложных взаимоотношений личности и общества. Одна из непреходящих заслуг ренессансной философии состоит и в том, что она, поставив с небывалой до тех пор глубиной проблему личности, одновременно стремилась едва ли ни на той же высоте решать и проблему социально-

сти. В особенности это было присуще тем мыслителям с глубокой совестью и честью, которые хотя и принадлежали по своему происхождению к господствующим классам, но проникались величайшими симпатиями к народным массам, чьи страдания не уменьшались, а возрастали в эту эпоху полуфеодализма-полукапитализма. Среди наиболее значительных из числа таких мыслителей был Томас Мор. Теперь же, спустя столетие, им стал и Томмазо Кампанелла.

Сочувствие бедствиям городских и деревенских низов он зафиксировал неоднократно на страницах различных своих произведений. К тому же в отличие от Мора он фактически принадлежал к низам общества, но неистребимой энергией и упорным трудом молодой мыслитель и мечтатель пробился в первые ряды интеллигенции. Более всего его удручало положение народа в родной Калабрии, где зло, творимое местными господами, усугублялось иноземным, испанским гнетом. Социальное расслоение на паразитирующие верхи, пребывавшие в праздности и изнывавшие от безделья и различных пороков, и на народные массы, самые низы которых были прикованы к беспросветному труду, в то время как множество людей, занимавших несколько более высокое положение, вынуждены были так или иначе обслуживать эти праздные верхи, подвергаясь их порочающему влиянию, зафиксировано в Неаполитанском королевстве автором «Города Солнца». Он считал, что сходную картину можно наблюдать едва ли не во всем христианском мире.

В отличие от Мора Кампанелла активно стремился к изменению этих социальных порядков, унижающих человека, извращающих его существо. Он не только мечтал о совершенно другом обществе, как и автор «Утопии», но и подобно Мюнцеру стремился к революционной перестройке общественных отношений. Когда крупный заговор, замышлявшийся не только для ниспровержения испанского владычества, но и в целях учреждения строя имущественного и социального равенства, потерпел поражение, Кампанелла, его идейный вдохновитель и один из главных организаторов, еще не имея окончательного приговора, начал писать «Город Солнца», изложив в нем свою главную социальную программу.

Повествование здесь (сходно с «Утопией») ведется от имени некоего генуэзского Морехода, который во время своего кругосветного путешествия посетил остров Тапробану (предположительно Цейлон, нынешняя Шри Ланка),

где и наблюдал совершенно необычное для того времени государство; устройство; нравы и жизнь которого он и описывает своему собеседнику (при этом речь идет не обо всем острове, а о важнейшем его городе-государстве, именуемом городом Солнца). Суть их, не раз подчеркнутая на страницах этого произведения (как и трактата «О наилучшем государстве»), и состоит в том, что народ, всего лишь несколько десятилетий тому назад бежавший сюда из Индии, «решил вести философский образ жизни общиной» [97, с. 45], создав такое государственное устройство, которое исходит не от бога, а представляет собой прямой результат деятельности человеческого разума [см. 97, с. 136, 138].

Общинная жизнь, как и в «Утопии», зиждется на отсутствии в этом городе-государстве частной собственности и на всеобщем и хорошо организованном труде, которому солярии предаются всегда с радостью. Эта решающая особенность их жизни дает им огромное преимущество едва ли не перед всем человечеством и состоит в том, что у них нет ни бедных, ни богатых, в результате чего «не они служат вещам, а вещи служат им» [97, с. 71]. Независимость от вещей позволяет соляриям не разрушать собственную индивидуальность в непосильном труде. Его продолжительность еще меньше, чем в Утопии, — четыре часа. Так гуманистический идеал принципиального равенства людей трансформируется как идеал справедливого общества. По сравнению с далеким платоновским прообразом, хорошо известным Кампанелле, общественный строй соляриев отличается в принципе социальной однородностью.

Большой теоретический интерес представляет обоснование Кампанеллой нормальности жизни общиной, ее соответствия человеческой природе, отрешившейся от себялюбия. На первый взгляд, такого рода обоснование нелогично, ибо оно противоречит тому принципу самосохранения, которому подчиняется все бытие и которое, казалось бы, с необходимостью толкает людей в сторону индивидуалистического своекорыстия. Между тем итальянский философ и революционер — непримиримый враг индивидуализма, неотделимого от частнособственнического интереса. Главный враг, с которым борется автор в своем «Поверженном атеизме», — это макиавеллизм, трактовавший общественно-государственную жизнь как неотделимую от эгоистических интересов, без которых якобы немыслима человеческая природа. Кампанелла же именовал макиавеллизм в этом произведении чумой своего времени, ибо чуть ли не все политики (говорит он уже в другом произведении) не

верят ни в Библию, ни в Коран, в сущности, не считаются ни с папой, ни с Кальвином, потому что подчиняют всю свою деятельность собственной выгоде.

На примере Томаса Мюнцера мы видели социальное заострение пантеизма, в силу которого общинное равенство людей соответствует вездесущему присутствию бога, в то время как их замыкание в своих индивидуальных интересах и мирках, обычно сопровождаемое стремлением к расширению своей собственности, представляет собой «безбожие», которое надо беспощадно искоренять. Пантеистические мотивы у Кампанеллы, как мы видели, не выражены интенсивно. Но бог отнюдь не исчезает со страниц «Города Солнца». Например, мы читаем здесь, что «в боге никакое существо не грешит, а грешит вне бога. Но вне бога мы можем находиться только для себя и в отношении нас, а не для него и не в отношении к нему...» [97, с. 115] — явный след пантеистической моральности, способствующей жизни общиной, ибо «себялюбье — корень главных зол» [97, с. 164].

Однако обоснование необходимости общинной жизни осуществляется Кампанеллой не столько при помощи понятия бога, сколько на основе его тотальной органистической концепции бытия. Целостность, столь очевидно проявляющаяся во всей природе, должна быть реализована и в жизни общественной. В этой связи автор трактата «О наилучшем государстве» обращается и к стоической доктрине естественного права с присущим ей натурализмом, в силу которого «все является общим» [97, с. 151], а люди обязаны подражать природе. В жизни пчел, например, существует принципиальное равенство, хотя у них есть и «начальницы», «избирающиеся» самой природой. Принцип органицизма применительно к обществу означает, что «в первую очередь надо заботиться о жизни целого, а затем уже его частей» [97, с. 89]. Следовать этому принципу, реализовать его весьма трудно, ибо автор «Города Солнца» вовсе не признает полного природного равенства людей, которых, конечно, в этом отношении не сравнишь с пчелами.

Но уже Платон в своем «Государстве» показал, каким образом из прирожденного неравенства людей, из различия их душ образуется государство, этот человек в больших масштабах. Платон исходил при этом из своей мифологемы относительно бестелесного существования душ, в различной степени впитывающих интеллектуализирующий свет самосущих идей, который и определяет их судьбы в реаль-

ной, телесной, земной жизни. Кампанелла, конечно, был далек от такой мифологемы. Природное различие людей он объясняет более «научно», именно тем, что каждый человек рождается при определенном сочетании светил и звезд, отсюда и различие человеческих способностей. Тем самым мифологическая доктрина объяснения неравенства людей изменилась на астрологическую. Но важнее ее социальный результат — неравенство, неодинаковость человеческих способностей. Принципиальная новизна государства Солнца по сравнению со всеми другими состоит в том, что оно реализовано на принципах единственно истинной, «научной» философии, какой автор, разумеется, считал свою метафизику.

Как видно из описанной общественной системы государства Солнца, способности населяющих его людей играют определяющую роль в их общественной судьбе. Однако их личная судьба, столь фатально предопределенная у Платона качествами душ, вынесенными из их бестелесного существования, в астрологическом детерминизме Кампанеллы отнюдь не фатальна. Человек, обладающий свободой воли, стремится максимально развивать способности, заложенные в нем при рождении. Следовательно, индивидуальная судьба человека складывается как из не зависящих от него его собственных задатков, так и от того, какую волю он проявит в своей жизни.

Основные черты государства Солнца. В государстве Солнца существует разделение труда. Важнейшее его проявление — отделение труда умственного от физического. Здесь Кампанелла ориентировался на платоновское «Государство», но, конечно, серьезно видоизменил его идеи в соответствии с задачами своей эпохи. Философская аристократия Платона, авторитарно управляющая идеальным античным полисом, сменяется аристократией специалистов, которым особенно повезло при рождении. Самый одаренный из них, называемый Метафизиком, или более понятно — Солнцем, часто обозначаемый знаком ☉, стоит во главе всего государства. Его предельно глубокое знание всех принципов метафизики и теологии органически включает в себя и знание наук физических, математических, астрологических, исторических, религий и др.

В условиях умножавшейся специализации научного знания Метафизиком олицетворяется его высшее единство научного знания. Будучи идеалом «универсального человека» (его возможный прототип — Пико делла Мирандола), он владеет и столь значительным искусством, как живопись.

Глава государетва не гнушается и занятием ремеслами. Но управлять Солнечным государством в одиночку и он не в состоянии. Метафизик опирается прежде всего на трех главных помощников, реализующих три основных принципа бытия, — на **Мощь**, **Мудрость** и **Любовь**. **Мощь** руководит военным делом, **Мудрость** — науками, а **Любовь** — питанием, деторождением и воспитанием. Каждый из них опирается на еще более узких специалистов (на **Грамматика**, **Логика**, **Физика**, **Политика**, **Этика**, **Экономиста**, **Астролога**, **Астронома**, **Геометра** и др.).

Всех начальствующих в городе Солнца — лишь сорок человек. Иерархия их четырехступенчатого соподчинения целиком определяется их способностями и познаниями. Однако дважды в месяц в государстве Солнца собирается Большой совет — народное собрание, которое может сменить правящих лиц за исключением высшей четверки — Метафизика и трех его помощников. Но и они обязаны уступить свои руководящие места, как только появляются лица, превосходящие их своими способностями и познаниями.

Одна из важнейших особенностей общественной жизни соляриев, говорит автор трактата «О наилучшем государстве», состоит в том, что они «свели на нет родственные связи» [97, с. 157]. Кроме решающей роли человеческих способностей эта особенность их жизни определяется и тем, что в Солнечном государстве нет моногамной семьи. По примеру платоновского «Государства» автор «Города Солнца» считает, что отсутствие частной собственности совместимо только с отсутствием индивидуальной семьи (и наоборот). Дело производства полноценного потомства — одна из наиболее трудных задач помощника Метафизика по делам Любви, ибо он должен тщательно учитывать индивидуальные особенности родителей, точно рассчитывать положение звезд при зачатии и рождении детей и т. п. Его заботы продолжаются и после вскармливания детей, когда начинается их воспитание. Оно характеризуется рядом интересных гуманистических черт (например, в самые первые годы знания усваиваются детьми в процессе игр). Уже на седьмом году дети приступают к изучению наук, а в дальнейшем сочетают учебу с занятиями ремеслами и с работой на поле. В процессе такой учебы выявляются их способности и наклонности.

Все это, вместе взятое, делает для них совсем необременительным их кратковременный труд. Нет презренных разновидностей труда (особенно же почетно усвоение не-

скольких ремесел или искусств), поэтому нет и рабов, еще сохранявшихся в «Утопии». Труд, не навязанный никем, весьма производителен, и поэтому солярии не нуждаются ни в чем при скромности своих потребностей. Значительное время, которым они располагают вне рабочих часов, отдается развитию умственных и телесных способностей, а также делу усвоения наук (опять же в первую очередь естественных).

Позднеренессансная особенность жизни соляриев состоит и в той большой роли, которая принадлежит у них различным техническим изобретениям и усовершенствованиям — в земледелии, при передвижении на судах при помощи механизмов без весел и парусов или на повозках, способных передвигаться против ветра. Изобретены у них и подзорные трубы, при помощи которых можно видеть скрытые звезды, и слуховые трубы, дающие возможность слышать небесную гармонию. Нет ничего удивительного и в том, что большинство соляриев живет по сто лет, а некоторые и по двести!

Законодательство и моральность соляриев весьма просты, кратки и ясны. Все они вырезаны на медной доске при входе в храм. Фактически они сводятся к евангельскому правилу: чего не хотите самим себе, не делайте этого другим, и что вы хотите, чтобы делали люди вам, делайте и вы им [см.: Матфей, 7, 12, и Лука, 6, 31] [97, с. 118].

Религиозность соляриев тоже проста и рационализирована. Культ Солнца свидетельствует о влиянии неоплатонической традиции и соответствует натурфилософским представлениям самого Кампанеллы. Положение о бессмертии индивидуальной души — один из основных религиозных догматов (как и в «Утопии»). Священники (жрецы) не составляют особой категории представителей умственного труда (в отличие от «Утопии»). Функции священников исполняют высшие руководители, начиная с самого Метафизика, объединяющего светскую и духовную власть. Тем самым религия поставлена в зависимость от философии, от знания.

В заключение нельзя не упомянуть об убежденности соляриев в том, что «весь мир придет к тому, что будет жить согласно их обычаям» [97, с. 89]. Такая убежденность выражала категорическую веру Кампанеллы в правоту его философской и социальной доктрины.

8. НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ В ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Значимость любого философского учения и тем более целой эпохи философского развития можно считать прямо пропорциональной объему той литературы, которая возникает в последующем. Непосредственное развитие учений и идей ренессансных философов — как положительное, так и отрицательное — было осуществлено многими философами XVII в. и будет рассмотрено в следующем разделе. В XVIII в., в эпоху так называемого Просвещения (прежде всего во Франции и в других странах), философы революционной тогда буржуазии выступали фактически продолжателями ренессансных гуманистов, заостряя свойственную многим из них критику христианской религии, доводя в ряде случаев ее до последовательного атеизма, превзойдя в этом отношении подавляющее большинство гуманистов.

Проблематика ренессансных гуманистов имеет одну особенность, выделяющую ее в историко-философском процессе. Эта особенность состоит в исключительно тесном и многостороннем взаимодействии философских учений и идей Ренессанса с богатейшей культурой гуманизма. Конечно, для каждой эпохи характерно тесное взаимодействие философии с духовной культурой в различных ее формах. Особенность же культуры гуманизма определялась тем, что она, как ни одна из ее предшественниц, выявляла *многогранность человека* («человеческой природы»).

Понятно поэтому большое философское значение ренессансной культуры во многих ее аспектах. Можно даже считать, что такое значение превышает значимость собственно философских учений эпохи Возрождения.

Среди множества книг по культуре Ренессанса огромную роль в ее изучении и интерпретации сыграл фундаментальный труд швейцарского историка и теоретика культуры Якоба Буркхардта «Культура итальянского Возрождения», впервые опубликованный в 1860 г., а затем многократно переиздававшийся на многих языках.

Буржуазный либерал и решительный враг социализма, Буркхардт дал комплексную характеристику культуры Возрождения (одним из первых выдвинув само понятие «возрождение»). Определяющими чертами этой культуры автор признал ее *светскость*, позволявшую ей, однако,

находиться в мирном сосуществовании с религией, а также индивидуализм, последовательную и многостороннюю ориентацию на реального человека со всеми его достоинствами и низменными чертами, индивидуализм, признавший высшей ценностью именно такого человека, а не ту или иную социальность, в которую он включен. Ренессансный индивидуализм, с одной стороны, противостоял у Буркхардта средневековой корпоративности, в которой очень слабо выявлялось личностное начало, а с другой — демократическому «стиранию» личностного начала, которое буржуазный идеолог видел именно в социалистическом движении. Собственно философским учениям Буркхардт не уделил специального внимания, но все же в его книге значительное место занимают материалы, связанные с «открытием человека» в литературе и искусстве, морально-этические проблемы в их отношении к нравственности и религии.

Труд Буркхардта весьма способствовал возрастанию интереса к ренессансной культуре, а в контексте ее, как затем и самостоятельно, к философии как важнейшему ее составному элементу. Конечно, философские учения Возрождения освещались и до того, однако, как видно из гегелевских «Лекций по истории философии» [см. 18, с. 165—202], весьма ограниченно и довольно субъективно. Для Гегеля философия всей этой эпохи — только заключительный этап в истории средневековой философии. Озаглавив ренессансную главу «Возрождение наук», автор трактует этот этап истории философии как разложение схоластического философствования, с одной стороны, и пролог «новой философии» — с другой. Принципиального отличия от гегелевского подхода к философии Ренессанса нет и в более поздних трудах буржуазных авторов, например в широко известной «Истории новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками» (т. 1—2, 1878—1880) крупнейшего немецкого неокантианца Виндельбанда [см. 7, с. 3—98] или в еще более солидном сводном историко-философском труде Ибервега-Гейнце, в третьем томе которого «Философия нового времени до конца XVIII в.», написанном Фришэйзен-Кёлером и Моогом [см. 12, с. 1—215], ренессансной философии отведен первый раздел — «Время перехода», содержащий обзор всех главных ее направлений и учений крупнейших философов по пяти главным западноевропейским странам.

При всех упреках, которые можно высказать всем названным выше буржуазным авторам, все же их трактовка

философии Ренессанса приемлема постольку, поскольку эта философия рассматривается в основном как система светских воззрений, сформулированных в резкой оппозиции средневековой схоластике. Однако в текущем столетии опубликовано множество трудов религиозных (особенно неотомистских) интерпретаторов культуры и философии Ренессанса, стремящихся стереть границы между Возрождением и средневековьем, всемерно подчеркивая религиозную якобы сущность этой культуры и философии, отсутствие их резкой оппозиционности по отношению к схоластической учености средневековья.

Эта религиозно-клерикальная линия трактовки культуры и философии Ренессанса особенно ярко представлена в работах итальянского историка и литератора Джузеппе Тоффанина. Важнейшая из них — трехтомная «История гуманизма», опубликованная в 40-х годах (особенно второй том «Итальянский гуманизм (XIV—XVI вв.)» [см. 51]. Тоффанин стремится опровергнуть здесь концепцию Буркахардта относительно индивидуалистического и существенно языческого характера итальянского гуманизма. Исходя из того что многие гуманисты опирались на идеи крупнейших представителей патристики (и использовали их, как мы видели, в своей антисхоластической борьбе), итальянский католический автор считает прологом гуманизма первые пять веков нашей эры, когда Лактанций, Августин и другие «отцы» христианской церкви, опиравшиеся прежде всего на Платона и поднимавшие спекулятивную тему логоса, разработали в романско-христианском духе подлинно гуманистическую тему *мудрости* (*sapientia*). Затем она была продолжена в эпоху каролингского Возрождения, потом в XII в., и этот процесс достиг своей кульминации в гуманистическом движении от Петрарки до Эразма. Однако другое позднеантичное и средневековое интеллектуальное направление поднимало тему *науки* (*scientia*), противопоставляя ее теме мудрости и доходя в таком противопоставлении до натурализма (виднейшие его представители в XIII в. — латинские аверроисты и Роджер Бэкон). Поэтому и гуманистами в собственном смысле слова Тоффанин признает только тех моралистов от Петрарки до Эразма, которые развивали якобы подлинно христианскую тему. Флорентийских неоплатоников он объявил чуть ли не новыми «отцами церкви». С другой стороны, натуралистическая линия науки, представленная доктринами Помпонации, Телезио, Бруно и других, трактуется католическим идеологом как антигуманизм.

Среди книг, содержащих клерикально-неотомистские интерпретации ренессансной философии, — второй том четырехтомной «Истории мысли», озаглавленный «Христианская мысль» и написанный французским неотомистом Жаком Шавалье [см. 15 а]. В его заключительной, восьмой главе, большую часть которой занимает XVI век, внимание автора привлекли прежде всего судьбы схоластики в этом столетии и лишь затем — гуманистическое движение, рассмотренное очень бегло и субъективно. Его антисхоластическое и тем более светское содержание всемерно приглушено. Напротив, протестантская Реформация, католическая Контрреформация и мистика освещены значительно более подробно.

Под руководством лидера неотомизма Этьена Жильсона издана 4-томная «История философии». Во втором ее томе, «Средневековая философия», написанном Арманом Маурером [см. 49], в ее заключительной, пятой части «Средние века и философия Возрождения» защищается — опять же прежде всего против Буркхардта — обычная религиозно-клерикальная позиция, протестующая против «чрезмерно упрощенного» противопоставления Ренессанса средневековью, ибо между ними будто бы больше преемственности, чем различия. Здесь утверждается, что, хотя гуманистам действительно «не нравилась» последняя фаза средневековой культуры, представленная аристотелизмом, они тем не менее «продолжали и развивали, часто в блестящей форме, христианскую культуру средневековья и отцов» [49, с. 328]. Якобы этим только и объясняется деятельность флорентийских платоников. Помпонации, Макиавелли, Кардано, Бруно, Ванини, Монтень лишь бегло упомянуты в предпоследней главе. Последняя же глава книги целиком посвящена ренессансной схоластике, и в особенности Суаресу, философская доктрина которого, увы, не достигла уровня учения Фомы Аквинского, что и не позволило ей встать во главе интеллектуального движения Ренессанса.

Здесь невозможно оговорить все те искажающие интерпретации, которым подверглись со стороны религиозно-клерикальных авторов различные представители и стороны гуманистического философского движения, например, трактовка этической основы «Утопии» как традиционно христианской, выражающей идею «общности во Христе» и т. п., или изображение мировоззрения Кампанеллы, как глубоко религиозного моралиста, теолога, верного сына церкви и даже «философа католической реставрации» [см. 104, с. 13—14].

Религиозно-клерикальным интерпретациям ренессансной философии можно противопоставить ее интерпретации тех буржуазных философов, которые, даже исходя из идеалистических позиций, разработали светские концепции этой философии. Длительная работа над первоисточниками, литературой, проблематикой гуманистической культуры и философии позволила некоторым ее историкам сформулировать весьма интересные и порой глубокие идеи о генезисе и сути этой философии, несмотря на всю неприемлемость тех или иных из этих идей с позиций марксизма-ленинизма.

Среди таких книг уже довольно старое, но отнюдь не устаревшее исследование известного неокантианца Эрнста Кассирера «Индивидуум и космос в философии Возрождения» [см. 43 и 43 а].

Подобно Буркхардту автор трактует Ренессанс как эпоху, в особенности примечательную открытием человеческого индивида с его глубокой интеллектуальной жизнью, не отделяемой от жизни социальной. Но если Буркхардт свое главное внимание сосредоточил, так сказать, на практической жизни итальянского Ренессанса, считая, что его религиозно-философские представления как бы по инерции продолжали средневековые традиции, то Кассирер усматривал огромные изменения по сравнению со средневековьем именно в этой стороне Возрождения, которую он и проанализировал в своей книге. В ней философская мысль Возрождения представлена как целостный этап интеллектуального движения, противопоставивший себя средневековью и заложивший многие принципы европейской философии нового времени. С неокантианских позиций признавая духовный мир самосущей реальностью «символических форм» — философии, языка, искусства, науки, — Кассирера интересует в философии Возрождения нарастание гносеологической проблематики. В книге в том или ином аспекте затронуты все основные философы этой эпохи. Показано, как иерархическое видение мира, господствовавшее в средневековье, с присущим ему представлением о качественной несводимости различных ярусов физического и духовного универсума, уступает место идее гомогенности природы и сходства самых различных исторических явлений, открывая тем самым возможность научного истолкования обеих сфер бытия. В таком контексте исследуется, в частности, развитие идеи причинности, начиная с трактата Пико «Против астрологии».

Из четырех глав книги две первые посвящены Николаю

Кузанскому и выше упомянуты нами. Третья глава — «Свобода и необходимость в философии Ренессанса» — трактует одну из главных проблем, соединяющих человеческую моральность через проблему антропологии с проблемой объективной закономерности. Воззрения Данте, Петрарки, Салютати, Поджо, Понтано, Адльберти, Макиавелли, Бруно и в особенности Пико и Помпонацци иллюстрируют многообразные аспекты этой сверхсложной проблемы. Одна из итоговых мыслей в ее трактовке состоит, по Кассиреру, в том, что ренессансная философия ищет интеллектуальную формулу равновесия «между средневековой верой в бога и верой в самого себя ренессансного человека» [43 а, с. 76].

Заключительная (четвертая), самая большая глава книги Кассирера — «Проблема субъекта-объекта в философии Возрождения» — исходит из той идеи, что «все интеллектуальные позиции, питавшие Ренессанс, вливаются в эту проблему» [там же, с. 123]. Психология и гносеология Фичино, Помпонацци, Телезио, Леонардо, Бруно, Кампанеллы, Галилея и других философов иллюстрируют различные стороны этой кардинальной философской проблемы.

Натурализм и спиритуализм, противопоставляющие понятие природы и понятие духа (следовательно, материализм и идеализм), боролись в ренессансной философии в решении проблемы души: флорентийские платоники представляли вторую тенденцию, Помпонацци и Телезио — первую. Вопросы микро-макрокосма, сенсуализм и спекулятивная тенденция, магия и становление экспериментального естествознания, вопросы космологии иллюстрируют в данной главе различные стороны проблемы субъекта-объекта в ренессансной философии.

Видное место в исследовании духовной культуры и философии Ренессанса принадлежит работам американского исследователя Пола Кристеллера, автора «Ренессансной мысли», выдержавшей несколько изданий, и других произведений. С одной стороны, он подчеркивает, что с самого начала Возрождения акцентирование роли человека и его достоинства становится все более систематическим и настоятельным и в этом отношении данная эпоха несравнима ни с какой другой, включая античность, к которой она так часто взывала [см. 48, с. 170]. Но вместе с тем Кристеллер отвергает идейное единство гуманистов, считая их прежде всего эрудитами, погруженными в филологию и литературу, органически не связанными с философией, хотя и ока-

завшими на нее определенное воздействие. Огромное возрастание светских интересов отнюдь не повлекло гуманистов, согласно американскому исследователю, к разрыву с религиозной традицией и тем более к преобладанию античного язычества, к антихристианству. Поэтому ренессансная мысль в целом представляла не резкий разрыв с традицией, а ее трансформацию. Кульминацию гуманистического движения американский исследователь помещает во вторую половину XV в. К середине следующего столетия философские направления Возрождения отходят на задний план, в то время как на первый план выдвигаются сначала идеи религиозной Реформации, а затем новейшее естествознание и связанная с ним философия.

Большой вклад в разработку истории итальянского гуманизма и философии в последние десятилетия внес итальянский исследователь Эудженио Гарэн, автор многочисленных работ, касающихся самых различных аспектов итальянского Возрождения. Важнейшие из них — «Итальянский гуманизм. Философия и гражданская жизнь в эпоху Возрождения», «Философская культура итальянского Возрождения», трехтомная «История итальянской философии» [см. 44, 45]. Труды Гарэна по сравнению с трудами других буржуазных авторов отличает стремление представить развитие гуманизма в тесной связи с социально-политическими условиями Италии XIV—XVI вв.

Исходя из того что виднейшими деятелями итальянского гуманизма становились не профессиональные философы (ими оставались скорее схоластики), а политики, банкиры, торговцы, иногда даже ремесленники и другие «люди действия», Гарэн стремится представить итальянский гуманизм и его философию во всей их сложности и противоречивости, выявляя при этом то новое и прогрессивное, что отличало эти системы воззрений от предшествующих. Итальянский исследователь, в частности, выявил прогрессивность методологии, сложившейся в системе *studia humanitatis*, способствовавшей радикальному обновлению этической мысли, а затем повлиявшей и на развитие естествознания и связанной с ним философии. Та же методология стала важнейшим духовным стимулом, поощрявшим многих гуманистов к формированию свободного отношения к вопросам религии и теологии. В свете этих идей Гарэн разработал глубоко фундированную историю итальянского гуманизма и его философии от их зарождения в эпоху Петрарки и Салютати до эпохи Бруно и Кампанеллы.

Переходя к марксистским интерпретациям гуманисти-

ческой культуры и ренессансной философии, подчеркнем, что ее основоположником был Энгельс, различные характеристики которого мы выше цитировали. В них подчеркнута исключительная прогрессивность культуры этой эпохи, не только антиклерикальная, но и антирелигиозная направленность ее наиболее смелых философских учений и идей. Следует также обратить особое внимание на Энгельсову характеристику крупнейших идейных выразителей данной эпохи как титанов по силе мысли, страсти и характера, весьма далеких от буржуазной ограниченности, воцарившейся в зрелом европейском буржуазном обществе много позднее. В такой характеристике основоположника марксистской философии можно усмотреть устремленность его мысли к коммунистическому будущему человечества, которое, преодолевая всякую буржуазную ограниченность, черпает свое вдохновение и в эпохе Ренессанса — одной из наиболее ярких и непреходящих эпох человеческой культуры.

Марксистская историография многих аспектов этой культуры в СССР и за его пределами весьма богата, она насчитывает уже ряд десятилетий своего развития и множество самых различных работ. При этом особенность ренессансной культуры, определяемая небывало глубокой до тех пор и многосторонней постановкой проблемы человека, делает многие работы историков работами, по существу, философскими, ибо в них нередко выявляется широта и даже неопределенность границ рассмотрения человека и его духовной культуры, когда мы пытаемся фиксировать философские, этические, в некоторых случаях и религиозные, а также правовые, эстетические, искусствоведческие, исторические и другие аспекты, противопоставляя каждый из них остальным. Укажем в этом контексте только работы, прямо или косвенно использованные при написании данной книги. Среди них исследования Л. М. Брагиной, В. П. Зубова, Н. В. Ревякиной, В. И. Рутенбурга, А. Э. Штекли, а также работы М. Л. Абрамсон, Л. М. Баткина, В. М. Богусловского, Б. Г. Кузнецова, И. Н. Осинковского, З. А. Тажуризиной, Р. И. Хлодовского (см. библиографию) и других авторов. Философское значение ренессансной литературоведческой проблематики продемонстрировано в книге М. М. Бахтина «Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» [см. 23].

Марксистских исследований ренессансной культуры и философии немало и за рубежом. Выше мы касались работ Грамши, у которого в Италии имеются последовате-

ли. Из других работ укажем на фундаментальное исследование польского историка и философа Б. Суходольского «Зарождение философии человека нового времени» [см. 50 и 50 а]. Используя богатейший материал первоисточников и обширную литературу, автор показал, как многообразная проблематика человека нашла отражение не только в философских произведениях, но и в различных шедеврах изобразительного искусства, а также в произведениях Шекспира, Сервантеса и других художников слова.

В содержательной книге А. Ф. Лосева «Эстетика Возрождения» [см. 35] фактически в тех или иных аспектах рассматриваются все основные направления и идеи ренессансной философии. Книга демонстрирует отмеченную выше трудность отграничения искусствovedческой и тем более эстетической мысли данной эпохи от ее собственно философской мысли. Не меньшая трудность при исследовании этой мысли состоит в выявлении многообразных античных и средневековых учений и традиций, преломившихся в ренессансной философии. Однако автор решает ее так, что единственно значимой системой философских идей чуть ли не для всех направлений этой философии он признает главным образом — если не исключительно — платоновско-неоплатоническую традицию. Советских книг, посвященных специально ренессансной философской проблематике, пока совсем немного. Во II томе «Истории философии», опубликованном еще до войны [см. 5], философия эпохи Возрождения фигурирует как первый раздел европейской философии нового времени, и, таким образом, давно сложившаяся к этому времени традиция в принципе признана обоснованной. Общий обзор философии данной эпохи содержится в книге В. В. Соколова [см. 41]. Несколько лет тому назад опубликованы книги А. Х. Горфункеля «Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения» [см. 27] и «Философия эпохи Возрождения» [см. 28].

Первая из них, написанная на основе изучения обширного материала первоисточников и весьма значительной ренессансистской литературы, примечательна показом органического единства возрожденческой социальности и культуры и порожденной ими натурфилософии, как она сложилась в Италии XVI в. Идеи всех значительных ее философов проанализированы здесь по проблемам гносеологической, онтологической, космологической и др.

Еще более богата конкретным содержанием вторая из названных выше книг того же автора. К числу ее досто-

инств следует отнести и достаточно четкую классификацию (и периодизацию) главных направлений ренессансной философии. Вслед за историками гуманистической мысли и ренессансной философии, о которых шла речь выше, А. Х. Горфункель говорит о гуманистическо-антропоцентрическом направлении, которым начинается противостояние всей ренессансной философии теоцентрической схоластике. Другой этап — платоновско-неоплатонический, повернувший гуманизирующую философию к онтологическо-гносеологической проблематике, характерной для антично-средневековой философской традиции, но переосмысленной теперь ренессансными философами. Наконец, натурфилософский этап возобладал во второй половине XVI в. Автор справедливо оговаривает условность такой классификации. В последующих тринадцати главах данной книги систематически рассмотрено развитие философии в Италии и в Западной Европе от Данте и Петрарки до мистического пантеизма Мюнцера и Бёме.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

XVII века

В марксистской историографии XVI—XVII века европейской истории нередко именуются эпохой ранних буржуазных революций. Большую роль в социально-экономическом и идеологическом развитии Европы сыграла Нидерландская буржуазная революция (1566—1609), протекавшая в форме национально-освободительной войны с Испанией, в ту эпоху главной твердыней феодального абсолютизма и католицизма. По интенсивности буржуазного содержания и по силе социального и идеологического воздействия на страны Европы (и даже Северной Америки) еще более значительную роль сыграла Английская буржуазная революция, прошедшая несколько этапов, занявших в общей сложности почти столетия (1640—1688).

Не только Нидерландская, но и Английская революция выявила существенную слабость буржуазии той эпохи, слабость, особенно очевидную, если сравнивать ее со значительно большей зрелостью той буржуазии, которая в следующем, XVIII веке готовила Великую французскую буржуазную революцию. Это происходило уже в так называемую эпоху Просвещения, характеризующуюся более острым противостоянием капитализма и феодализма, философии и религии. В XVII в. даже в наиболее продвинувшихся в своем социально-экономическом развитии Нидерландах (где уже тогда сельское население было значительно меньше городского) и в Англии класс капиталистов был менее зрелым экономически и, что для нас еще более важно, идеологически.

Недостаточность экономической зрелости буржуазии вела к ее приспособленчеству к дворянству и к созданной им в эту эпоху форме общественно-политического господства — абсолютной монархии. В Англии, например, экономически и политически весьма активным было так называе-

мое новое дворянство, которое в отличие от старого, сугубо феодального, втягивалось в торговое предпринимательство и не сторонилось мануфактурного производства. Английское дворянство (во всяком случае весьма значительная его часть) как бы шло навстречу капиталистическому развитию своей страны. В Нидерландах XVII в. наблюдалась противоположная картина. Здесь буржуазия усваивала дворянские обычаи (нередко и титулы) и дворянскую культуру. В еще большей степени примерно то же самое наблюдалось тогда и во Франции, где буржуазия была в общем слабее, а дворянство, создавшее мощную абсолютистскую монархию,— значительно сильнее. Следовательно, даже в наиболее развитых странах тогдашней Европы не было четкого размежевания между буржуазией и дворянством.

Эта особенность социально-экономического развития западноевропейских стран XVII в. нашла себе весьма важное для судеб философии той эпохи идеологическое оформление. Оно было прежде всего и главным образом религиозным. Рассмотренные выше реформационные движения XVI в., отколовшие от католицизма ряд стран и областей Европы, движения, которые во многих случаях означали усиление (по сравнению с католицизмом) религиозных чувств, в общем и целом выражали интересы буржуазии. Как специально подчеркивал Ф. Энгельс, «...этот класс (т. е. буржуазия.— В. С.) еще долгое время оставался в оковах всемогущей теологии» [1, т. 21, с. 496]. Как Нидерландская, так и Английская буржуазная революция происходила под религиозными лозунгами и знаменами. При этом буржуазно-парламентские армии в Англии отличались большим религиозным рвением, чем королевские. Если же обратиться к Нидерландской революции, то можно в общем было наблюдать, как мелкобуржуазные слои этой страны (главным образом ремесленники и мелкие торговцы) склонялись к анабаптизму, еще сохранявшему тогда революционную мечту о всеобщем равенстве, крестьянство оставалось в основном католическим, а более крупная буржуазия и массы городского плебса стали горячими (и даже фанатичными) сторонниками кальвинизма.

В свете вышесказанного должна быть ясна узорность социальной базы передовых, материалистических по своей сути, философских направлений и идей. Ф. Энгельс подчеркивал аристократический характер английского материализма XVII в., принявшего преимущественно действую форму [см. 1, т. 22, с. 311]. В целом это же можно

утверждать и применительно к другим странам Европы.

Вместе с тем специфика эпохи ранних буржуазных революций, истории XVII в. вообще определялась движениями более широких, чем в прошлые века, народных масс, углублением материальной основы культуры, называемой нами производительными силами, и теми открытиями и достижениями наук, в отношении которых XVII век превзошел все предшествующие. В эпоху Возрождения были выявлены, по существу, все те учения и идеи античности, которые дали тогда новые материалистические плоды. Их дальнейшее расширение и углубление было возможно лишь в условиях взаимодействия философии с достижениями научного знания, которые сопровождали развивавшийся капиталистический способ производства и во многом его стимулировали.

Капитализм переживал в XVII в. стадию все более быстрого роста мировой торговли и мануфактурного производства. Для будущего выявления существенных черт научно-философской методологии, сложившейся в данную эпоху, немаловажно напомнить, что мануфактура представляла тогда весьма тесную кооперацию работников, выполнявших те или иные частичные функции в максимально расчлененном на отдельные операции процессе производства. Рациональность мануфактуры измерялась — по сравнению с трудом разрозненных ремесленников — огромным ростом ее производительности. Несмотря на то что роль механизации в таком производстве еще не велика, ибо от промышленной революции мануфактуру XVII в. отдаляло столетие, роль механизмов в производстве и в жизни возрастала. Главными из них оставались часы, весьма уточнившие показания времени в этом веке (появление пружинных и маятниковых часов), и мельница (усовершенствованное водяное колесо — основной двигатель мануфактурного производства).

Выше мы видели, как возрастала роль естественных наук в системе гуманистической культуры к концу эпохи Возрождения. К началу XVII в. были, можно считать, освоены все главные достижения античного естествознания, в особенности математические труды Евклида и Архимеда. Теперь европейские математики и естествоиспытатели продвинулись значительно дальше античных.

Развивавшийся капиталистический способ все более рационализированного производства рождал *потребность в науке*, в научных исследованиях, имевших прикладное,

практическое значение. Можно считать, что в XVII в. наука во все больших масштабах становилась *производительной силой*. Государственные руководители различных европейских стран, стремившиеся к экономическому и военному усилению своих государств, были вынуждены уделять развитию научных исследований все большее внимание. В этих условиях возникают новые формы организации исследовательской работы — академии наук.

Платоновская академия во Флоренции была чисто гуманитарным явлением. Однако великое слово «академия», возобновленное флорентийскими платониками, в следующем столетии в Италии наполнялось иным содержанием. Оно было связано главным образом — нередко и исключительно — с запросами на *опытное* знание как главное средство достижения новых, практически действенных истин. Первое итальянское научное общество, задавшееся такой целью, было основано в 1560 г. в Неаполе упоминавшимся выше натурфилософом Джамбатистой делла Портой под названием «Академия тайн природы». Примерно той же целью задавался и Телезио при основании Козентинской академии. В последующие годы возникли другие аналогичные академии. О характере их деятельности, концентрировавшейся на вопросах естествознания, нередко свидетельствует само их название. Так, естественно-научное общество, основанное в 1603 г. в Риме герцогом Чези (одним из его членов был Галилей), именovalo себя «Академией рысьеглазых».

Особо значительную роль сыграли в Европе XVII в. два естественно-научных общества. Первое — знаменитое Лондонское королевское общество, окончательно оформившееся (при настоятельном интересе Карла II) к началу 60-х годов XVII в. (и существующее до сих пор). Весьма красноречив лапидарный девиз этого общества — «ничего со слов» (*nullius in verba* — перефразировка одной из строк Горация). Он означал постоянную нацеленность членов общества на опытно-экспериментальные исследования, свободные от какой бы то ни было ориентации на любые авторитеты и предвзятые идеи. Из множества блестящих ученых, принадлежавших к Лондонскому обществу и трудившихся в различных областях естествознания, назовем здесь только два имени, важных для нашего курса.

Во-первых, это Роберт Бойль (1627—1691; в 1680 — 1691 гг. — президент общества), один из основоположников физики и химии нового времени, трактовавшихся им с позиций последовательного механицизма. Во-вторых, это

Исаак Ньютон, о котором мы будем говорить в дальнейшем специально. Место этих (как и ряда других, не пазванных здесь) естествоиспытателей в истории философии определяется не только мировоззренческим значением их естественно-научных открытий, но и их прямым интересом к вопросам методологии и философии.

Почти одновременно с Лондонским естественно-научным обществом в Париже в 1666 г. оформилась (при ближайшем участии Кольбера, первого министра Людовика XIV) *естественно-научная Академия* (наряду с другими академиями). Членами Парижской академии кроме французских естествоиспытателей становились и иностранные, работавшие здесь. Виднейший из них — Христиан Гюйгенс (1629—1695), нидерландский механик, физик и математик (изобретатель названных выше маятниковых часов), первый президент (1665—1681) этой Академии.

Здесь нет возможности входить в рассмотрение открытий и достижений математики и естествознания, появившихся в связи с деятельностью не только двух названных выше естественно-научных академий. В дальнейшем у нас будут поводы назвать важнейшие из них. Предварительно укажем, что наряду с успехами опытно-экспериментального исследования природы не меньшую — если не большую — методологическую роль, прямо отразившуюся в философии, сыграли успехи математики, особенно в усовершенствовании ее формализованной методики, приведшей к возникновению в этом веке алгебры, аналитической геометрии, к огромному продвижению математического анализа, к созданию дифференциального и интегрального исчисления и др. Подходы к экспериментальному и математическому естествознанию были неоднократно сделаны уже в эпоху Возрождения, но именно в XVII в. два этих наиболее могущественных метода исследования природы прочно объединились, нередко в деятельности одних и тех же ученых.

Лидером естествознания в этом веке стала *механика* как наука о движении тел, наблюдаемом непосредственно или с помощью инструментов. Ниже нам станет ясна огромная методологическая роль этой науки, без учета которой невозможно понять многие первостепенные проблемы философии, в особенности *механистический материализм*, который, можно считать, пришел на смену *органистическому материализму*, господствовавшему в натурфилософских устремлениях эпохи Возрождения. Материализм же закономерно порождал атеистические тенденции.

Об их распространенности и влиятельности свидетельствует, в частности, позиция, выраженная в двух произведениях видного французского ученого и философа этой эпохи Мерсенна: в предисловии к его книге «Знаменитейшие вопросы к книге Бытия» (Париж, 1623), а также в другой его книге «Нечестие деистов и более ловких либертенов (свободомыслящих), раскрытое и опровергнутое разумом теологии и философии» (Париж, 1624). Показательно, что в числе книг, преисполненных атеизма, автор называет «О мудрости» Шаррона, «Государя» Макиавелли, сочинения Ванини и Кампанеллы. Сам этот список свидетельствует о том, как широко трактовали в XVII в. атеизм, относя к нему всякого, кто отрицал или просто сомневался в существовании личного внеприродного бога, создавшего мир и управляющего им.

Государственные руководители и господствовавшие классы были заинтересованы в неколебимости религиозных устоев не меньше — если не больше, — чем в развитии естественно-научных исследований, которые они ценили прежде всего и главным образом вследствие их прикладного, чисто практического значения. Религия же, оставаясь основной духовной пищей народных масс, была совершенно необходима им для управления этими массами, для удержания их в рамках традиционных и предписанных порядков. Отсюда стремление тех же самых руководителей ставить барьеры могучему и все усиливавшемуся влиянию естественно-научных открытий на умы людей, подрывавшему устои религии и способствовавшему развитию материалистического и атеистического мировоззрения. Религия и государство оставались тесными союзниками.

В этих условиях важнейшим направлением прогрессивной философской и идеологической мысли в XVII в. была *секуляризация* общественной жизни, максимальное развитие в ней светских начал, независимых от церкви. Первостепенным проявлением стремлений к такой секуляризации стала борьба за *веротерпимость*, за предоставление в принципе каждому человеку права выбора любой религии. Самое передовое по своему социально-экономическому развитию государство Европы — Нидерланды — отличалось и наибольшей в тех условиях веротерпимостью (вопреки притязаниям национальной кальвинистской церкви на исключительную роль в духовной и даже политической жизни страны). Либеральность вероисповедной атмосферы становилась тогда важнейшим условием появления и развития наиболее оригинальных и глубоких философских

учений и идей. Не случайно в течение большей части XVII в. Нидерланды были страной, куда стекались невольные и вольные изгнанники из многих стран Европы, где отсутствовала такая вероисповедная атмосфера. Некоторые нидерландские университеты стали центрами передовых научных и философских идей. XVII век еще не принес полного успеха борьбе против религиозного фанатизма за веротерпимость, но стал решающим периодом ее. В дальнейшем мы увидим, как участвовали в ней крупнейшие философы.

В свете сказанного должно быть понятно положение передовой философии, в общем тяготевшей к материализму, формулировавшей свои положения в тесной связи с наукой, но при этом совсем не забывавшей о религии. Можно говорить применительно к данному веку об известной промежуточности философии между религиозно-теологической и научной мыслью. Имя и понятие бога почти не сходит со страниц философских произведений. Но самое оригинальное и глубокое в них обязано своим происхождением их постоянной ориентации на науку. Однако имея в виду ближайшую перспективу передовой науки — эпоху Просвещения с характерным для нее преобладанием рационализма и материализма, — можно подметить безусловно наступательную позицию передовой философии по отношению к религии. Такая позиция выразилась в известном воздействии рационалистической методологии и даже некоторых результатов естественно-научной мысли на религиозные учения. Правда, не на официальные религиозные вероисповедания, которые, как всегда, застыли в своем сугубо догматическом содержании, а на неортодоксальные, неконфессиональные вероучения, отвергавшиеся официальными церквями и их доктринами.

Важнейшим из неконфессиональных рационалистических направлений в европейской религиозной мысли XVII в. оставалось рассмотренное выше движение польских братьев. Укрепление католической ортодоксии на их родине привело к тому, что в 1658 г. по решению шляхетского сейма они были изгнаны из Польши. Они эмигрировали главным образом в Нидерланды, где издавали «Библиотеку польских братьев» (распространение ее запрещалось голландскими властями). Их идеи оказали значительное воздействие на Спинозу, Локка и других философов, борющихся за вероисповедный либерализм. Один из самых радикальных «братьев» Анджей Вишоватый (1608—1678) в сочинении «Религия, согласная с разумом» (1685) делал

человеческий разум высшим судьей по отношению к боготкровенным истинам Священного писания.

Нидерландские либеральные теологи подвергали Библию рационалистическо-аллегорическому истолкованию, стремясь учесть некоторые идеи передовой философии и даже науки. Однако ортодоксальные богословы отрещивались от таких «новаторов».

Для нас сейчас важно отметить позицию, которая вырабатывалась передовой философией по отношению к религии. В XVII в. большое распространение, как и в эпоху Возрождения, имела концепция «двух истин». Философы опирались на эту концепцию в интересах секуляризации общественной жизни. В особенности же они использовали ее для защиты независимости научного творчества от религиозно-библейского и авторитарно-схоластического контроля.

Очень важные стороны сосуществования философии, ориентированной на науку, и религии, пытавшейся как-то их контролировать, были отражены в *деистическом* движении, возникшем еще в предшествующую эпоху, продолжавшем развиваться и укрепляться в XVII в., чтобы затем играть огромную роль и в следующем, XVIII веке. Если вначале деизм означал так называемую естественную религию, т. е. морально-философскую доктрину, в которой роль понятия внеприродного бога была сведена к минимуму, то в течение XVII в. такая концепция бога наполнялась определенным онтологическим и гносеологическим содержанием.

Мистифицирующая функция всякого понятия бога была использована и деизмом, в особенности в связи с невозможностью решить с позиций механицизма проблему происхождения движения материи. Отсюда обращение к понятию внеприродного бога, роль которого в деизме предельно минимизирована. Это и дало основание К. Марксу написать, что «деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» [1, т. 2, с. 144]. Маркс имел здесь в виду английских деистов-материалистов, живших в эпоху Просвещения и находившихся в наступательном движении против христианской религии. В XVII в. ситуация была иной. Поэтому и деизм тогда представлял собой не столько способ отойти от религии, сколько способ сосуществования с ней. Философы-деисты XVII в. стремились и к максимальному выявлению интеллектуализирующей стороны понятия бога, всемерно подчеркивая разумность его приро-

ды. Многие философы развивали в этом контексте новый, так называемый физико-теологический аргумент в пользу существования бога.

Аргумент этот отражал успехи научной и производственной деятельности человека, то сближение природы и искусства, с которым мы уже столько раз встречались у философов эпохи Возрождения. Выше мы видели, как уже Николай Кузанский (причем и он был не первым), высоко оценив значение первых часовых механизмов, объявлял космос мировой машиной. Теперь такого рода сравнений становилось все больше. Например, упомянутый выше Бойль в своем «Трактате о самой природе» (Женева, 1688) «природу в целом» именовал «космическим механизмом» или «мастерской мира» (*Fabrica Mundi*) [109 а, с. 67], представляющей собой совокупность механических состояний — фигуры, массы, движения и т. п. Такой механизм, законы которого все более уточнялись, должен был, как считали деисты, далекие от эволюционистских воззрений на природу, с необходимостью иметь своего сверхприродного и сверхмудрого мастера, однажды создавшего и заведшего его.

Физико-теологический аргумент, ставший главным доказательством божественного бытия в деизме, свидетельствует о том, что передовая философия данной эпохи обращалась к понятию бога не только в силу социальных, но и в силу гносеологических обстоятельств. Это, говоря о науке XVII в., специально подчеркнул Ф. Энгельс: «Наука все еще глубоко увязает в теологии. Она повсюду ищет и находит в качестве последней причины толчок извне, необъяснимый из самой природы» [1, т. 20, с. 349].

Конкретные взаимоотношения философии — прежде всего весьма прогрессивного тогда механистического материализма — с наукой, с одной стороны, и с теологией — с другой, нам и предстоит раскрыть на последующих страницах.

1. ТВОРЧЕСТВО БЭКОНА — ПЕРЕХОД ОТ РЕНЕССАНСНОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ К ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Интенсивное философское и притом материалистическое развитие в Англии открывает творчество Фрэнсиса Бэкона (1561—1626). Будучи мыслителем и деятелем позднего Ренессанса, он вместе с тем сформулировал

важнейшие принципы, характерные для философии нового времени, для эпохи ранних буржуазных революций.

Жизнь и произведения. Бэкон происходил из знатного рода, принадлежавшего к так называемому новому дворянству, учился в Кембриджском университете. Затем он был приобщен к дипломатической службе, которую в составе английского посольства проходил в течение нескольких лет в Париже. Политического ума-разума он продолжал набираться и в последующие годы, когда после смерти отца вернулся в Англию, где отдался юридической деятельности, переплетавшейся с политической; стал членом палаты общин. Но при королеве Елизавете ему не удалось сделать сколько-нибудь значительной политической карьеры. Она вполне удалась Бэкону только в правление ее преемника Якова I Стюарта. В царствование Елизаветы молодой член парламента еще пытался иногда фрондировать, теперь же он не позволял себе ничего подобного. Король оценил способности гибкого адвоката, незаурядного оратора, искусного царедворца, к тому же ставшего к этому времени довольно известным писателем. Милости и должности следуют одна за другой. Когда в 1614 г. король распустил парламент, противившийся взиманию произвольных налогов, и стал опираться на группы ближайших сотрудников, одним из них стал Фрэнсис Бэкон. В 1618 г. он занял уже высший административный пост, став лордом-канцлером Англии и получив титул барона Веруламского (отсюда — Веруламец). Отныне Бэкон — едва ли не главный проводник политики английского абсолютизма. В 1621 г. он получил новый титул — виконта Сент-Албанского. Но здесь его постигла катастрофа. В том же году Яков I, остро нуждаясь в субсидиях, все же созвал парламент, а тот проявил возмущение действиями королевских сановников. Одна из комиссий его нижней палаты, членом которой некогда был нынешний лорд-канцлер, предъявила ему обвинение во взяточничестве. Состоявшийся суд вынес довольно суровый приговор, вскоре фактически отмененный королем. Однако политическая карьера Бэкона окончилась, и он целиком отдался литературной деятельности, завершая труды, начатые задолго до этого.

Ренессансный облик Бэкона проявился уже в многообразии его интересов. Этот столь активный политический деятель глубоко интересовался философскими вопросами. К тому же Бэкон был наделен незаурядным литературным талантом. Весьма выразительно он проявился в его первом значительном произведении «Опыты или наставления

нравственные и политические», опубликованном в 1597 г. Этот сборник эссе на моральные, религиозные и политические темы, написанный под влиянием «Опытов» Монтеня, в дальнейшем дополнялся автором и при его жизни выходил еще дважды. Он и принес Бэкону наибольшую пожизненную известность. Но в историю философии он вошел прежде всего как автор самого объемистого из его трактатов «О достоинстве и приумножении наук» (1623). Первоначальный вариант этого произведения, называвшийся «О значении и успехе знания, божественного и человеческого», был опубликован еще в 1605 г. Наиболее известное методологическое произведение Бэкона — «Новый Органон наук» (1620; предварительный вариант публиковался в 1612 г.). Другие философские произведения Бэкона не были им окончены (даже «Новый Органон» он считал таковым). Из их числа следует назвать его очень интересную утопию «Новая Атлантида», опубликованную посмертно (1627).

Исходная социальная и философская позиция. Неоднократно констатированные нами стремления философов-гуманистов к разработке философских доктрин, нацеленных на установление «царства человека», нашли в произведениях Бэкона последовательную и четкую формулировку.

Она определялась социально-экономическими условиями его родины, выходявшей в эту эпоху на авансцену буржуазного развития. Новое дворянство, к которому непосредственно принадлежал Бэкон, в отличие от старой паразитической феодальной знати, господствовавшей в большинстве других стран Европы и в силу ряда причин очень ослабленной в Англии, втягивалось в торговлю, меняло традиционные методы сельского хозяйства, было заинтересовано и в успехах мануфактурного производства. Аналогичные настроения были тем более свойственны нарождавшейся буржуазии. В своих «Опытах, или наставлениях нравственных и политических» автор выступал сторонником таких законодательных реформ, которые стимулировали бы экономическую жизнь страны, способствуя развитию торговли и промышленности.¹ Живя в эпоху пролога английской революции, Бэкон средство лечения социальных недугов явно усматривал в экономическом прогрессе страны. А такой прогресс, в свою очередь, выражался для него в достижениях естественных наук, находивших свое непосредственное продолжение и выражение в различных технических изобретениях и усовершенст-

вованиях, благотворно изменяющих человеческую жизнь.

О своих научно-технических упованиях Веруламец с присущей ему красноречивостью написал в «Новой Атлантиде», облеченной в уже знакомый нам (и ставший популярным в эту эпоху) жанр рассказа путешественника о посещении им неведомой в Европе страны, расположенной на некоем острове Бенсалема.

Весьма показательно для выявления социально-политических умонастроений Бэкона сравнение «Новой Атлантиды» с «Утопией» Мора (положившей начало этому жанру) и с «Городом Солнца» Кампанеллы (написанным примерно за два десятилетия до бэконовского произведения). Авторы этих двух великих произведений видели путь достижения «царства человека» в острой социальной критике современного им общества прежде всего на своей родине и противопоставляли этой неприглядной картине идеальное, в принципе бесклассовое общество. Ничего подобного мы не встречаем в «Новой Атлантиде». Там живет христианский народ, отличающийся по сравнению с европейскими народами исключительной мягкостью нравов. В некоторых местах можно встретиться при описании этих нравов с элементами моральной критики в адрес европейцев, но не более. Однако о государственном устройстве жителей Бенсалема почти нет никакой речи (правда, произведение не окончено, но из его содержания не видно, чтобы эти вопросы интересовали автора). Читатель узнаёт, однако, что главным учреждением этой удивительной страны является «Дом Соломона», назначение которого — изучение «творений господних», стремление к их объективному, без всякого приукрашивания, познанию, к обретению «света», из каких бы стран он ни исходил, — составляет едва ли не главную заботу бенсалемовцев, направляемых своего рода академией наук. Причем знание, которого добывается это общество и к которому оно стимулирует других, далеко от самооценности, от созерцательности. Напротив, подчеркивает глава «Дома Соломона», «целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покуда все не станет для него возможным» [111, т. 2, с. 499, 509]. Следовательно, производство усиливается на основе углубляющегося знания, а наука становится производительной силой.

Добрую половину этого небольшого произведения составляет описание множества удивительных научно-техни-

ческих достижений и усовершенствований. Фантазия-мечта автора в этом отношении намного превосходит то, о чем можно прочесть в «Городе Солнца». Даже при сравнении этих страниц с проектами Леонардо очевидно их явное «превосходство»: ведь в отличие от него Бэкон не был ни ученым-естествоиспытателем, ни инженером, поэтому и фантазия его значительно шире названных проектов. Впрочем, в ней немало и реалистического, осуществленного в не столь уж отдаленном будущем. Назовем некоторые из научно-практических достижений бенсалеменцев.

Например, огромные башни для наблюдения явлений природы и использования солнечного тепла; обширные помещения, в которых можно демонстрировать дождь, снег, гром и молнию, как и показывать зарождение из воздуха (в других случаях из гнили) различных мелких животных; выращивание их большими или меньшими и оживление после смерти; сохранение жизнеспособности удаленных по разным причинам органов человеческого тела; комнаты чудесного исправления здоровья; вкуснейшие кушанья и напитки; множество сортов бумаги и тканей; лодки для плавания под водой; различные зрительные приспособления (в том числе и инструмент, напоминающий будущий микроскоп); передача звуков на разные расстояния; самые разнообразные и сложные машины и механизмы и т. п.

Некоторые историки философии и науки обоснованно именуют Бэкона пионером индустриальной эры. При чтении его произведения создается впечатление, что все противоречия и недуги своего времени он считал возможным излечить на пути научно-технического прогресса. Много внимания уделено описанию организации (и кооперации) научной работы в «Доме Соломона». Об огромном ее значении в Бенсалеме говорит и то, что здесь установлен своего рода культ различных первооткрывателей, которым воздвигнуты статуи, а живые получают щедрое и почетное вознаграждение.

Практические задачи философии и науки. Такие задачи очевидны из сказанного выше. Можно считать, что Бэкон довел до кульминационного выражения тенденцию, наметившуюся у предшествовавших итальянских и других гуманистов, противопоставлявших средневековому (а в принципе и античному) созерцательному идеалу знания, согласно которому оно хорошо само по себе (и тем более когда ведет людей к богу), такое знание, которое так или иначе стимулирует человека к действию. Правда, в отличие

от многих из этих гуманистов Веруламец сконцентрировал свое главное внимание на познании природы, считая, что истина, извлеченная оттуда, особенно нужна человеку. В этом отношении Бэкон как бы приближался к естественно-научному направлению ренессансной мысли, однако в отличие от Леонардо, Коперника, Кеплера и других творцов этого направления он совсем не был ученым-естествоиспытателем.

Необходимой социально-гносеологической предпосылкой развития научного (в особенности естественно-научного) знания стало *изменение отношения к проблеме истины* по сравнению со средневековой ее трактовкой.

Прежде чем говорить о таком изменении, напомним, что антропосоциоморфический комплекс, в силу которого природа, бытие вообще осмысливались по аналогии с человеком и окружавшим его социумом, комплекс, унаследованный философией из мифологии, в средневековом философствовании, в монотеистическо-иерархическом особенно, трансформировался в онтологизирование моральных представлений и понятий. В таком контексте одни искусства рассматривались как более благородные и достойные человеческого познания в зависимости от того, сколь высоким считался их предмет в духовной структуре бытия, насколько близким мыслился он к абсолютному богу. Например, медицина, предмет которой — бренное человеческое тело, менее благородна, чем юриспруденция, имеющая дело с более духовными межчеловеческими отношениями. Именно в силу такой псевдоаксиологии теология провозглашалась верховной «наукой», наиболее благородной и достойной изучения.

Уже некоторые гуманисты, в особенности Леонардо да Винчи, встали на путь разрушения этой псевдоаксиологии, противопоставив понятиям благородства и достоинства искусств и наук понятие их *достоверности*. В силу ее гносеологическая природа истинности определяется не достоинством ее предмета, всегда мыслимым достаточно субъективно, а своей обоснованностью и практической эффективностью. Огромное методологическое значение этого философского положения очевидно, ибо в соответствии с ним объективное содержание истины прямо пропорционально ее достоверности. В силу этого положения любая область бытия, любое явление природы и человеческой жизни оказывались одинаково достойными изучения.

Теперь из такой позиции и исходил Бэкон. Он «демократизировал» истину, вполне материалистически счи-

тая, что «то, что достойно для бытия, достойно и для познания, которое есть изображение бытия». Достоверность истины отнюдь не определяется ее объектом, подобно тому как «солнце одинаково проникает и во дворцы и в клоаки и все же не оскверняется» [111, т. 2, с. 70]. Тем самым Бэкон закреплял объективное представление об истине, освобождая ее от морализаторства.

Но как бы ни ценна была объективная истина, критерием успехов человека служат те практические результаты, к которым она ведет. «Плоды и практические изобретения суть как бы поручители и свидетели истинности философий» [111, т. 2, с. 37].

Необходимо здесь предупредить против утилитаристского истолкования этой весьма важной позиции Бэкона, особенно в связи с тем, что такого рода истолкования имели место в новейших буржуазных интерпретациях философской доктрины английского канцлера. В действительности же полезность знания, философии Бэкон понимал широко, никогда не отрывая ее от истинности. Никакого деляческого подхода к истинности идеолог прогрессивной в ту эпоху английской буржуазии не проявлял, полезность не противопоставлял истинности. Напротив, способность знания к удовлетворению практических потребностей людей прямо пропорциональна глубине его постижения объективной истинности. «Что в действии наиболее полезно, то и в знании наиболее истинно» [111, т. 2, с. 82].

Конкретизация этого положения дана в различении Бэконом *опытов плодоносных* и *опытов светоносных*. Первые приносят немедленный практически полезный результат. Более ценны, однако, вторые, которые, не давая такого результата, проливают свет на глубокие связи природы, без знания чего невозможно длительно и успешно осуществлять плодоносные опыты. Выступая против тех, кто в его время смотрел на науку как на прибыльное ремесло, Бэкон считал, что такое отношение к науке вредит ее развитию и усовершенствованию. Наука утилитарна лишь в смысле ее полезности для человечества в целом, а не в смысле выгоды для каждого отдельного человека.

Рассмотренная в этом разделе принципиальная установка английского материалиста свое наиболее концентрированное выражение нашла в его убежденных и красноречивых словах о человеке как «слуге и истолкователе природы», который «столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может» [111, т. 2, с. 12]. Весьма

популярный и в наше время лозунг «знание — сила», можно считать, восходит к Бэкону. У него этот принцип распространялся только на природу. Социальная же практика, переустройство общества даже в утопических мечтаниях оставались совершенно чуждыми ему.

«Великое восстановление наук». Выше мы видели, как в ходе развития гуманистической философии нарастало понимание принципиального отличия европейской культуры последних веков от культуры средневековья. В эпоху позднего Возрождения, когда интересы многих людей обращались в сторону естественных наук, этому смещению интересов все чаще соответствовало осознание *превосходства* новейших достижений европейских народов по сравнению с тем, которое появилось в античности и длительное время составляло предмет удивления и восхищения гуманистов. Бэкон стал тем мыслителем, который особенно четко выразил сознание превосходства достижений европейцев нового времени над античными и тем более средневековыми. Проницательность автора «Нового Органона» привела его к осознанию связи между изменениями, происшедшими примерно за два последних столетия в жизни европейских народов, и теми задачами, которые вытекали отсюда для науки и философии его эпохи. Древнегреческая наука и философия соответствовали ограниченному кругозору древних — географическому, жизненному, научному. Средневековье, когда господство схоластики означало подчинение «натуральной философии» (т. е. всех наук) теологии и сопровождалось застоєм в развитии «механических искусств» (т. е. всех технических достижений), предельно сузило этот кругозор. Теперь же стали известны отдаленнейшие уголки Старого Света и был открыт Новый. Были изобретены порох, книгопечатание и компас, повлекшие переворот в военном деле, в науке и в мореплавании. Важнее, пожалуй, всех этих открытий то, что теперь «до бесконечности разрослась гряда опытов» [111, т. 2, с. 37]. Перед своей философией Бэкон и поставил задачу привести «границы умственного мира» в соответствие со всеми этими огромными изменениями. Решение такой задачи вылилось у него в столь же грандиозную, сколь и амбициозную попытку «великого восстановления наук» (*Instauratio magna Scientiarum*). Каково при этом отношение Бэкона к античной философии?

Вообще говоря, он полон величайшего уважения к ней, считая, что «науки, которые у нас есть, почти все имеют источником греков» [111, т. 2, с. 35]. Однако в отличие от

схоластиков и подобно многим гуманистам Бэкон не считает вершиной античной научно-философской мысли доктрину Аристотеля. У материалиста, разрабатывавшего опытный метод исследования, мы, естественно, не находим высокой оценки платоновского круга идей. Более того, читатель не раз встречается в произведениях Веруламца с отрицательно-пренебрежительными высказываниями в отношении платоновско-аристотелевского круга идей. Бэкон при этом убежден, что расцвет античной философской мысли имел место не в эпоху Платона и Аристотеля, а в досократовскую эпоху, во времена милетцев и Гераклита, Эмпедокла и Анаксагора и особенно Демокрита, которого он ценит выше всех других античных философов. Предпочтение, отдаваемое ему (как и всем досократикам), объясняется тем, что, по его убеждению, вопросы опытного исследования природы занимали у них главное место.

Но каким бы отрицательным ни было отношение Бэкона к Аристотелю, в своем реформаторском философском рвении он был вынужден больше всего отталкиваться от его идей, ибо они глубоко пропитывали философскую действительность эпохи и никакая реформа не была возможна вне выявления того или иного отношения к многовековой традиции, в формировании которой роль аристотелевской доктрины оказалась наибольшей. Отношение к Аристотелю с необходимостью переплеталось с отношением к схоластике, накопившей немало и собственных вопросов, невозможных во времена Стагирита.

Классификация наук и предмет философии. Поставленная Бэконом перед своей философской системой задача «великого восстановления наук» означала, по его замыслу, преобразование известного тогда круга знаний. Важнейшим звеном такого преобразования стала *классификация* этих знаний, чему и посвящено самое большое произведение Веруламца «О достоинстве и приумножении наук».

Отдавая дань тысячелетней средневеково-античной традиции, его автор очень широко понимает «науку» (*scientia*), относя к этой сфере даже поэзию. Однако сам принцип классификации явно выявился в контексте гуманистической культуры со стержневым для нее интересом к человеку, ибо в основу классификации были положены три, как считалось тогда, главные способности человеческой души: 1) память, 2) воображение (фантазия), 3) разум. Однако затем науки трактуются и в связи с теми сферами бытия, к которым они относятся. Памяти соответствовала история, воображению — поэзия, разуму же —

философия, которая в наибольшей мере соответствовала понятию науки.

Отражение в этих главных науках определенной сферы бытия менее всего ощущалось в поэзии, трактуемой как изображение действительности не такой, как она существует реально, вне сознания, а в зависимости от запросов человеческого сердца, от эмоций человека. История в соответствии с антично-средневековой традицией ее понимания и самим этим греческим словом означала *описание* единичных фактов и событий. Однако новый или во всяком случае усиленный момент, который мы находим здесь у Бэкона, связан с наличием так называемой *естественной истории* (*historia naturalis*), дело которой — описание многообразных фактов природы. *Гражданская история* (*historia civilis*) описывает явления человеческого общества. Каждый из этих главных разделов истории распадается на более частные подразделы.

Наибольший интерес в бэконовской классификации знания представляет трактовка философии. В отличие от истории она является познанием *обобщенным*. Существуют три основных предмета философии — бог, природа и человек.

Проблема бога ставит Бэкона перед старым вопросом огромной идеологической и гносеологической важности — об отношении теологии и философии. Философ решает ее прежде всего опираясь на концепцию «двух истин», четко сложившуюся в доктрине Оккама и других европейских номиналистов XIV в. В принципе все знание, все науки автор «О достоинстве и приумножении наук» подразделяет на теологию и философию, из которых первая имеет небесное, а вторая — земное происхождение. Они различаются как по предмету своих интересов, так и по способу их осмысления. Богооткровенная, или священная, теология, основанная на «воле божьей» [111, т. 2, с. 519], не подвержена никакому рациональному анализу. Бог как объект этой главной разновидности теологии выступает в своей основной мистифицирующей функции. Положения такой теологии сугубо авторитарны и зафиксированы прежде всего в Священном писании. Все максимы человеческой морали так или иначе ориентированы на них. Впрочем, как-то незаметно с религиозно-теологического понимания веры Бэкон соскальзывает на гносеологическое, считая, например, что все человеческие установления и искусства, в которых, как в шахматах, все основано на произвольных положениях, как бы родственны богооткровенной теологии.

Однако основная цель, ради которой Бэкон развивает аргументацию доктрины «двух истин», заключалась в укреплении идеи о взаимном невмешательстве религии и философии.

Основанная на опыте и анализе, наука может и должна полностью игнорировать библейские тексты. Для Бэкона-реформатора, стремившегося к «великому восстановлению наук», в этом заключался основной вывод данной доктрины. С другой стороны, Бэкон-политик был заинтересован в незыблемости богооткровенных религиозных положений как твердых устоев в идеологии, без которой нет послушания народа.

Однако если *богооткровенная теология* (*theologia inspirata*), выражающая мистифицирующую функцию понятия бога, никакого отношения к философии не имеет, то весьма важный элемент предмета последней образует натуральная, *естественная теология* (*theologia naturalis*). Она явно перекочевала к Бэкону из схоластической традиции, восходившей к Фоме Аквинскому. Богооткровенная теология невозможна без идеи непознаваемого бога. Естественная теология, напротив, стремится прояснить понятие бога, принимая во внимание некоторые важные особенности самой природы. Естественная теология, называемая автором «Достоинства и приумножения наук» «божественной философией» [111, т. 2, с. 204], призвана выявить интеллектуализирующую сторону понятия бога. Говоря о ее назначении, Бэкон подчеркивает, что задача естественной теологии состоит в том, чтобы доставлять аргументы для опровержения атеизма. В дальнейшем мы встретимся с другими апелляциями Бэкона к идее бога. Сейчас же заметим, что «проблематика» естественной теологии у Веруламца — один из реликтов религиозно-схоластической традиции. Он, например, был убежден не только в существовании ангелов и духов, но и в познаваемости их природы, трактуемой по аналогии с человеческой душой. К. Маркс, характеризуя философскую доктрину Бэкона, указал, что она кишит еще теологическими непоследовательностями [см. 1, т. 2, с. 142].

Но какую бы роль ни играло понятие бога в философской доктрине Бэкона, значительно больший интерес представляла для него природа, истолкованию коей он уделял главное внимание. Как увидим, материализм Веруламца в наибольшей мере связан именно с этим разделом его доктрины.

Философия в ее устремленности к интерпретации и ис-

следованию природы сужается до *натуральной, естественной философии*. Она тоже имеет свои аспекты и подразделы. Один из них состоит в различении в ней философии теоретической и философии практической. Первая призвана выявить *причины* природных явлений. Светоносные опыты, о которых шла речь выше, и служат орудием такого выявления. Практическая философия использует их открытия, создавая и то, чего непосредственно нет в природе, в интересах человека. Плодоносные опыты конкретизируют этот аспект натуральной философии.

Пожалуй, еще более важно другое подразделение естественной философии — на *физику и метафизику*. Это подразделение связано с *проблемой причинности* как основной для теоретической философии. Производя его, Бэкон определяет свое отношение к традиционному аристотелевско-схоластическому учению о причинности, заключающемуся в разделении причин на материальные, действующие, формальные и целевые (конечные).

Эта умозрительно-антропоморфная этиологическая (причинностная) доктрина не могла уже удовлетворить философа, считавшего своей главной задачей познание действительных причин природных процессов и явлений. Отсюда разделение Бэконом четырех разновидностей причин на две категории — материальные и действующие, с одной стороны, и формальные и целевые — с другой. Первые из них наиболее четко выявляются в опытном исследовании, ибо это *ближайшие* причины всего происходящего в природе. Их изучение — задача физики. Однако знания только ближайших причин недостаточно. Более глубоко *формальные* причины. Их и изучает метафизика. Понятие формы у Бэкона сложно и неоднозначно, и мы в дальнейшем специально рассмотрим его.

Кроме познания форм к предмету метафизики Бэкон в принципе относит и познание *целевых* причин. Однако если познание форм необходимо для углубленного понимания природы, то познание целей — скорее праздное умозрение, ничего не прибавляющее к реальному знанию природы и даже вредящее ему. В этой связи Бэкон, демонстрируя свою материалистическую интенцию, одобрительно противопоставляет Демокрита Платону и Аристотелю. Первый стремился детерминистически выявить чисто физические причины, в то время как вторые подчиняли свое понимание природы призраку теологии. Бэкон тоже стремился избавиться от этого призрака. Он считал, что целевая, или конечная, причина связана с деятельностью

человека и не имеет никакого отношения к действиям природы. Схоластики, не производившие такого различия, подчинявшие материальные причины действующим, действующие — формальным, а формальные — целевым, вместо действительного познания природы занимались спекулятивными домыслами о ней.

В связи с подразделением теоретического аспекта естественной философии на физику и метафизику требуется аналогичное разделение и практической философии. Открытия физики использует *механика*, в то время как познание форм, достигаемое метафизикой, дает возможность вступить в действие *естественной магии*, могущей создавать и то, чего непосредственно в природе нет. Не преодолев еще во многом фантастических стремлений ренессансной магии и алхимии, автор «Новой Атлантиды» был убежден в возможности превращения одних тел в другие, включая изготовление золота, создание новых видов животных, продление жизни, омоложение и даже изменение телосложения и черт лица. Однако по сравнению с его многими ренессансными предшественниками натуральная магия в понимании Бэкона фактически стала синонимом естествознания и основанной на нем грядущей техники.

Еще раз подчеркнем большое историческое значение бэконовского преобразования традиционного перипатетическо-схоластического учения о причинности. Такое преобразование было крупнейшим шагом на пути трансформации органистического мировоззрения в механистическое.

Интересным элементом этого преобразования стало видоизменение Веруламцем понятия *метафизики*. В позднеантичной и средневековой философской традиции (как, в сущности, и у большинства гуманистов) метафизика всегда понималась как сугубо умозрительное ядро философии (и нередко отождествлялось с самой философией). Бэкон же произвел своеобразную конкретизацию метафизики, тесно связав ее с физикой и подчинив делу реального познания природы.

Причем в этом изменении смысла метафизики Бэконом имеется еще один аспект. У Аристотеля, как известно, будущая метафизика называлась первой философией. Веруламец произвел здесь расчленение этого единого понятия античной философии. Переосмыслив метафизику, он сохранил понятие первой философии, или всеобщей науки (*scientia universalis*), назвав ее также «общей матерью всех наук» [111, т. 1, с. 199]. В качестве таковой она предшествует всем разделам философии — учениям о божестве,

природе и человеку. Здесь Бэкон говорит о неких всеобщих принципах знания, как они ему представлялись, например, о математизированном правиле о равенстве двух величин через третью, об отсутствии бесследной гибели чего бы то ни было в процессе всеобщего изменения и т. п.

Последний раздел философии — *учение о человеке*. Человек как индивид составляет предмет антропологии (*philosophia humana*), а как член общества — предмет гражданской философии (*philosophia civilis*), или политики. В антропологии, изучающей как тело, так и душу человека, наибольший интерес представляет именно последний раздел — психология Бэкона. Впрочем, здесь он дал мало нового, во многом повторив соответствующие разделы «Природы согласно ее собственным началам» Телезио, которую Веруламец знал и ценил. Как и в названном произведении, автор «Достоинства и приумножения наук» прежде всего констатирует деятельность телесной, неразумной души, концентрирующей ощущения и движения, происходящие в теле и объясняемые воздействием внешних тел. Нетрудно увидеть материалистическую суть этого раздела бэконовской антропологии. Другое дело разумная, сугубо духовная часть человеческой души. Если телесная душа составляет предмет естественно-научного изучения, то дух является уже предметом богооткровенного знания. Здесь, как мы отмечали уже в связи с Телезио, вступает в силу мистифицирующая сторона понятия бога. Конкретная роль разумно-бессмертной души в психологии Бэкона не ясна. Скорее у нее нет никакой роли.

С точки зрения целостности бэконовской философской доктрины важнее психологии примыкающая к ней логика — наука о мышлении, открывающем истину.

Традиционная аристотелевско-схоластическая логика при всех ее достоинствах оставалась логикой доказательства того, что некогда уже было открыто, так или иначе найдено. Теперь же перед философией выдвигается новая задача — открытие ранее неизвестных истин, причем таких, которые стали бы действенным основанием практической философии, усиливали бы власть человека над природой, способствуя учреждению подлинного царства человека.

Здесь Бэкон ставит огромной гносеологической важности вопрос о методе познания объективных, действенных истин. Его разработка составляет вторую часть «великого восстановления наук». Этой наиболее значимой для исто-

рии философии части доктрины Веруламца посвящено самое известное его произведение «Новый Органон».

Учение об идолах (призраках) и об очищении от них человеческого интеллекта. Метод познания объективных истин предваряется у Бэкона критическим обзором так называемых идолов, или призраков, и выяснением способов удаления их из человеческого сознания. Эту часть своей методологии Веруламец назвал «разрушительной частью». Только проделав эту предварительную критическую работу, очистив ум от идолов, можно рассчитывать на успешное применение нового метода, который и формируется в значительной мере в борьбе с этими препятствиями, задерживающими умственный прогресс.

Понятие идола, или призрака, предрассудка имело длительную и сложную историко-философскую родословную. Бэкон переосмыслил ее, придав древнему понятию идола сугубо гносеологическое значение. Согласно Бэкону, идолы отчасти присущи человеческому уму по самой его природе, отчасти возникли в ходе истории человеческого познания, отчасти появляются в ходе индивидуального развития человека. Подвергнув их критическому рассмотрению, автор «Нового Органона» определил свое отношение как к обыденному мышлению, так и к схоластике, имевшей с ним много общего. Призраки постоянно преследуют человека, создают в нем ложные представления и идеи, искажают подлинное лицо природы, препятствуют человеку в его проникновении «в глубь и в даль природы» [111, т. 2, с. 14].

Существуют четыре разновидности идолов. Первую из них Бэкон называет *призраками рода* (*idola tribus*). Они присущи самой природе человека, как его разуму, так и чувствам. Чувства либо отказывают нам в своей помощи, когда множество вещей и явлений природы или тем более ее законов ускользает от их воспринимающей силы, либо просто обманывают нас, что бывает весьма часто. Ум имеет свои изъяны, ибо «уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» [111, т. 2, с. 18].

Наиболее яркое проявление идолов рода, свойственное как чувствам, так и уму, — постоянное истолкование природы «из аналогии человека», а не «из аналогии природы». Свое выражение оно находит в *телеологическом* ее истолковании, в приписывании природе не свойственных ей конечных целей, которые Веруламец хотел по возможности

полностью удалить из науки. Здесь он фактически подвергает критике органистическое мировоззрение, восходящее к первобытному антропосоциоморфизму. Такое мировоззрение было характерно для схоластики, им была пропитана натурфилософия. Но уже Телезио стремился к установлению собственных начал природы. Бэкон показал теперь, что это невозможно без устранения ее телеологического истолкования. Экспериментальный метод, преодолевающий несовершенство чувств и фиксирующий явления природы в их независимости от чувств, устраняет и фантомы целевых причин.

К тем же идолам рода следует отнести свойственное человеческому уму стремление к обобщениям, не обоснованным достаточным количеством фактов. «Жаден разум человеческий» [111, т. 2, с. 21]. Он легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их в действительности находит. Удивительно точно автор «Нового Органона» указал здесь на совершенно круговые орбиты, по которым якобы обращаются планеты, как на пример этой идеализирующей способности человеческого ума, демонстрирующий идола человеческого рода [см. 111, т. 2, с. 20].

В силу тех же идолов человеческий ум от самых незначительных фактов воспаряет к самым широким обобщениям. К тому же вера у людей обычно сильнее, чем доказанность того, во что они верят. Вот почему, подчеркивает Бэкон, к крыльям ума надо подвешивать гири, чтобы он держался ближе к земле, к фактам.

Идолы рода самые устойчивые. Полностью искоренить их невозможно, но можно их нейтрализовать, максимально затормозив их вредоносное действие.

Другую разновидность идолов автор «Нового Органона» именует *призраками пещеры* (*idola specus*). Кроме идолов, общих всему человеческому племени, у каждого человека имеется «своя особая пещера», которая дополнительно «ослабляет и искажает свет природы» [111, т. 2, с. 19] (отзвук известного образа пещеры, фигурирующего в платоновском «Государстве»). Индивидуальные особенности человеческой физиологии и тем более психики, определяемые характером данного человека, его воспитанием и другими особенностями его судьбы, находят свое выражение в так называемых идолах пещеры. Безусловно глубоко замечание Бэкона относительно воздействия эмоциональной сферы человека и его многообразных интересов на объективность и глубину человеческих суждений. «Че-

ловеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум» [111, т. 2, с. 22].

Преодоление этих идолов, согласно Бэкону, возможно при помощи коллективного опыта, исправляющего опыт индивидуальный.

Третья разновидность идолов — *идолы площади* (*idola fori*). Они порождаются речевым общением людей, в процессе которого они воображают, что «их разум повелевает словами» [111, т. 2, с. 25]. Эти идолы самые тягостные, ибо вопреки такой уверенности людей (и даже в силу ее) слова исподволь проникают в человеческое сознание и часто извращают логику рассуждения. Особенности речи, человеческого языка порождают многочисленные ошибки.

Критика идолов площади направлена прежде всего против несовершенства обыденного мышления. Подавляющее большинство людей не понимает того, что слова — это только имена, или знаки, посредством которых люди общаются между собой. Слова говорят не о том, что такое вещи сами по себе, а о том, что они значат для людей. Примеры идолов площади — бесчисленные споры о словах. Принимая слова за вещи, люди соскальзывают на почву псевдомудрости. Здесь критика обыденного сознания перерастает в критику схоластики, точнее — умозрительного схолистического реализма как ее главного выражения. Этот реализм понятий полностью объективировал множество терминов, особенно наиболее общих. Нельзя, подчеркнул Бэкон, построить действительную науку о природе даже на таких максимально общих понятиях, как «субстанция», «качество», «действие», «страдание», «тяжесть», «сухое» и другие, мыслимые в качестве совершенно объективных сущностей. Имея дело со словами, никогда не следует забывать о том, что стопроцентная объективность существования принадлежит прежде всего индивидуальным вещам. Здесь Бэкон продолжил гносеологическую линию номинализма, достигшего большого влияния в конце средневековья, притом особенно в Англии.

Можно считать, однако, что здесь критика идолов площади перерастает в критику *идолов театра* (*idola theatri*) — последней их разновидности. Они порождаются слепой верой в авторитеты, особенно в традиционные философские доктрины и системы, искусственные построения которых являют как бы «философский театр». Здесь Бэкон

снова и наиболее основательно наносил удар по системе Аристотеля и опиравшейся на него схоластике, слепое доверие к которым продолжало оказывать тормозящее воздействие на развитие научного знания. Подвергнув критике идола театра, Веруламец выступил против нерассуждающей, догматической веры в авторитеты (на поверку оказывавшиеся псевдоавторитетами), тормозившей и разрушавшей непредубежденное исследование истины. Отвергая рабское следование авторитетам, автор «Нового Органона» выразил согласие с теми, кто называет «истину дочерью времени, а не авторитета» [111, т. 2, с. 46] (выражение одного древнеримского писателя).

К призракам театра примыкает такой «докучливый и тягостный противник» естественной философии, как «суеверие и слепое, неумеренное религиозное рвение» [111, т. 2, с. 51], пытающееся диктовать ей свои предрассудки. Как мы видели выше, для ограждения ученого от этого опасного воздействия Бэкон прибегал к теории «двух истин».

Догматизм и скептицизм. Как ни могущественны и упорны все эти идола, в основном они все же преодолимы, и познание объективной истины возможно.

В этом контексте Бэкон говорит о двух ошибочных крайностях, проявившихся по вопросу об истине. Одна из них высокомерно провозглашает единственно истинными только свои учения, стремясь диктовать присущую ей познавательную волю и ее результаты всем остальным. Перипатетики, схоластики и другие ревнители такой влюбленности в свои доктрины «легко приходят к окончательным утверждениям и делают науки доктринальными и догматическими» [111, т. 2, с. 32]. Они подавляют стремление человеческого разума к непредвзятому исследованию истины. Им противостоят философы-скептики и скептически настроенные ученые.

Выше, при рассмотрении воззрений Монтеня, мы касались прогрессивной роли скептицизма в критике религиозного догматизма в философии позднего Ренессанса. Однако тогда же было установлено, что в борьбе против любого догматизма иные скептики отвергали возможность достижения какой бы то ни было достоверности в познании. Эта вторая сторона скептицизма получала все большее распространение вместе с самим скептицизмом в европейской философской мысли XVII в. Бэкон резко отрицательно относился к схоластическому догматизму и в борьбе против него подобно другим предшествующим философам-

гуманистам в известной мере использовал эту сторону скептицизма (сторонников так называемой акаталепсии). Автор «Нового Органона» признает известное сходство своей критики идолов с критикой чувств и разума, развивавшейся скептиками, в их истоках, но отнюдь не в результатах, ибо «в завершении они бесконечно расходятся и противопологаются одно другому. Те просто утверждают, что ничто не может быть познано. Мы же утверждаем, что в природе тем путем, которым ныне пользуются, немногое может быть познано. Те в дальнейшем рушат достоверность разума и чувств, мы же отыскиваем и доставляем им средства помощи» [111, т. 2, с. 18].

Таким средством и стал разработанный Бэконом метод опытно-индуктивного исследования природы. Если критика идолов составляет деструктивную часть его философской доктрины, то создание такого метода — ее конструктивную часть.

Критика Бэконом силлогизма и его эмпиристический метод. К бэконовской критике идолов вплотную примыкает и его *критика силлогизма*, составляющая уже переход к его собственному методу.

Аристотелевский силлогизм, в известной мере даже усовершенствованный схоластикой, вместе с тем был подчинен ею господствовавшему в ней умозрительному осмыслению познания всего сущего, включая природу. Такая методология при всей ее логической утонченности и даже точности, признаваемых Бэконом, оставалась все же не столько на *предметном*, сколько на *словесном* уровне и была совершенно бесплодна. Если посылки любого дедуктивного рассуждения составляют некие общие понятия, из которых делаются определенные выводы, то полученное знание не выходит за границы этих посылок и не дает нового знания. Полностью заблуждается схоластик, воображая, будто в процессе дедуктивного размышления в уме человека действует некая могучая сила, не нуждающаяся в его обращении к природе. С глубоко материалистических позиций автор «Нового Органона» замечает в этой связи, что «тонкость природы во много раз превосходит тонкость рассуждений», «тонкость чувств и разума» [111, т. 2, с. 15, 13].

Бэконовская критика силлогизма, систематически проводимая с позиции эмпиризма, состоит в доказательстве того, что исходные общие понятия, лежащие в основе дедукции, в конечном итоге представляют собой результат опытного знания, но знания, слишком поспешного, немето-

дического. Уже Аристотель и тем более его схоластические последователи некритично и опрометчиво переходили от наблюдения некоторых совершенно недостаточных фактов к установлению самых широких понятий, становившихся основами знания. Не удивительно, что схоластика забывала о реальном содержании таких понятий, превращавшихся только в слова. Отсюда неудовлетворительность понятийного аппарата схоластики для действительного научного постижения природы.

Вовсе не отвергая силлогизма — незаменимого орудия при изложении уже открытых истин, — Бэкон не отказывался от *общих понятий*. Такие понятия составляют фундамент знания. Тем более важно правильно их образовывать. Если же понятия извлечены из предметов случайно, что было свойственно не только схоластикам, но и многим натурфилософам, то и все построенное на таком фундаменте будет непрочным. Ведь силлогизм, подчеркивал Веруламец, состоит из предложений, предложения — из слов, а слова суть знаки понятий. Поэтому если сами понятия, составляющие основу знания, образованы необдуманно, более или менее случайно, то нет ничего прочного и в том, что на них построено.

Выше мы не раз видели, как в стремлении устранить бесплодную умозрительность аристотелевско-схоластической традиции ряд предшествовавших Бэкону философов гуманизма апеллировали к опыту как главному средству преодоления недуга бесплодности важнейших понятий этой традиции. Однако только Бэкону удалось разработать систематический и широкий метод опытного исследования природы.

Суть опытно-индуктивного метода исследования природы Веруламца, преодолевающего, как он был убежден, всякую умозрительность, состоит в *постепенности* образования новых понятий. Если умозрительно-силлогистический метод стремился *предвосхищать* факты и постоянно впадал в различные ошибки на этом пути, то перед своим опытно-индуктивным методом Бэкон ставил задачу их только *истолковывать*. Лишь только такой метод, по его убеждению, способен к открытию новых истин, а не к топтанию на одном месте. Назвав свое главное произведение «Новый Органон», автор подчеркнул тем самым противоположность своей эмпирико-индуктивной методологии методологии дедуктивно-силлогистической, опиравшейся на логические произведения Аристотеля, получившие в эпоху средневековья греческое название «Органон».

Сам автор «Нового Органона» следующим образом формулировал противоположность двух методов — дедуктивно-силлогистического и опытно-индуктивного, который он разрабатывал: «Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам (т. е. положениям. — В. С.) и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный» [111, т. 2, с. 14—15].

Делая стержнем своего метода постепенное обобщение фактов, наблюдаемых в опыте, Бэкон не становился сторонником упрощенного его понимания. Здесь он пошел дальше, например, Телезио с его сенсуалистическим редукционизмом. Эмпиристический метод в понимании Бэкона означает необходимость максимальной опоры на разум в анализе этих фактов. Используя популярный образ ренессансной литературы, Веруламец порицал как тех грубых эмпириков, которые подобно муравью бездумно собирают все, что им попадется (это прежде всего алхимики), так и тех умозрительных догматиков, которые подобно пауку стремятся из себя ткать паутину знания (а это прежде всего схоластики). Свой собственный метод Бэкон уподобляет искусству пчелы, которая, извлекая дань на полях и в садах, перерабатывает ее в мед собственным умением. По марксовой характеристике бэконовского метода, «наука есть *опытная наука* и состоит в применении *рационального метода* к чувственным данным» [1, т. 2, с. 142].

Теория индукции. Следовательно, сущность индукции, наведения, по Бэкону, состоит в непрерывном и постепенном обобщении — от частных фактов к положениям более общим, прежде всего к так называемым средним аксиомам, ибо «вся польза и практическая действенность заключается в средних аксиомах» [111, т. 2, с. 32]. Только от них можно переходить к наиболее обобщенным положениям («генеральным аксиомам»). Такое индуктивное обобщение, противопоставленное дедуктивно-силлогистическому рассуждению, призвано исправить недостатки разума.

Бэкон не первым ставил проблему индукции. Уже Аристотель, введший этот античный термин (разумеется, в его греческом варианте), трактовал индукцию как восхождение от единичного к общему (в том же «Органоне»,

чего Бэкон, по-видимому, не знал). Вопросы индукции ставили и некоторые логики средневековья. Однако ни в античности, ни тем более в эпоху средневековья индуктивные выводы не играли сколько-нибудь значительной роли в системе других логических методов, которые в своем подавляющем большинстве оставались дедуктивно-силлогистическими. У Бэкона же индукция приобретает перво-степенное значение и становится главным средством научного познания природы.

По сравнению с аристотелевской и другими трактовками индукции Веруламец шире и глубже понял ее сущность и характер индуктивных выводов. До Бэкона индукцию понимали, во-первых, как так называемую полную индукцию, когда возможно обозреть все без исключения случаи, перечислить все факты, на основе чего и делается определенный вывод. Однако сфера действия этой разновидности индукции очень ограничена, ибо обзор сравнительно немногих фактов возможен в самых простых случаях, а вывод, сделанный в результате такого ограниченного обзора, не имеет большого научного значения.

В этом отношении полную индукцию многократно превосходит неполная индукция, обобщающие выводы которой строятся на основе наблюдения только какой-то части фактов (ибо наблюдать *все* обычно никто не в состоянии). Но неполную индукцию до Бэкона трактовали почти исключительно как вывод на основании наблюдения лишь тех фактов, которые подтверждали доказываемое положение. Эту так называемую *индукцию через простое перечисление* (*inductio per enumerationem simplicem*) Бэкон считал детской ступенью в развитии индукции. Он противопоставил ей *истинную индукцию* (*inductio vera*), дающую максимально достоверные и притом новые выводы. Такие выводы могут быть получены не только и даже не столько в результате наблюдения фактов, *подтверждающих его*, сколько на основании изучения случаев и явлений, противоречащих доказываемому положению. На эти так называемые отрицательные инстанции следует, по Бэкону, обращать даже главное внимание, ибо большинство ошибок, порождаемых предрассудками, суеверием и всякого рода заинтересованностью, проистекает именно из склонности людей обращать внимание только на те факты, которые подтверждают интересующий их тезис, и закрывать глаза на те, которые ему противоречат.

Учет «отрицательных инстанций» требует точного установления фактов, не полагающегося ни на веру, ни на

чувства. Такое установление фактов — уже не простое, пассивное их наблюдение, а *эксперимент*. Он предполагает активное вмешательство в наблюдаемый процесс, устранение одних и создание других условий, помогающих установить ту или другую объективную истину относительно изучаемого явления. Если индуктивное обобщение устраняет недостатки, присущие разуму человека, то эксперимент делает то же самое в отношении чувств.

Предварительная стадия исследования — собирание различного материала, находимого в природе (различные минералы, металлы и т. п.). Его изучением занимается так называемая физика конкретов. Для исследования же причин, управляющих процессами, протекающими в этих природных предметах, необходимо исследовать «простые природы», т. е. наиболее общие *свойства*, им присущие, такие, как плотность, разреженность, теплота, холод, тяжесть, легкость и т. п. Уже здесь обнаруживается *аналитическая* тенденция, без которой нет индуктивного метода Бэкона. Философ систематически подчеркивал необходимость «рассечения и анатомирвания мира», без и вне которых невозможно установить конкретные истины, ведущие к плодотворным опытам. Вместе с тем он противопоставлял аналитическое осмысление природы ее абстрагированию, псевдообобщению, сбивающемуся на умозрительно-неопределенное рассуждательство.

Для раскрытия причин, выявления постоянных связей, порождающих названные выше и другие «простые природы», необходимо провести наблюдения по трем направлениям, составив три соответствующих списка: 1) список случаев присутствия (*tabula praesentiae*), например свойства теплоты в солнечных лучах, в пламени, в зажигательных стеклах, во внутренностях животных и т. п.; 2) список случаев отсутствия (*tabula absentiae*) того же свойства, например отсутствие тепла в лучах луны, в ненагретых жидкостях, в мякоти растений и т. п.; 3) список случаев, в которых исследуемое свойство присутствует в различной степени (*tabula graduum*), например теплота животных тел изменяется в зависимости от движения, направления различных усилий и т. п.

Сбор всех этих случаев — подготовительная стадия собственно индуктивного вывода. В конечном итоге ученый, действуя по аналогии и прибегая к исключениям, должен получить положительный вывод, устанавливающий наличие общего свойства во всех случаях, указанных в таблицах, что и должно пролить свет на природу исследу-

емого свойства. Теплота, например, по Бэкону, есть движение мельчайших частиц вещества, паталкивающих на препятствия и преодолевающих их.

Методы, предлагавшиеся Бэконом (и не полностью изложенные здесь), во многом предвосхитили те более совершенные методы индуктивного исследования, которые сложились в определенную систему в середине XIX в.

В эпоху Бэкона стал развиваться более глубокий метод осмысления опыта, называемый обычно гипотетико-дедуктивным. В нем выдвигается то или иное предположение, гипотеза, из которой выводятся различные следствия. Хотя сами выводы осуществляются дедуктивно, математически, но одновременно они все время соотносятся с опытом, контролируются им. Такой метод (о нем ниже) предполагает серьезные математические интересы и знания. Бэкон их не имел, математика требовала упорных и длительных занятий, на которые у философа-литератора и политика не оставалось ни времени, ни сил (по-видимому, и способности). К зарождавшемуся тогда математическому естествознанию он относился скорее отрицательно. Бэкон не принял ни теории Коперника, ни открытий Кеплера.

Учение о формах как предмете метафизики. Как уже отмечалось, метафизика углубляет исследования физики, доводя их до выявления *форм*. Понятие формы, разрабатывавшееся философами античности, наибольшую роль приобрело в философской системе Аристотеля. В средневековой философии вообще и в схоластике в особенности это понятие тоже стало одним из самых распространенных. При значительной многозначности его понятие формы, как правило, оставалось сугубо умозрительным и часто сблизилось с понятием цели (как было и у самого Аристотеля). Уделяя значительное внимание вопросу о форме, Бэкон обнаружил силу воздействия «идолов театра», философской традиции. Переосмысливая понятие формы, он прежде всего отделил его от понятия цели. Сделав исследование форм главным делом метафизики, он тесно связал ее с физикой, ибо без и вне физики она немыслима.

Однако понятие формы и у Бэкона оставалось неоднозначным, в чем опять отражалось воздействие на него достаточно противоречивой философской традиции и трудность самой идеи формы. Форма трактуется им по-разному: «сущность» (*essentia*), «источник излучения» (*fons emanationis*), «творящая природа» (*natura naturans*), «закон чистого действия» (*lex actus puri*). Формой Бэкон именует иногда и субстанцию, лежащую в основе единства любой

вещи. Однако важнее понятие так называемой *простой формы*. Она мыслится как нечто сущностное, лежащее в основе тех еще более простых свойств, или природ, которые изучает физика. Кто постигает такие формы, «тот охватывает единство природы в несходных материях» [111, т. 2, с. 81]. Форма — последний и главный принцип общности в вещах. Количество и сочетание таких простых форм определяет все разнообразие существующих вещей. Веруламец сравнивает формы с буквами алфавита. Как овладение им делает возможным искусство письменной речи, так знание форм лежит в основе натуральной магии, которая способна поднять человека до положения господина природы.

При неясности бэконовского понятия формы можно все же констатировать, во-первых, что число форм конечно и даже невелико, а во-вторых, что они тракуются, употребляя определение Маркса, как «...живые, индивидуализирующие, внутренние присущие ей (материи. — В. С.), создающие специфические различия *сущностные силы*» [1, т. 2, с. 142].

Особенности бэконовского материализма. Аналитизм методологии Бэкона во многом предопределил особенности его материализма. Как уже отмечено, Веруламец из всех древнейших натурфилософов более всего ценил Демокрита. В работах «О мудрости древних» и «О началах и истоках», опубликованных (первая) еще до «Нового Органона», их автор много внимания уделил проблеме материи. Бэкон заявляет себя здесь сторонником демокритовского атомизма, как и связанного с ним принципа причинности и необходимости. Однако на этой позиции, приведшей последующих философов к последовательному механицизму, автор «Нового Органона» не удержался.

В его учениях о формах, не сводимых друг к другу, качественно отличающихся друг от друга, берет верх *динамическое* понимание материи и всей природы.

Можно поэтому говорить о незавершенности бэконовской аналитической тенденции в отношении природы. Не поднявшись до гипотетико-дедуктивной, математической методологии, Бэкон остался в общем на позициях *качественного*, а не *количественного* истолкования природы. Он сближался здесь с натурфилософией, особенно в ее телезианской разновидности. Различая в человеке ощущение (*sensus*) и восприятие, или чувствование (*perceptio*), он вслед за Телезио приписывает последнее в принципе всей природе. Оно проявляется и в притяжении магнитом желе-

за, и в стремлении пламени к нефти, и в отражении световых лучей от белого предмета. В названной работе «О началах и истоках» Веруламец развивал в общем ренессансное понимание материи, органически связанной с той или иной формой и движением. Отсюда его интерес к Эмпедоклу, Анаксагору, Анаксимену, Гераклиту, а из ренессансных натурфилософов — к Телезио. Он противопоставляет их (и в особенности Демокрита) Платону, который «подчинил мир мыслям», и Аристотелю, который «подчинил эти мысли словам» [111, т. 2, с. 310].

Из всего этого очевидна большая склонность Бэкона к линии материализма. Однако следует при этом иметь в виду, что Веруламца интересовали главным образом вопросы методологии научного познания, учение же о материи и о природе, онтологические вопросы им были мало разработаны. Автор «Нового Органона» подчеркивал, что в отличие от названных и одобрявшихся им античных философов, а из старших его современников — Телезио и Патрици, он не предлагает «никакой, всеобщей и цельной теории. Ибо, кажется, еще не пришло для этого время» [111, т. 2, с. 68].

Сказанное объясняет высокую оценку философской доктрины Бэкона Марксом, который сказал в «Святом семействе», что «у *Бэкона*, как первого своего творца (разумеется, при переходе к новому времени. — *В. С.*), материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку» [1, т. 2, с. 142—143].

Материализм Бэкона более всего ощутим в его методологии и гносеологии, особенно в систематическом истолковании правильности познания как отражения природы, имеющей по сравнению с познанием преимущество первенства и образца. Правда, и здесь Бэкон не обходится без понятия бога, подчеркнув однажды, что «не допустит того Бог, чтобы мы выдали за образец мира грезу нашего воображения» [111, т. 1, с. 79]. Тем самым философ прибегает здесь к интеллектуализирующей функции понятия бога.

Приведенное выше высказывание Маркса о «теологических непоследовательностях» Бэкона нельзя понимать так, что философ мог бы без них и обойтись. Нет, они были необходимой исторической формой, отражавшей как социальную, так и гносеологическую позицию Бэкона, весьма далекого от материалистической диалектики. Его отноше-

ние к проблеме бога явно свидетельствует о том, что материализм его отнюдь не сочетался с атеизмом. Сколь бы ни глубоки были успехи науки, она постигает связи лишь «вторичных причин» (о них учил еще Фома Аквинский), за которыми скрывается всемогущий и непознаваемый бог. Прибегая в этом контексте к мистифицирующей функции понятия бога, Бэкон неоднократно заявлял, что только «легкие глотки философии толкают порой к атеизму, более же глубокие возвращают к религии» [111, т. 1, с. 89; см. т. 2, с. 386], что прогресс естественной философии, разрушая суеверия, укрепляет веру и т. п. Здесь видна уже озабоченность философа в качестве идеолога господствующих классов.

Историческая роль философии Бэкона и ее судьбы. Для научной и философской атмосферы Европы XVII в. наибольшую роль сыграла общая — критическая, эмпирическая и практическая — тенденция бэконовской методологии. Для восходящего класса английской и европейской буржуазии весьма показательна и оптимистическая уверенность Веруламца в том, что «подлинное и надежное искусство открытия растет и развивается вместе с самими открытиями» [111, т. 1, с. 299; см. т. 2, с. 79]. В свете всего сказанного понятна та большая роль, какую Бэкон оказал на энтузиастов экспериментального естествознания в Англии, основавших Лондонское естественно-научное общество. Понятна и высокая оценка философской доктрины Бэкона Марксом, для которого он был настоящим родоначальником английского материализма и всей современной экспериментирующей науки.

Вместе с тем дальнейшее углубление рационалистической методологии, происшедшее в основном уже после смерти Бэкона, привело к известному забвению его методологических принципов среди философов XVII в. Напротив, с развитием философии Просвещения в XVIII в. во Франции и в других европейских странах, философии, с новой силой повернувшейся против умозрительной метафизики, опытно-эмпирический пафос Бэкона опять приобрел популярность (о чем читатель прочтет в следующей книге).

В новейшие времена известный американский философ и виднейший лидер прагматизма Джон Дьюи в своей «Реконструкции в философии» (1937) всячески расхвалил Бэкона как предтечу современной интеллектуальной жизни, но вместе с тем объявил его и пророком прагматистской концепции истины.

В последние десятилетия публикуются исследования

о Бэконе как идеологе и пионере современной индустриальной эры и культа науки. Таковы книги английских исследователей Б. Фаррингтона «Фрэнсис Бэкон. Философ индустриальной науки» (1949) и Дж. Кроусера «Фрэнсис Бэкон. Первый государственный человек в науке» (1960).

2. НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГАЛИЛЕЯ И ЕЕ ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Великий ученый-естествоиспытатель Галилео Галилей (1564—1642) завершил научное развитие итальянского Ренессанса, открыл европейское экспериментальное и математическое естествознание нового времени и одновременно сформулировал первостепенные методологические и философские принципы, сыгравшие огромную роль в духовной жизни Европы XVII в.

Жизнь Галилея. Он принадлежал к знатному, хотя и обедневшему семейству, с детских лет жил во Флоренции. Отец хотел, чтобы Галилео стал врачом, и он поступил на медицинский факультет Пизанского университета. Однако юноша проявил неодолимую тягу к математике и совсем забросил медицину. В конце 80-х годов он стал преподавать математику в Пизанском университете, а в 1592 г. получил кафедру математики в Падуанском университете. Научное мировоззрение Галилея формировалось под влиянием идей Евклида и в особенности Архимеда, который среди античных ученых отличался стремлением связать положения науки — математики и зачатков механики — с решением практических, технических задач. В одном из писем, написанных незадолго до смерти, Галилей называл Архимеда своим учителем. Внимательно изучал он и Аристотеля, в особенности его естественно-научные труды — «Физику» и «О небе». Изучать их было необходимо, ибо схоластическая физика, которую Галилею приходилось преодолевать в упорной борьбе, возводила свои принципы к этим и другим трудам Стагирита. Молодой итальянский математик знал естественно-научные труды западноевропейских номиналистов XIV в., вступивших на путь борьбы с перипатетической физикой и сформулировавших некоторые плодотворные идеи в области механики.

Однако при всем значении теоретических источников, влиявших на Галилея, нельзя забывать и тех практических, жизненных стимулов, которыми он интересовался и вдохновлялся. А это была трудовая деятельность на технически

наиболее передовых предприятиях Италии. Так, в произведениях Галилея фигурирует венецианский арсенал, где искусные мастера с помощью различных приспособлений и механизмов решали сложные производственные задачи, связанные с кораблестроением, военным делом и др.

Научные открытия, их философская суть и антисхоластическая направленность. Научная деятельность Галилея развивалась по двум основным направлениям, которые были необходимы для торжества новой физической картины мира. Первое из них определялось разработкой принципов механики, ее важнейшего раздела — динамики, или учения о движении тел. Оно началось еще в пизанский период научно-преподавательской деятельности Галилея знаменитыми опытами с падающими телами и свое первое литературное выражение получило в трактате «О движении». Решение этой проблемы Галилей продолжал развивать и в период работы на кафедре математики в Падуанском университете (1592—1610). Но в конце этого периода Галилей сделал ряд важнейших астрономических открытий. Одним из первых ученых сконструировал подзорную трубу (лучшая из них давала 30-кратное увеличение) и направил ее на небесные светила. На Луне он обнаружил кратеры и хребты (в его представлении — горы и моря), разглядел бесчисленные скопления звезд, образующих Млечный путь, до тех пор представлявшийся людям сплошной белой полосой (по поводу которой высказывались самые произвольные и фантастические утверждения), увидел спутники Юпитера. Обо всем этом Галилей поведал в сочинении «Звездный вестник» (1610), принесшем ему европейскую славу «Колумба неба». В том же 1610 году Галилей переехал во Флоренцию, став своего рода придворным ученым при герцоге Тосканы. Во Флоренции Галилей продолжал астрономические наблюдения: он отчетливо разглядел пятна на Солнце, обнаружил фазы Венеры, световые явления вокруг Сатурна, впоследствии названные его кольцом. Галилей давно, еще до своих открытий, был коперниканцем и теперь справедливо трактовал эти открытия — в первую очередь спутники Юпитера и фазы Венеры — как наглядное свидетельство истинности гелиоцентрической теории. Наблюдение же Луны, казавшейся планетой, вполне аналогичной Земле, а также пятен на Солнце наносило сильнейший удар по перипатетическо-схоластическим представлениям о принципиальном различии небесного мира, состоящего из нетленного эфира, и земного мира непрерывной изменчивости. Смещение

пятен на Солнце свидетельствовало об его вращении вокруг своей оси. Наконец, открытие множества звездных скоплений Млечного пути становилось подтверждением великой идеи Бруно (по понятным причинам ни разу не названного Галилеем) относительно бесчисленного множества миров во Вселенной.

У Галилея появлялось все больше сторонников не только в Италии, но и за ее пределами (один из первых — Кеплер), но едва ли меньше было и противников из числа схоластов, отстаивавших традиционную аристотелевско-птолемеевскую картину мира. Некоторые из них, даже наблюдая в телескоп Галилея «новую» Луну, планеты и звезды, объявляли все это обманом зрения. Тем самым они демонстрировали силу тысячелетней авторитарности.

Открытия Галилея в области механики не были столь эффективными и очевидными, но их философское значение оказывалось еще более глубоким и многосторонним.

Господствовавшая перипатетическо-схоластическая физика, основывавшаяся на поверхностных наблюдениях и умозрительных выкладках, была переполнена телеологическими представлениями о движении вещей в соответствии с их «природой» и целью, о «естественных» и «насильственных» движениях, о природной тяжести и легкости тел, о совершенстве кругового движения по сравнению с прямолинейным и др. Все эти поверхностные обобщения, граничившие с домыслами, за тысячелетнее господство схоластики сплелись в запутанный узел с религиозными догматами и библейскими мифами. Распутать их Галилей смог лишь как вдумчивый и тонкий экспериментатор, многократно усиливавший те производственные приемы, которыми он вдохновлялся.

Современное естествознание, начало которого мы связывали в эпоху Возрождения с Леонардо да Винчи, обретает четкие контуры именно у Галилея как естествознание, во-первых, экспериментальное и, во-вторых, математическое. Уже в античности Архимед заложил основы статики (науки о равновесии тел под действием приложенных к ним сил). Галилей, считавший Архимеда своим учителем, сделал теперь дальнейший шаг, разработав основы такого важнейшего раздела механики, как динамика (наука о движении тел под действием приложенных сил). Итальянский ученый сформулировал первые законы свободного падения тел, дал строгую формулировку понятий скорости и ускорения, осознал решающее значение свойства движения тел, которое получило в дальнейшем наиме-

нование закона инерции. Особенно ценна высказанная Галилеем идея относительности движения.

Философское значение законов механики, открытых Галилеем, было огромным, ибо впервые в истории человеческой мысли было сформулировано понятие *объективного, неантропоморфного, чисто физического* закона природы. Не нужно пояснять, что это означало огромный прогресс материалистического мировоззрения.

Законы механики Галилея (дополненные его глубокими соображениями о приливах и отливах) вместе с его астрономическими открытиями подвели ту физическую базу под теорию Коперника, которой сам ее творец еще не располагал. Из гипотезы, какой она была представлена в предисловии Осиандера, гелиоцентрическая доктрина теперь достаточно четко начинала приобретать статус теории. Но именно это не устраивало католическую церковь (как, впрочем, и протестантскую). Церковь могла мириться с гелиоцентрической идеей Коперника как гипотетической из прагматических соображений: более точные астрономические таблицы, составленные на ее основании, позволили осуществить календарную реформу 1582 г. Однако допустить, чтобы учение Коперника воспринималось как объективная истина, церковь не могла по мировоззренческим, вернее, по идеологическим причинам, ибо такое допущение противоречило принципам и догматам библейско-христианского мировоззрения, которого так или иначе придерживалась масса верующих. Отсюда и реакция папско-римской курии, которая в 1616 г. накладывает запрет на произведение Коперника. Оно осуждается как «пифагорейское» учение «вплоть до исправления» (тех мест, которые, по мнению церковных экспертов, претендуют на трактовку данного учения как объективной истины). Галилей получил предупреждение руководства римско-католической церкви (непосредственно от кардинала Беллармино, возглавлявшего судилище над Бруно) впредь не писать ничего, что подтверждало бы учение Коперника (в принципе и не думать над этим). Ученый был вынужден принять это предупреждение к сведению и даже обещал подчиниться ему. Однако выполнить это обещание он не мог, ибо его выполнение означало бы отказ от продолжения его научной деятельности. К тому же у него появилось множество учеников и последователей, а еще больше — людей, ему симпатизирующих (включая даже некоторых кардиналов).

Обладавший сильной волей, выдержкой, большим умом и дипломатическим тактом, ученый, понимавший, что он

выражает прогрессивные стремления жизни, продолжал свою деятельность. Он издал несколько произведений. Характерно, что все они написаны на итальянском языке. Ученый сознательно обращается к более широкой аудитории, считая, что ее здравый смысл окажется вернее и глубже, чем авторитарная схоластическая ученость, сконцентрированная на страницах латинских опусов. Как автор Галилей отличается необыкновенной ясностью и изяществом речи, делающих его произведения явлением итальянской литературы. К тому же важнейшие из этих произведений написаны в форме диалогов. Правда, среди них нет философских работ в узкоспециальном смысле этого слова, хотя сам автор на титульном листе своих произведений помечал свое официальное звание в качестве «философа и первого математика» великого герцога Тосканского.

Если математика считалась уже специальной наукой, то философия по-прежнему заключала в себе весь комплекс естественных наук. Следовательно, астрономия (фактически неотделимая в тогдашнем общественном сознании от астрологии, которую сам Галилей в отличие от Кампанеллы и Кеплера не принимал всерьез) считалась тогда одним из главных разделов философии, особенно если она настаивала на объективности гелиоцентрической картины мира (условность этой картины делала ее гипотетическим утверждением математики). Но философское содержание произведений Галилея выходило далеко за пределы одной лишь астрономии. В контексте решения тех или иных естественно-научных вопросов своего времени ученый формулировал первостепенные методологические идеи, являвшиеся тогда новым и глубоким философским словом. Иногда такие идеи ученый сознательно формулировал в своих письмах и посланиях, сразу получавших значительное распространение. Среди таких сочинений — «Письмо к Кастелли», ближайшему ученику Галилея (1613), «Пробирные весы» (1623), «Послание к Инголи» (1624).

Главное произведение Галилея — «Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой» (1632). Поскольку учение Коперника было поставлено под запрет в качестве теории, трактовавшей объективную картину мироздания, автор делал здесь победителем Симпличио (простака) — одного из трех персонажей, защищавшего позицию Аристотеля и Птолемея. Однако сила аргументов, высказанных Сальвиати и Сагрето (к тому времени покойных единомышленников и друзей автора), не оставляла сомнений в подавляющей убедительности теории

Коперника. Галилей был привлечен к суду римской инквизицией, состоялся знаменитый процесс в 1633 г., когда ученый был вынужден к покаянию и к отречению от своих «заблуждений». Хотя он и не произносил после процесса своей легендарной фразы «А все-таки она вертится», такая фраза соответствовала объективному историческому смыслу его деятельности. «Диалог», попавший в инквизиционный «Индекс запрещенных книг», стал одним из самых популярных научных произведений (вскоре за пределами Италии был сделан его латинский перевод, а затем последовали переводы на национальные языки). Сам Галилей по тому же приговору стал узником инквизиции и фактически находился под домашним арестом на своей вилле в Арчетри (около Флоренции). Больной и вскоре ослепший старец продолжал научное дело всей своей жизни. С помощью друзей (число которых росло, несмотря на осуждение) он опубликовал в 1638 г. в Нидерландах «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки», где подводились итоги всех предшествовавших исследований равномерно ускоренного движения, а также того, что впоследствии получило название сопротивления материалов.

Проблема познания и методологические идеи Галилея. Как видно из вышесказанного, сама жизнь ставила Галилея перед концепцией «двух истин». Вместе с Кампанеллой и другими философами Галилей трансформировал ее в доктрину «двух книг». Согласно этой доктрине, Священное писание — книга божественного откровения, а Природа — книга божественного творения. Именно последняя «книга», «великая книга природы», составляет, по Галилею, «настоящий предмет философии» [119, т. 1, с. 99]. Возникал трудный и щекотливый вопрос об отношении этой метафизической книги к Библии, главной книге официального религиозного мировоззрения и всей идеологии, книге, по-прежнему претендовавшей на то, чтобы с ее утверждениями согласовывались все принципиальные выводы, имевшие мировоззренческую направленность. Именно вопросу согласования «двух книг» была посвящена значительная часть упомянутого выше «Письма к Кастелли».

Автор допускает здесь, что в принципе Священное писание безошибочно, однако далеко не безошибочны его истолкователи, в особенности когда они придерживаются буквального смысла библейских слов, не учитывая того, что Библия, главная цель которой — моральное поучение, приспособлена к пониманию необразованных людей. Обра-

зованные же люди не могут держаться буквального смысла, особенно в тех случаях, когда этот смысл противоречит результатам научного исследования. Ссылки на те или иные слова и образы Библии обоюдоостры. Так, еще Лютер, узнав о теории Коперника, обрушился на него с грубой бранью, заявив, что раз Иисус Навин просил бога остановить Солнце, а не Землю, то этого совершенно достаточно для убеждения в движении именно Солнца, а не Земли. Галилей же остроумно использовал тот же сюжет в пользу заключения о движении Земли.

Но главное условие понимания «книги природы» — не истолкование библейских текстов, а наблюдение ее чувствами и рассуждение разума. Тогда обнаруживается, что «ни одно изречение Писания не имеет такой принудительной силы, какую имеет любое явление природы» [120, т. V, с. 282—283; 121 а, с. 96—97]. Поэтому при исследовании природы библейские тексты следует принимать во внимание в последнюю очередь.

Как видно, исследование природы фактически эмансипировалось здесь от ориентации на теологическую проблематику. Самостоятельность, завоеванная этим исследованием, выражала его глубокую философскую зрелость, которая однажды была выражена Галилеем (в его «Послании к Инголи») в обобщенной форме: «...природа... насмехается над решениями и повелениями князей, императоров и монархов, и по их требованиям она не изменила бы ни на йоту свои законы и положения» [119, т. I, с. 77]. В этих словах зафиксировано эпохальное завоевание материалистической, по существу, мысли — понятие совершенно неантропоморфного, объективного закона природы, не считающегося ни с человеческими мнениями, ни с установлениями. Теперь уже, напротив, человек для успеха своей деятельности должен считаться с существованием этих наиболее повелительных законов.

В своем истолковании истины Галилей исходит из того, что достижение ее невозможно в результате какого-то одноразового акта и сама истина не некое раз навсегда данное состояние человеческого знания, а длительный процесс достижения конкретных и даже точных истин. По сравнению со схоластикой и даже натурфилософией той эпохи Галилей стремился минимизировать свою познавательную программу, вернее, ограничивал ее объем, но стремился к углублению и максимальному уточнению каждой истины, в которой был заинтересован исследователь.

Ученый говорит в «Диалоге», что проблему познания

следует решать в экстенсивном и интенсивном смыслах. *Экстенсивный* смысл означает *количество* познанных истин. Как бы много ни познавал их человек, объем его знания все равно будет ничтожно мал по сравнению с бесконечно реализованным познанием бога. В этом положении можно усмотреть признание мистифицирующей функции его понятия. Другое дело *интенсивный* смысл, означающий глубину постижения какой-то одной или нескольких истин. В этом смысле «человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чистые математические науки, геометрия и арифметика; хотя божественный разум знает в них бесконечно больше истин, ибо объемлет их все, но в тех немногих, которые постиг человеческий разум ...его познание по объективной достоверности равно божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует» [119, т. I, с. 201]. Учитывая, что понятие бога не препятствует здесь человеческому познанию, а, напротив, даже стимулирует его, можно заключить об интеллектуализирующей стороне того же понятия. «Когда я принимаю во внимание, как много и каких удивительных вещей было познано, исследовано и создано людьми, я совершенно ясно сознаю и понимаю, что разум человека есть творение Бога, и притом одно из самых превосходных» [119, т. I, с. 202]. Тем самым проблему познаваемости мира Галилей решал как рационалист, не сомневающийся в ее возможности.

Другая важнейшая гносеологическая проблема — о соотношении опытно-чувственного и рационально-логического факторов в достижении истины — тоже решалась Галилеем в русле его антисхоластической оппозиции. Она означала прежде всего максимальную ориентацию на опыт, который убедительнее любого авторитета. На некоторых страницах своего «Диалога» его автор стремится сделать своим союзником даже Аристотеля, высказывая убеждение, что великий античный философ пришел к важнейшим положениям своего физического учения чисто опытным путем, а уж затем придал своим заключениям априорно-дедуктивную форму.

Как это было уже у Леонардо да Винчи, а затем у Бэкона, опытное знание природы означало для Галилея познание *экспериментальное*. Правда, как блестящий мастер эксперимента он, конечно, превосходил Бэкона. Великий итальянский ученый и методолог знания радикально отли-

чался от английского философа тем, что свою систематическую ориентацию на опыт, на эксперимент сочетал со стремлением к его математическому осмыслению. Как мы видели, экспериментаторская ориентация Бэкона приводила его к аналитическому расчленению чувственных качеств и явлений природы. Галилей шел в этом направлении еще дальше. Эксперимент для него — планомерно проводимый опыт, посредством которого исследователь как бы задает природе интересующие его вопросы. Ответы, которые он хочет получить, возможны не на путях умозрительно-силлогистических рассуждений, а только на путях дедуктивно-математического осмысления результатов анализа. Галилей ставил такое осмысление столь высоко, что считал возможным полностью заменить традиционную логику, как бесполезное орудие мышления, математикой, которая только и способна научить человека искусству доказательства.

Эта важнейшая сторона методологии Галилея вылилась у него в идею систематического применения двух взаимосвязанных методов — *аналитического* и *синтетического* (вслед за своим старшим современником — логиком Забареллой — он называл эти методы резолүтивным и композитивным). При помощи аналитического метода исследуемое явление расчленяется на более простые составляющие его элементы. Эта аналитическая часть методологии в общем была свойственна и Бэкону. Затем вступало другое методологическое действие в виде того или иного предположения, гипотезы, с помощью которой достигается объяснение интересующих учебного фактов или явлений природы в их большей или меньшей сложности. Эта задача решается проверкой правильности принятой гипотезы, которая не должна находиться в противоречии с фактами, выявленными при анализе опыта. Такого рода проверка и осуществляется при помощи синтетического метода. Последний применяется всегда совместно с аналитическим. Тем самым Галилей находил подлинно научную точку соприкосновения опытно-индуктивного и абстрактно-дедуктивного способов исследования природы, дающую возможность связать научное мышление, невозможное без абстрагирования, с конкретными восприятиями явлений и процессов природы. Закон не поднялся на такой методологический уровень. Правда, задолго до этого к нему вплотную подходил Леонардо да Винчи, но его методологические идеи в эпоху Галилея пребывали в забвении. Великий же физик и философ стал виднейшим теоретиком математического есте-

ствознания в начале прогрессивного развития европейской философской мысли XVII в.

Механистическая картина мира. Учение о взаимодействии аналитического и синтетического метода у Галилея не должно скрывать главного содержания его методологии в целом — ее аналитической устремленности, в соответствии с которой он трактовал и принципы бытия. Ориентация на математику приводила Галилея к более радикальному продвижению аналитической тенденции по сравнению с Бэконом, не говоря уже о натурфилософии. Действительный язык «книги природы», язык, без которого в ней «можно заблудиться, как в лабиринте», и который обязан освоить специалист, — это язык геометрических фигур. О нем речь идет в «Пробирных весах» (откуда и взяты приведенные выше слова) [120, т. VI, с. 232], но еще более развернутую и категорическую формулировку их автор дал незадолго до своей смерти (в январе 1641 г.) в письме к одному схоластическому последователю Аристотеля: «...книгу философии составляет то, что постоянно открыто нашим глазам, но так как она написана буквами, отличными от нашего алфавита, ее не могут прочесть все: буквами такой книги служат треугольники, четырехугольники, круги, шары, конусы, пирамиды и другие фигуры» [120, т. XVIII, с. 295; см. 122, с. 277—278].

Математический аналитизм Галилея в принципе приводил его к *механистическому* истолкованию бытия. Можно считать, что великий ученый полностью порвал с сугубо качественным истолкованием природы, присущим как схоластике, так и натурфилософии с ее органицизмом. В этом контексте становится понятным, почему автор «Пробирных весов» первым из философов нового времени возвратился к фундаментальной идее античного атолизма относительно субъективности чувственных качеств: «...никогда я не стану от внешних тел требовать чего-либо иного, чем величина, фигура, количество и более или менее быстрое движение, для того, чтобы объяснить возникновение ощущений вкуса, запаха и звука, и думаю, что если бы мы устранили уши, языки, носы, то остались бы только фигуры, числа, движения, но не запахи, вкусы и звуки, которые, по моему мнению, вне живого существа являются не чем иным, как только пустыми именами...» [120, т. VI, с. 350; см. 122, с. 130]. Из этих слов можно заключить о галилеевском истолковании природы, бытия как в принципе бескачественных.

Тем самым натурфилософская органистическо-гиллозои-

стическая трактовка природы заменялась геометрическо-механистической. Онтологическая интуиция натурфилософии, в основе которой лежала аналогия между организмом и природой (микро- и макрокосм), уступала место опытно-аналитическому выявлению конкретных причин. Органистическое истолкование бытия заменялось причинно-детерминистическим, в основу которого были положены первые успехи механики. В отличие от ренессансных натурфилософов Галилея фактически не интересовала качественная античная физика. Материю ученый считал вполне реальным, телесным началом, имеющим корпускулярную структуру. Здесь Галилей приближался к воззрениям Демокрита и других античных атомистов. Здесь же один из немногих пунктов его восприятия идей античной физики (не считая, конечно, его математической ориентации на Архимеда, Евклида, а в определенном смысле — и на Платона).

Философское значение науки Галилея. Научные открытия Галилея (вместе с открытиями Кеплера) стали важнейшей, необходимой предпосылкой механики Ньютона (см. ниже). Не менее велико и собственно философское значение тех же открытия для становления механистического материализма XVII в., а методологии Галилея — для формирования философского рационализма.

В историко-философской литературе о Галилее большое внимание уделяется вопросу об исторической роли и о теоретических, философских источниках методологии великого ученого. Э. Гарэн [см. 44, с. 151] подчеркнул огромную роль трезвой и строгой науки Галилея в опровержении магических и анимистических предрассудков, как и веры в чудеса, столь распространенные в те времена. Вместе с тем итальянский исследователь указал на определенную близость Галилея к пифагореизму и в особенности к платоновско-неоплатонической традиции с ее метафизикой света, представляемого самой стойкой и могучей космической субстанцией. П. Кристеллер в названных выше работах со своей стороны отметил, что демокритовский источник Галилеева атомизма сочетается у автора «Диалога о двух системах мира» с влиянием платоновских и пифагорейских принципов, обосновывавших его фундаментальные математические устремления, без которых нет Галилеевой методологии и понимания природы. Еще сильнее роль платонизма (вместе с подчиненным ему пифагореизмом) в методологии и мировоззрении Галилея подчеркнул французский исследователь Александр Койре в своих работах 40—50-х годов

нашего века. По убеждению этого науковеда, именно глубокий и сознательный платонизм автора «Диалога», без которого якобы было бы невозможно возникновение его математизированного рационализма, позволил ему преодолеть аристотелевско-схоластический эмпиризм качественной несводимости вещей и явлений. Более умеренную позицию в трактовке платонизма Галилея занимает Кассирер, указавший на роль платоновского диалога «Менон» в стимулировании гипотетико-дедуктивной методологии великого итальянского мыслителя (см. библиографию).

3. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ, ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ И ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЗИКА ДЕКАРТА

Рене Декарт (1596—1650) — один из основоположников европейской и мировой философии нового времени. Он родился во Франции в дворянской семье. Учился (1604—1614) в привилегированном учебном заведении — в основанной иезуитами коллегии Ла-Флеш в местечке Лаэ. Обычная для той эпохи программа схоластического обучения включала, однако, некоторые новые моменты в постановке преподавания и усилении внимания к изучению физики (с ориентацией, конечно, на перипатетическую традицию) и цикла математических наук (арифметика, геометрия, астрономия, музыка, механика), ибо иезуиты стремились по возможности учитывать новые научные веяния своего времени. Великолепно освоив латынь, традиционную логику, ряд произведений античных и средневековых авторов, юный Рене увлекся математикой. Его незаурядные математические способности в зрелом возрасте развернулись в огромный дар гениального математика.

Научное и философское развитие Декарта. Как видно из произведений философа, он был глубоко неудовлетворен традиционной схоластической ученостью, усвоенной им в коллегии, ибо понял ее несоответствие настоящим запросам жизни. В одном из своих произведений он написал (в 1637 г.), что его совершенно не устраивала кабинетная ученость, что подлинную науку «можно найти в себе самом или в вселенной книге мира» [124, с. 265]. «Великая книга мира» — одно из выражений концепции двух истин в той ее форме, которую мы встречали у Галилея и Кампанеллы. Собственный дух, свое «я», если обращаться к той же концепции, здесь как бы заменило Священное

писание (к тому же богословие практически не интересовало Декарта). Математику, как увидим, философ явно считал наукой, черпаемой в человеческом уме.

«Книгу мира» молодой философ осваивал в течение нескольких лет в процессе поездок в соседние страны — Нидерланды, Германию, где он служил в качестве вольнонаемного офицера в войсках, принимавших участие в 30-летней войне, в Богемию и Венгрию, а затем (в 1624—1625 гг.) и в Италию. Военная служба сама по себе не интересовала молодого дворянина. Он использовал ее для познания жизни и в особенности для уяснения возраставшей роли науки в производстве и в военном деле. Интенсивные занятия математикой Декарт продолжал как в эти годы, так и после его возвращения в Париж. Но теперь круг его научных интересов расширился. Опираясь на математику, он мечтает о преобразовании всего современного ему круга знаний, включая философию.

В этом намерении Декарта укрепляют его друзья, в особенности Мерсенн (1588—1648) (тоже окончивший коллегию Ла-Флеш). Этот аббат, серьезно интересовавшийся вопросами науки и философии, состоял в переписке с рядом французских и иностранных ученых. Кружок ученых, сложившийся вокруг него, в дальнейшем (уже после его смерти) перерос в упомянутую выше французскую Академию наук.

О глубоких методологических устремлениях Декарта, выразивших прежде всего из его математических интересов, свидетельствует его первое философское произведение «Правила для руководства ума» (1628—1629), которое осталось не оконченным и было опубликовано много лет спустя после смерти автора. Неодолимая тяга к научной работе и нежелание отвлекаться от нее заставили Декарта в 1629 г. переселиться в Нидерланды, где условия для работы были намного лучше, чем во Франции. Здесь Декарт прожил около 20 лет, лишь трижды наведываясь на родину. Все свои главные научные и философские труды Декарт написал в Нидерландах.

Небезынтересно сравнить жизнь Декарта с жизнью Бэкона. В отличие от английского философа французский не испытывал никакого интереса к политической деятельности и прямо чурался ее. Ученый больше всего ценил досуг, необходимый для его научных занятий. Декарт настолько был увлечен чтением «великой книги мира», что очень часто игнорировал многие книги признанных авторитетов, когда не находил в них подлинной истины или

считал, что лучше, эффективнее дойти до нее самому, чем терять время на усвоение не всегда ясной аргументации авторов таких книг. В этом отношении научная деятельность Декарта не только противоположна сугубо авторитаристским установкам схоластиков, но и резко отлична от устремлений множества гуманистов, увлекавшихся хотя и совсем другими по сравнению со схоластиками авторитетами, но тоже в большинстве своем приверженных книжному знанию. Естествоиспытатель до мозга костей, Картезий (его латинизированная фамилия) был неутомимым экспериментатором. Иногда только отсутствие больших средств и помощников, необходимых для выполнения его экспериментальных планов, удерживало Декарта от их выполнения. Как экспериментатор он радикально превосходил Бэкона и напоминал Галилея. От последнего он отличался, однако, большей широтой естественно-научных интересов. Характерно, что Декарт охотно брался за решение научных вопросов, имевших первостепенное практическое значение. Например, когда правительство Нидерландов объявило, что будет выдана крупная премия тому, кто сможет предложить практически удобный метод определения координат, в котором настоятельно нуждалось мореплавание, Декарт охотно взялся за решение этой задачи, как затем и за изложение основ механики, необходимых для создания нужных для исследования приборов [см. 126, с. 73].

Но научные заслуги Декарта определялись не практическими его стремлениями, сколь бы значительными они ни были. Великий математик, один из главных создателей алгебры и аналитической геометрии, он — один из творцов механики. Углубившись в вопросы оптики, он открыл закон преломления света. Изучая и анатомируя тела животных, Декарт стал одним из основоположников физиологии, сразу оценившим громадное значение кровообращения, открытого английским врачом Вильямом Гарвеем (причем Картезий и сам шел к этому открытию). Его интерес к физиологии дополнялся интересом к психологии — история психологии нового времени начинается с его произведения. В качестве физика Декарт первым в новое время глубоко поставил *космогоническую* проблему. Она означала уже выход к мировоззренческим вопросам науки, следовательно, и к философским вопросам. Быть может, впервые после Аристотеля в лице Декарта органически соединился гений великого ученого-естествоиспытателя и глубочайшего философа. В первом аспекте Декарт далеко превзошел Бэкона, а во втором — Галилея. Правда, одна область научного

знания практически не интересовала Картезия — это область социального знания, почти полностью оставшаяся вне поля его философского внимания.

Первое большое философское и естественно-научное произведение, которое Декарт обдумывал и готовил в Нидерландах, должно было называться «Мироздание, или Трактат о свете». Оно было почти готово к концу 1633 г., когда автор узнал об осуждении Галилея в Риме.

Хотя философ-католик жил в Нидерландах, на которые власть римской курии практически не распространялась, он из осторожности и не желая никаких идеологических осложнений, могущих так или иначе отразиться на продолжении его деятельности, отказался от публикации этого почти завершенного своего труда, ибо хорошо видел сходство и даже тождество многих его принципов с теми, которые были осуждены у Галилея. Но Декарт не мог, конечно, отказаться от своей научной деятельности и философских размышлений. В 1637 г. он публикует в единой книге три важнейших своих естественно-научных труда, написанных по-французски и, следовательно, обращенных к более широкой аудитории, чем если бы эти произведения были написаны на латинском языке. Эти произведения — «Диоптрика», содержащая теоретические вопросы оптики, в частности вопрос о природе света и закон его преломления при переходе из одной среды в другую; «Метеоры», в которых была предпринята попытка разработки теории метеорологических явлений; «Геометрия», которая вопреки ее названию, в сущности, представляла собой обоснование всей математики. Трем этим произведениям предшествовало чисто философское «Рассуждение о методе», хотя написанное и после них, но обдумывавшееся, возможно, со времени работы над «Правилами для руководства ума» и несостоявшимся трактатом «Мир». Для картезианской концепции соотношения философского и конкретно-научного знания весьма показательно, что три названных естественно-научных произведения их автор рассматривал как иллюстрацию принципов, сформулированных в «Рассуждении о методе».

В 1641 г. Декарт публикует свое главное философское произведение, названное им «Размышления о первой философии» и содержавшее не только методологические, но и общеполитические принципы. Оно написано на латинском языке, ибо предназначалось для профессиональных философов. Осторожный автор, ожидая критики своих идей, через Мерсенна разослал еще не опубликованное произве-

дение таким видным философам-материалистам, как Гоббс и Гассенди (о них ниже), а также видным французским схоластикам. Возражения первых представляли собой критику этих идей, так сказать, слева, а последних — справа. Эти возражения, полученные от семи оппонентов, Мерсенн переслал Декарту. Он написал свой ответ на каждое из них и только после этого опубликовал свои «Размышления о первой философии» вместе с возражениями на них и своими ответами. В отличие от Бэкона (а затем и от Гоббса) Декарт не делал различия между «первой философией» и «метафизикой». Когда в 1647 г. вышел французский перевод данного произведения (авторизованный Декартом), он назывался «Метафизические размышления». Но еще до выхода этого произведения, в 1644 г., Картезий опубликовал самое объемистое свое произведение — «Начала философии». Оно представляло собой свод, компендий общефилософских, методологических и конкретно-научных принципов картезианства, будучи задумано как учебное пособие для заинтересованных в нем лиц.

А таких лиц было уже очень много, и прежде всего в Утрехтском и других нидерландских университетах. Картезианская философия и наука сильно потеснила здесь традиционный и официальный схоластицированный аристотелизм, что не на шутку всполошило некоторых консервативных деятелей нидерландской кальвинистской церкви. Гисберт Воэций, профессор протестантского богословия в том же Утрехтском университете, возглавил поход против Декарта и его сторонников. Эта длительная борьба потребовала от Декарта большого напряжения и доставила ему много волнений. Она способствовала тому, что философ принял приглашение шведской королевы Христины переехать в Стокгольм. Он должен был стимулировать здесь развитие научных исследований, но через несколько месяцев простудился и умер. Еще до отъезда в Стокгольм в 1649 г. Декарт смог опубликовать свое последнее большое произведение «Страсти души», возникшее на основе его переписки с принцессой Елизаветой, проживавшей в эмиграции в Нидерландах.

Предмет философии и картезианская концепция науки. Предмет философии в понимании Декарта четко определен им в предисловии к французскому переводу его «Начал философии»: «Вся философия подобна как бы дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике ...Подобно

тому как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец» [124, с. 421]. В данном определении провозглашено единство всего знания. Еще в «Правилах для руководства ума» их автор подчеркнул, что «все науки настолько связаны между собой, что легче изучать их все сразу, нежели какую-нибудь одну из них в отдельности от всех прочих» [124, с. 80—81].

Единство наук Декарт отождествлял с философией. Ее фундамент составляет метафизика. Следует отметить весьма важное отличие понимания метафизики Декартом от ее понимания Бэконом. Эмпиристическая методология последнего предопределила определенную зависимость метафизики от результатов исследований в области физики. Рационалистическая методология Декарта, которую нам предстоит раскрыть, включала требование усвоения принципов метафизики до усвоения принципов физики, из которой вытекают еще более конкретные науки.

Эта в общем традиционная установка, восходившая к Аристотелю, была связана у Декарта с отнюдь не традиционной трактовкой метафизики, испытавшей сильнейшее воздействие его научных интересов и изысканий. К. Маркс подметил органическое единство умозрительно-теоретического фактора, неразрывно связанного тогда с метафизикой, фактора, которому у рационалистов принадлежала ведущая роль, с фактором опытно-экспериментальным, подчиненным ему: «Метафизика XVII века еще заключала в себе *положительное*, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею» [1, т. 2, с. 141]. Эта важнейшая особенность метафизики Декарта и других философов-рационалистов XVII в. была утрачена в XVIII в.

Большое различие в методологии Бэкона и Декарта, которое нам еще предстоит раскрыть, не должно скрывать от нас черт их сходства, делающих обоих философов выразителями потребностей развивавшегося буржуазного способа производства с присущим ему большим по сравнению с феодальным обществом демократизмом в распространении знания, что и выявилось в самой трактовке всеобщности объективной истины. Выше мы видели, как Фрэнсис Бэкон вслед за Леонардо да Винчи и другими гуманистами боролся против феодальной псевдоаксиологии знания. Декарт энергично продолжал ту же линию, подчеркнув,

например, в небольшом своем сочинении «Разыскание истины»: «Истины движутся в свете, как монета, которая не понижается в ценности, вылезет ли она из мужицкого кошелька, выходит ли из казны. Так и я силился сделать их одинаково полезными для всех людей» [124 а, с. 105]. Написав важнейшие свои произведения на народном языке, Декарт закреплял это свое стремление.

Другая черта, сближавшая Декарта с Бэконом, — отсутствие стремлений к какому бы то ни было социальному реформаторству. У первого из них, сознательно остерегавшегося всякой политики, далекого от какой бы то ни было социальной утопии, эта черта выражена даже ярче. Великий революционер в науке, подчеркивавший (например, в полемике с Возием) необходимость новаторства в этой области, не стеснявшийся и себя именовать здесь новатором, решительно осуждал тех, кто стремился к новаторству в религии или тем более к изменению сложившихся общественных порядков. Легче переносить их неудобства, чем рисковать бедствием, которое может последовать за их изменением и тем более ниспровержением. Социальный консерватизм Декарта отражал удаленность Франции от той общественной ситуации, которая сложится там в XVIII в., когда эта страна будет приближаться к своей буржуазной революции.

В цитированном выше декартовском определении предмета философии практически наиболее полезными объявлялись конкретные науки, выставившие на самом веру древа знания. Подобно Бэкону Декарт (знакомый с его произведениями) противопоставлял умозрительной бесплодности школьной философии такую «практическую философию, при помощи которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех других окружающих нас тел так же отчетливо, как мы знаем различные занятия наших ремесленников, мы могли бы точно таким же способом использовать их для всевозможных применений и тем самым сделаться хозяевами и господами природы» [124, с. 305]. Здесь подразумевалось и управление человеческим здоровьем (недаром медицина составляла одну из трех главных конкретных наук). Следовательно, картезианская концепция науки означала преодоление созерцательного отношения к знанию, отягчавшего схоластику. Декарт продолжил дело многих гуманистов, и тем более Бэкона.

Однако еще меньше, чем автор «Нового Органона», автор «Рассуждения о методе» связывал истинность с не-

посредственной полезностью. Если вспомнить образ первого из них, то второй стремился прежде всего к «светоносным опытам», ибо полезность науки он, в сущности, ставил в прямую зависимость от глубины постижения «великой книги мира». Однако Бэкон такое постижение связывал прежде всего с умением производить все более тщательные опыты, а Декарт всегда обращал основное внимание на познающий человеческий ум, творящий любую истину. Индуктивная методология Бэкона означала движение от единичного и частного ко все более общему. Декарт же, как видно из того же определения предмета философии, напротив, начинал с самых общих положений метафизики и от них продвигался к более частным положениям физики, доходя затем до максимально конкретных наук, доставляющих людям нужные им плоды.

Этот путь Картезия от общего к частному определялся его математическим гением, для которого степень научности любой отрасли знания прямо пропорциональна степени ее математизации. Опыт и математика — главные двигатели знаний, особенно естественно-научных. Бэкон, подытоживая многочисленные стремления к опытному знанию как источнику новых истин, к чему стремилось уже множество ренессансных философов, поставил опытно-индуктивные исследования в фокус своей методологии. Но Бэкон был чужд фактору математическому. У Декарта же при всем его интересе к опытно-экспериментальным исследованиям методология сформировалась, как увидим, при решающем воздействии математики. Она многое определила даже в его метафизике.

Картезий — один из творцов математики нового времени. Он сильно продвинул методы формализации математического знания по сравнению с античностью. Это в особенности связано с тем, что Декарт — один из главных творцов алгебры, обобщающей арифметические операции. Воззрительность античной математики в особенности очевидна из того, что ее понятия были ориентированы на геометрию, представлявшую тогда, в сущности, основную математическую науку. Аналитическая же геометрия, созданная Декартом, подчиняла геометрическую образность алгебраической формализации. Глубоко постигнув таким образом единство всего математического знания, автор «Правил для руководства ума» пришел к убеждению, сделавшему его даже более глубоким теоретиком математического естествознания, чем Галилей. Это было убеждение в том, что к области математики следует отнести и «те

науки, в которых рассматривается либо порядок, либо мера, и совершенно несущественно, будут ли это числа, фигуры, звезды, звуки или что-нибудь другое, в чем отыскивается эта мера». Такая общая наука должна называться «именем Всеобщей Математики (*Mathesis universalis*), ибо она содержит в себе все то, благодаря чему другие науки называются частями математики» [124, с. 93—94]. Основоположная для математического естествознания идея всеобщей математики фактически означала, что познание природных закономерностей есть познание тех отношений, которые точно фиксируются методами математики.

Рационалистический метод. Из предшествующего ясно, что свои научные изыскания, особенно собственно математические, Декарт возводил на максимально обобщенный, методологический уровень. Как показывает содержание «Правил для руководства ума», его первого философского произведения, методологические изыскания автора шли рука об руку с математическими и предшествовали последующим конкретно-научным. Содержание же «Рассуждения о методе» и трех изданных в одном переплете с ним произведений, которые рассматривались автором как иллюстрация принципов, сформулированных в первом из них, показывает, что проблема метода встала в неразрывной связи с бурным прогрессом научных исследований и познаний. В этой ситуации для передовых представителей науки и философии стала очевидной неспособность традиционной аристотелевско-схоластической логики быть эффективным методологическим средством в деле открытия новых истин. Бэкон отказывался от нее в пользу опытно-индуктивного метода, Галилей — в пользу математики. Примерно так же поступал и автор «Рассуждения о методе», подчеркивая здесь, что традиционная логика содержит некоторые правильные и полезные предписания, но больше в ней бесполезного и даже вредного, а в целом она более пригодна к изложению уже известного, чем к открытию еще не известного [см. 124, с. 271]. Эффективность же правильного метода определяется именно этим. В названном произведении Декарт формулирует четыре его основных правила.

Последовательная ориентация картезианской методологии на математику, поднятую к тому же до статуса «всеобщей математики», позволила ей в этих правилах (и других положениях, особенно зафиксированных в «Правилах для руководства ума») обобщить те приемы мысли, с которыми мы уже встречались у Бэкона и в особенности

у Галилея, а затем встретимся у Гоббса и других философов. Второе из правил Декарта требует мысленно делить исследуемый вопрос на максимально простые элементы, чтобы, отправляясь от них, прояснить все трудности, сколько бы их ни было. Эта общая установка антисхоластической методологии доводится Декартом до ее предельного выражения. Естественное продолжение второго правила составляет третье, требующее придерживаться такого порядка исследовательской мысли, который вел бы ее от самых простых элементов, выявленных предшествующим анализом, к познанию наиболее сложного. Это же правило требует предполагать «порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи» [124, с. 272]. Здесь, в сущности, зафиксировано убеждение Декарта в том, что «всеобщая математика» есть наука об определенных *отношениях*, существующих независимо от познающей мысли.

Но важнейшим правилом своего метода Картезий считал первое. Оно требовало признавать истинным только то, что познается с предельной очевидностью и отчетливостью, не оставляя ни малейшего сомнения в содержании мыслимого. Этот главный принцип картезианского рационализма выражает важнейшее положение его методологии и гносеологии — понятие *интуиции* (*intuitus*).

Понятие это не так-то просто определить (тем более что и выражалось оно не единственным термином). Можно, однако, констатировать, что в истории предшествовавшей философии понятие интуиции истолковывалось в двух основных смыслах. Первый из них, соответствовавший этимологическому содержанию этого латинского слова, максимально сближал его с непосредственно-чувственным познанием предмета, особенно со зрительными образами (с интуицией в таком смысле мы встречались у Патрици). Второй смысл понятия интуиции как некоего внутреннего просветления, когда самая сложная истина представлялась познанной в некоем убедительном ощущении, выражал высшее единство познавательных сил человеческого духа, в котором интуиция выступала завершающим звеном познания. Таково понятие интуиции у Кузапца, да и у Бруно. Этот смысл интуиции, сторонники которого апеллировали к глубинам человеческого духа, оставлял в ней много таинственного. Отсюда нередко иррационалистическое истолкование интуиции, ее противопоставление дискурсивному познанию и даже отчуждение от человека в пользу бога и других внеземных интеллигенций. В таком истолковании

«естественный свет» (*lumen naturale*) человеческого ума (как иногда определял интуицию даже Аквинат) подавлялся «сверхъестественным светом» (*lumen supranaturale*), исходящим от бога.

Осмысление интуиции Декартом в общем сводилось к ее истолкованию в качестве естественного, но одновременно не *чувственного*, а *интеллектуального* света. Знаменитое определение интуиции, которое дается в «Правилах для руководства ума», гласит, что она представляет собой «не веру в шаткое свидетельство человеческих чувств и не обманчивое суждение беспорядочного воображения», т. е. отграничивает понятие интуиции от чувственных постижений. Интуиция, далее, определяется здесь как отчетливое, «прочное понятие ясного и внимательного ума, порожденное лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция...» [124, с. 86]. Став антисенсуалистической и антииррационалистической, интуиция превращается у Декарта в *интеллектуальную*.

Выше мы видели, как Декарт превращал наглядно-геометрическую математику античности в более обобщенную и формализованную математику современности. В сущности, в этом же контексте сформировалось и понятие интеллектуальной интуиции. Если перед нашим умственным взором предстает шестиугольник или даже двенадцатиугольник, то мы его не только мыслим, но и видим. Тысячеугольник же мы можем мыслить, но не в состоянии видеть. Такого рода простых и предельно ясных понятий человеческого ума огромное множество. Некоторые из них не только мыслятся, но и видятся, например тот факт, что треугольник ограничен только тремя линиями, а шар — лишь одной поверхностью.

Главное же, что делает интуицию интеллектуальной, антииррациональной, это то, что она служит исходным пунктом для более или менее длинной цепи дедукции, вывода одного понятия из другого. Поскольку действительность представляет собой цепь бесчисленных отношений, в которых находятся между собой вещи и явления, отношений, подчиненных правилам «всеобщей математики», познание этих отношений, невозможное на путях традиционной силлогистики, выражается в той или иной дедуктивной цепи суждений. Начало каждой из таких цепей и составляет определенная интуиция. Она перестала бы быть таковой (во всяком случае перестала бы быть интеллектуальной), если бы не могла быть развернута в последу-

ющие звенья дедукции, выявляющие плодотворность любой интуитивной истины и ее противоположность иррациональной псевдоистине.

Дедукция отличается от интуиции *опосредованностью* при выведении истины, нередко требующей большого искусства и внимания. Признак истинной дедукции заключается также в ее *непрерывности*. Достаточно пропустить единственное звено, как рушится вся последующая цепь и становится невозможным тот вывод, ради которого она была задумана. Поэтому для полного успеха дедуктивного рассуждения и достоверного вывода требуется большое напряжение памяти. В помощь ей необходимо последовательное перечисление всех звеньев дедукции (составление так называемой эnumerации — четвертое правило картезианского метода). Преимущество интуиции перед дедукцией — ее непосредственность, не требующая никакого напряжения памяти. Однако выявить ее содержательность способна только последующая дедукция. Каждое ее звено в отношении своей достоверности не уступает интуиции, но такая достоверность принадлежит не изолированному звену, а звену, прочно связанному как с предшествующим ему, так и с последующим. Следовательно, достоверность каждого звена цепи гарантируется только достоверностью всех остальных.

Рационалистический метод Декарта, концентрируя внимание на деятельности самого человеческого ума в процессе достижения истины, представляется прямой противоположностью методу эмпиризма Бэкона, основанному на чисто опытном выведении аксиом знания, лишенных математического осмысления. Однако картезианский аналитический и одновременно дедуктивно-синтетический метод, сколь бы ни подчеркивал Декарт его чисто интеллектуальные свойства, утратил бы свою эффективность, если бы он совершенно игнорировал опытный фактор. Декарт был далек от такого пренебрежения. Уже в «Правилах для руководства ума» он осудил тех высокомерных «мудрецов», которые, пренебрегая опытом, высокомерно воображают, что истина появится из их головы, как Минерва из головы Юпитера. В «Рассуждении о методе» автор еще более категорически заявил: «Что касается опытов, то я заметил, что они тем более необходимы, чем дальше мы продвигаемся в познании» [124, с. 306]. Своими экспериментами Декарт сам великолепно это показал. Тем самым он доказал, что рационалистический метод, если он не хочет вырождаться в умозрительно-схоластическое рассу-ж-

дательство, обязан контролировать свои положения и выводы опытом, уточнять их экспериментом (ибо дедуктивный вывод не однозначен). К тому же хотя великий рационалист, вдохновленный своими математическими прозрениями, и был убежден в безошибочности и эвристической силе правильно рассуждающего ума, но он явно сам недооценивал того обстоятельства, что успешные эксперименты тоже играли не последнюю роль в выведении тех истин, которые потом он воспринимал как интуитивные.

В целом же Декарт односторонне, метафизически (в смысле антидиалектически) подчеркнул значение собственно интеллектуального фактора методологии за счет опытного, который в основном был все же сведен к роли практического индикатора, выявляющего эффективность фактора собственно умственного, рационального. Чувственное познание совершенно необходимо в повседневной практической жизни. Для теории же много важнее знание интеллектуальное, прямо пропорциональное степени его математизированной достоверности.

Отношение Декарта к чувственному знанию заключало в себе еще один методологический аспект. Он определялся его стремлением (как и стремлением других философских новаторов того же века) разрушить универсалии схоластического, некорректного обобщения. Подобно этим философам Картезий прибегал к номиналистическим принципам, чтобы раскрыть призрачный характер различных «сил», «скрытых качеств», «субстанциональных форм», якобы лежащих в основе множества явлений природы. В действительности реальны только единичные и конкретные предметы и явления природы, а названные (как и другие) схоластические универсалии представляют прежде всего онтологизацию чувственных представлений обыденного человеческого мышления, далекую от всякой аналитичности.

Борьба Декарта против такого рода схоластических универсалий переросла у него в полное отрицание эффективности чувственных качеств вообще. С этой особенностью его философской доктрины, о которой мы осведомлены на примере Галилея, мы слова встретимся при рассмотрении картезианского механицизма.

Методическое сомнение. Таким образом, рационализм Декарта с наибольшей силой подчеркивает значение достоверного знания, ориентированного на математику. Но опираясь на тот же метод, философ стремился воздвигнуть все здание своей философии, начиная с его фундамента — метафизики. Однако достоверность ее доводов была осо-

бенно спорной и сомнительной. К спорам самих метафизиков, которые начались чуть ли не с тех пор, как она возникла, прибавилась во многом пронизательная критика скептиков, сформулированная уже в античности. Как показано выше, среди других античных философских доктрин в XVI в. был возрожден и скептицизм.

Первоначально нацеленный (Эразмом и особенно Монтенем) против схоластического и богословского догматизма, скептицизм направлял свое острие и против достоверности философского и научного знания. Теологи, перешедшие в этом веке в оборону в условиях энергичного наступления рационалистической философии, опиравшейся на науку, стали поощрять выпады скептиков, ибо, ставя под вопрос достоверность науки и метафизики, справедливо считали они, скептицизм облегчает оборону религиозной веры. Выше мы видели, как Бэкон стремился преодолеть скептицизм, признавая вместе с тем полезность его антидогматических сторон.

Декарт повел против скептицизма еще более развернутое наступление. Природный математик, уже в коллегии отличавшийся логическим искусством ведения доказательства и спора, он задумал преодолеть скептицизм изнутри, продумывая до конца его аргументы против знания и даже усиливая их. Сомневаться можно и должно во всем содержании нашего знания (*de omnibus dubitandum*). Так появилось знаменитое картезианское учение о сомнении и его преодолении (называемое также методическим сомнением Декарта). Это учение в целом представляет также заострение его метода, и его основная цель — служить введением в метафизику, максимально углубляя ее достоверность.

Декарт, во-первых, повторяет аргументы античных скептиков, показывающие недостоверность чувственного восприятия: палка, опущенная в воду, кажется сломанной, четырехугольная башня издали — круглой и т. п. Вторая группа скептических аргументов, развивавшихся Декартом, связана с нередким отсутствием четкой границы между явью и сном. Обе эти группы аргументов вскрывают недостоверность или призрачность наших знаний о внешних вещах, включая и наше собственное тело. Сомнению можно подвергнуть и положения математики (ибо великий математик хорошо знал, что ошибки здесь не так уж редки). Что гарантирует их полную достоверность? Было немало математиков, которые апеллировали здесь к богу. Декарт же высказал предположение: а вдруг эти истины

созданы неким всемогущим дьяволом, коему доставляет удовольствие вводить нас в заблуждение и в науке, достовернее которой у нас нет?

Итог всей этой ультраскептической аргументации Декарта тот, что мы всегда погружены в пучину сомнений. Но в этом — на первый взгляд безнадежном — состоянии нашего духа имеется один совершенно надежный, как был уверен Декарт, момент, опираясь на который мы можем выбраться из этой пучины. Этот момент заключен в самом факте наших сомнений, выражающих определенное состояние нашей мысли. Сомневающийся всегда мыслит, даже если это происходит во сне, а если мыслит, значит существует. Отсюда знаменитое заключение Декарта: «Я мыслю, следовательно, я существую» (*cogito ergo sum*). В этой истине никто уже сомневаться не может. Такую истину можно рассматривать как высшую из всех наших интуиций. Опираясь на нее, Декарт стремился внести математическую достоверность в свою метафизику, на прочном фундаменте которой воздвигается все здание философии.

Идеализм и проблема бога. Однако первый вывод, который можно сделать из истины «я мыслю», тот, что человек — существо мыслящее прежде всего и главным образом. Состояние нашей мысли дано нам непосредственно. Телесные же наши качества и тем более качества внешних тел, доступные нам только чувственно, могут осмысливаться нами лишь как более или менее вероятные.

Таков исходный пункт идеализма Декарта, в силу которого факт нашей мысли гносеологически ценнее (ибо достовернее) менее достоверного факта существования нашего тела и тем более внешних тел. Когда в цитированном выше месте из «Рассуждения о методе» его автор заявил, что, разочаровавшись в схоластике, он решил искать истину «в себе самом или в великой книге мира», то истина, находящаяся в себе самом, оказывалась глубже и достовернее той, которая обреталась в «книге мира».

В силу исходного идеалистического положения метафизики Декарта перед ним встала задача найти путь от мыслящего «я», для которого вполне достоверно только собственное существование, к внешнему миру, существование которого лишь более или менее вероятно. Сделать это существование совершенно достоверным, а также придать полную объективность истинам математики можно, по Декарту, только убедившись в существовании бога как последнего гаранта всякого существования.

Хотя этот достаточно искусственный ход мысли не был

совсем новым, Декарт нашел здесь моменты новизны, согласованные с его рационалистической методологией и даже требуемые ею. Картезий опирался при этом на онтологическое доказательство (названное так лишь Кантом) божественного бытия, сформулированное за много веков до того крупнейшим схоластиком Ансельмом Кентерберийским. Следы схоластического формулирования этого аргумента сохранялись и у Декарта. Он рассуждал в том духе, что сомнения, испытываемые человеком, тем более философ, в познании истины свидетельствуют о его несовершенстве, ограниченности. Отрицательное же понятие несовершенства требует устойчивого критерия, каким может быть только понятие абсолютного совершенства. Но такое понятие и есть бог — наивысшая причина человеческой мысли.

Более ясный ход рассуждений Декарта в формулировке того же аргумента связан с обычным пониманием бога в качестве актуально-бесконечного абсолюта (*infinitus, infiniti*), противопоставляемого им (не только в произведениях, но и в переписке) безграничному, потенциально бесконечному (или неопределенно большому — *indefinitus, indefiniti*). Постоянное наличие первой идеи в человеческом мышлении, ее предельная ясность, как был убежден Декарт вместе с другими великими рационалистами-метафизиками того века, с необходимостью указывает на наивысшее божественное существо, которое только и может быть источником столь ясной идеи, никаким другим путем якобы необъяснимой. Следовательно, Декарт прибегал к обычному ходу мысли в онтологическом аргументе — от привилегированной идеи актуально-бесконечного абсолюта к нему самому, к богу. В сущности, так было и у Ансельма. У Декарта здесь тоже сохранялись схоластические следы, когда утверждал, что менее совершенная причина, каковой является мыслящий с сомнениями и ошибками человек, требует более совершенной причины, каковой может быть только совершенный, т. е. безошибочно мыслящий, бог.

Такая абсолютизация положительной стороны человеческого мышления в философской доктрине Декарта была определена как *правдивость* бога, который не способен обманывать человека в высших проявлениях человеческих познавательных сил. В отличие от гипотетического дьявола всесовершенный бог — отнюдь не обманщик. Следовательно, используя онтологический аргумент, Картезий стремился максимально подчеркнуть здесь интелектуализирующую сторону понятия бога.

Такое стремление Декарта вовсе не означало, что он полностью игнорировал исконную мистифицирующую сторону того же понятия. Не только никакой теолог, но и никакой философ-идеалист не способен ее игнорировать, ибо без этой стороны просто нет понятия (вернее, даже представления) бога. Но для рационализма в более узком смысле этого фундаментального гносеологического термина в эпоху Декарта интеллектуализирующая сторона понятия верховного, окончательного божественного бытия подвела последнюю онтологическую базу под убеждение философа-рационалиста в безграничной и тотальной познаваемости мира. Это убеждение впоследствии было определено грекоязычным термином *панлогизм* (в дальнейшем мы неоднократно встретимся с ним). В свете такого убеждения понятен гносеологический оптимизм Декарта, подчеркнувшего уже в «Правилах для руководства ума»: «Не нужно полагать человеческому уму какие бы то ни были границы» [124, с. 80], — а в «Рассуждении о методе» высказавшего еще более оптимистическую уверенность: «Нет ничего ни столь далекого, что нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть» [124, с. 272—273].

Метафизика Декарта отнюдь не сводится только к проблеме бога, хотя эта категория играет в ней первостепенную роль. Причем Декарт отнюдь не забывает о мистифицирующей функции понятия бога. Абсолютно бесконечный бог даже в понимании философа — тем более здесь с необходимостью идеалиста — не может быть лишен ее. Более того, Декарт апеллирует к августинианским представлениям о всемогущем боге, неограниченная свобода которого, полная свобода его воли и выражает его абсолютно бесконечную сущность. Бесконечная свобода бога выражается и в его способности к самоограничению. Будучи в силах создать бесконечное число миров, бог, однако, создает прежде всего наш мир. Хотя границ его мы и не знаем, но в принципе — это *оконечный* мир, с которым мы уже встречались у некоторых ренессансных философов и который более или менее неизбежен перед лицом актуально бесконечного бога. Именно в таком оконечном мире приобретают предельную силу вечные истины метафизики, математики и физики.

Физика. Механицизм против органицизма. Предельный анализизм картезианской методологии, ориентированной на математику, с большой силой проявился в его физике, под которой еще в духе аптичности Декарт понимал науку

о всей природе (хотя фактически эта наука уже начала у него дифференцироваться).

Углубляя линию, наметившуюся в работах Галилея, Декарт разрушал качественную трактовку бытия, столь характерную для органистической натурфилософии Возрождения. Поскольку чувственное познание необходимо прежде всего для практической жизни людей, указывая на пользу или вред, которые оно может иметь для них, а собственно теоретическая ценность этого знания второстепенна, всегда изменчивые чувственные качества вещей невозможно рассматривать как их подлинные свойства. Таковыми следует признать только те неизменные признаки тел, в которых нас убеждает разум, ориентированный на математику. Ими оказываются прежде всего *протяженность* любого тела и та или иная его геометрическая фигура. Материальность была отождествлена Декартом с протяженностью, ибо этот признак неотделим от тела ни при каких обстоятельствах.

Континуалистская позиция Декарта отличала его от дискретистских воззрений тех физиков и философов, которые в ту же эпоху восстаивали физическое учение античного атомизма (о них ниже). Если последние исходили из того, что атомы как мельчайшие частицы материи движутся в некоей мировой совершенной пустоте, то Декарт признавал пустоту лишь как относительную наполненность пространства, но категорически отрицал ее как полную бестелесность. Такая позиция французского философа дала ему возможность углубить представление о материальном единстве универсума, которое развивалось в натурфилософской доктрине Бруно. Автор «Начал философии» зафиксировал поэтому, что «во всем мире только одна материя» и что «материя неба не разнится от материи Земли» [124, с. 476].

Картезианская концепция материи, исключая тяжесть из состава ее первичных свойств, в отличие от атомистической обычно именуется *корпускулярной*, ибо сгущения материи, несмотря на отсутствие совершенной пустоты, образуют частицы трех родов. Декарт именует их иногда традиционными именами всей древней физики — элементами огня, воздуха и земли. Но в античности (да и в средневековье) они представлялись стихиями, качественно несводимыми друг к другу (или превращающимися друг в друга, как у Аристотеля, в силу обмена чувственными свойствами теплого и холодного). У Декарта же частицы, по существу, тождественны друг другу, ибо отли-

чаются величиной и формой, которые они способны видоизменять, превращаясь друг в друга.

Другое свойство материальных частиц помимо их способности занимать то или иное пространство — это их *движение*. Отсутствие абсолютной пустоты отнюдь не исключает возможности движения, заключающегося в перемене места, во взаимном обмене положений частиц относительно друг друга. Все изменения в природе, сколь сложными они бы ни представлялись, Декарт в соответствии с тем предельным аналитизмом, который он провозглашал в своем методе, сводил к пространственному перемещению телесных частиц. Его физику можно поэтому рассматривать как классический образец механицизма.

Уместно указать сейчас, что механицизм следует понимать как в узком, так и в более широком смысле. Механицизм в узком смысле — это та вполне научная форма, которая окончательно сложилась в результате открытия законов механики Ньютоном (о ней мы будем говорить ниже). Под механицизмом же в более широком смысле обычно понимается такая фундаментальная позиция, в силу которой все многообразие явлений не только природного, но в принципе и человеческого мира объясняется пространственными перемещениями частиц вещества, которым приписывается минимальное количество свойств геометрического и физического характера. Родоначальником механицизма в этом широком смысле в истории европейской философии можно считать Демокрита.

Картезианский механицизм, конечно, невозможно отождествить с демокритовским. У Декарта он уже серьезно омыслен математически. Механика фактически стала для него важнейшей конкретизацией «всеобщей математики». Об этом свидетельствуют те три закона движения тел, которые он считал своим большим научным открытием и которые называл *законами природы*. Частным законам механики, следовательно, придано универсальное значение законов природы, законов чисто физических. Об огромном мировоззренческом — по существу, материалистическом — значении этого факта здесь следует повторить то, что сказано выше в связи с Галилеем. Законы механики были сформулированы уже в «Трактате о мире», затем в несколько измененном виде в «Началах философии». Здесь первый закон констатирует пребывание вещи в том состоянии, в каком она находится, а второй утверждает прямолинейность движения тела, если что-нибудь внешнее его не нарушает. Эти законы — одна из формулировок

складывавшегося закона инерции. Более уязвимым оказался третий закон, утверждавший, что при встрече сильнейшего тела со слабейшим первое теряет точно такое количество движения, какое приобретает второе.

Сколько ни недостаточны эти законы с позиций ньютоновской механики, их роль в становлении механистического материализма невозможно переоценить. В границах картезианской физики мир живет совершенно самостоятельной жизнью, не требующей никакого сверхъестественного содействия. Как подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс, «в своей *физике Декарт* наделил *материю* самостоятельной творческой силой и *механическое* движение рассматривал как проявление жизни материи. Он совершенно отделил свою *физику* от своей *метафизики*. В *границах* его физики *материя* представляет собой единственную *субстанцию*, единственное основание бытия и познания» [1, т. 2, с. 140].

Важнейшим, материалистически наиболее ценным положением, развиваемым Декартом в его физике, является принцип *детерминизма*, сколь бы упрощенно-механистически он ни решался — как выяснение той причинной обусловленности, складывающейся из столкновений тел и выделяемой в процессе исследования. Картезий подчеркнул, что людям неведомы те цели, какими бог задавался, создавая мир, ибо им не дано знать намерений бога — философ апеллирует здесь к мистифицирующей стороне его понятия, как не дано знать и протяженности мира. Отсюда категорическая установка автора «Начал философии» [1, 28]: «Мы совершенно выбросим из нашей философии размышление конечных целей» [124, с. 438].

Здесь механицизм, можно считать, окончательно побеждает органицизм, который, как мы видели, уделял целевым причинам самое пристальное внимание. Согласно механистической позиции Декарта, ученый должен выяснить, *каким образом* бог создавал те или иные вещи, а не *для чего* он это делал. Здесь фактически исследователь, так сказать, забывает о творении вещей богом, сосредоточивая свое внимание на том, как они устроены. Таким образом, фактически и побеждает принцип механистического детерминизма — в его упрощенной форме непосредственного причинения. О глубине его проведения Декартом свидетельствует его весьма смелая и даже удивительная для того века попытка показать *развитие мира* во времени.

Космогоническая гипотеза и элементы диалектики. Чтобы оценить историческое значение этого теоретического

предприятия Декарта, необходимо вспомнить, что церковь терпела теорию Коперника, если она формулировалась не как «философская», т. е. соответствующая действительности, теория, а как математическая *гипотеза*, необходимая для практических вычислений. Однако осуждение Галилея означало и ее осуждение даже в качестве гипотетической. Хотя такое осуждение весьма смутило и даже напугало Декарта, отказавшегося от публикации своего «Мира», но, несколько оправившись, он все же сначала в «Рассуждении о методе», а затем в «Началах философии» повторил свою глубокую попытку показать гипотетическое развитие мира.

С одной стороны, Декарт подчеркивает здесь свою позицию правоверного христианина, не сомневающегося в библейско-креационистской картине мира, согласно которой мир со всеми его планетами, растениями, животными, Адамом и Евой был создан за несколько дней во всем своем совершенстве. Этой основоположной метафизическо-антидиалектической картине любого религиозно-монотеистического мировоззрения Декарт противопоставил опять гипотетическую — из тех же соображений ортодоксальной осторожности, — но вместе с тем *эволюционистскую* картину. Автор «Рассуждения о методе» высказал в этой связи замечательные слова о том, что природу всех материальных вещей «гораздо легче познать видя их постепенное возникновение, чем рассматривая их как совершенно готовые» [124, с. 292]. Слова эти свидетельствуют о приближении Декарта к диалектической постановке вопроса в эпоху господства еще метафизического способа мышления с присущим ему представлением о неизменности мира. Энгельс в «Анти-Дюринге» называет Декарта одним из ярких представителей диалектики в этот период.

У Картезия она выражена здесь в его знаменитой *космогонической* гипотезе — первой в новое время попытке постичь происхождение универсума. Творчество бога сведено в этой картине к минимуму — созданию материи и сообщению ей некоего первоначального толчка, в результате которого вся она приходит в хаотическое движение. Распутывание этого хаоса и его трансформация в космос — собственно нашу Солнечную систему — происходит уже спонтанно, в соответствии с теми закономерностями механики, как они представлялись Декарту. Движения частиц материи, происходящие путем смены их местами, суть движения вихревые. В процессе его те наиболее дробные и изменчивые частицы, которые Картезий условно называл частицами первого рода, или огня, образовали Солнце

и звезды; те мелкие, шарообразные и подвижные частицы, названные им вторым элементом, или воздухом, образовали небо; наконец, наиболее крупные, малоподвижные и легко сцепляющиеся друг с другом частицы, именовавшиеся автором «Мира» третьим элементом, или землей, и образовали как вещество Земли, так и других планет, обращающихся вокруг Солнца.

Законы механики, сформулированные Декартом, и в особенности его идея вихреобразного движения частиц материи, позволили ему объяснить годовое движение Земли вокруг Солнца и суточное движение вокруг своей оси. Однако ряд других особенностей Солнечной системы, в частности ее законы, открытые Кеплером, не получили у него какого-либо объяснения. В космогонии Декарта исключительно важна сама идея развития, но проведение ее оставалось в основном умозрительным, так сказать, механистически-натурфилософским. Математический гений Декарта фактически не развернулся в объяснении парисованной им картины развития нашего, Солнечного мира. Тем не менее новая, математически и физически значительно более фундированная, космогоническая гипотеза Канта — Лапласа появилась почти через полтора века после декартовской.

В космогонической части физики Картезия основным понятием, связывающим ее с его метафизикой, выступает понятие бога. Его мистифицирующая функция деистически минимизирована. Внеприродному богу приписано то, что не может быть объяснено с позиций последовательного механицизма, трактующего материю как сугубо пассивную телесность, способную только занимать пространство. Бог творит ее самое и сообщает ей некий первоначальный импульс движения. Вместе с тем понятие бога наполняется интеллектуализирующим содержанием, поскольку объявляется, что он в качестве извечно неизменного начала выступает гарантом законов механики, раскрываемых человеком в природе.

Интеллектуализирующая сторона понятия бога проявляется и в признании того, что бог сообщает материи не просто первоначальный импульс движения, а определенное его количество, ибо божественное «всемогущество, — подчеркнул автор «Начал философии», — сотворило материю вместе с движением и покоем и своим обычным содействием сохраняет во Вселенной столько же движения и покоя, сколько оно вложило в нее при творении» [124, с. 485]. Этот закон сохранения движения во всем универсуме выража-

ется в картезианской механике в принципе, согласно которому одно тело, приводящее в движение другое, теряет в своем движении ровно столько, сколько приобретает другое тело.

При всей несостоятельности этого закона, доказанной дальнейшим развитием механики в том же веке, невозможно не заметить его роли в укреплении идеи *автономизации природы*, и это несмотря на интеллектуализирующую функцию понятия бога и даже благодаря ей. Сообщая материи строго определенное количество движения, актуально бесконечный бог как бы оконечивает противостоящий ему мир, что уже было подмечено нами в предшествующем разделе. Обратил на это внимание и Ф. Энгельс в «Диалектике природы», заметив что «положение Декарта о том, что количество...имеющегося во вселенной движения остается всегда одним и тем же, страдает лишь формальным недостатком, поскольку здесь выражение, имеющее смысл в применении к конечному, применяется к бесконечной величине» [1, т. 20, с. 392].

Организм животный и человеческий. Психофизическая проблема. Механистические принципы картезианской физики, действуя во всей природе, распространялись и на объяснение жизнедеятельности растительных и в особенности животных организмов. Учение о природе Декарта прямо противоположно здесь ренессансной натурфилософии. Один из наиболее последовательных механицистов в истории науки и философии полностью отказался от представлений гилозоизма, без которых немислим ни античный, ни ренессансный органицизм. А это означало отказ от растительной и чувствующей души, понятие которой, разработанное Аристотелем, было живо еще в эпоху Ренессанса. Предпосылкой для такого отказа Декарта послужили успехи науки его времени в объяснении жизнедеятельности организмов, с одной стороны, и успехи в производственной деятельности и конструировании механизмов — с другой.

В первом отношении особенно большую роль сыграло открытие Гарвеем в 1628 г. кровообращения. Декарт увидел связь его с явлениями пищеварения, дыхания, с пульсированием сердца и артерий. Он говорил в этой связи о «фабрике сердца», составляющей жизненный центр животного организма.

Понимание его жизнедеятельности было весьма углублено самим Декартом, открывшим — впервые в истории науки — механизм ответных реакций животного организма

на факты раздражения его органов чувств, каждодневно производимые предметами и явлениями окружающей среды. Этот механизм складывается из движения животных (или жизненных) духов — мельчайших частиц крови, курсирующих в нервных «трубках», поднимающихся к мозгу и объясняющих движение мускулов человеческого тела. При всей наивности и даже примитивности физиологических представлений Декарта с точки зрения новейшей физиологии невозможно не увидеть в них эпохального научного открытия — безусловно-рефлекторных реакций животного и человеческого организма. На это прямо указывал великий русский физиолог И. П. Павлов, считавший Декарта своим отдаленным предшественником.

Все сказанное делает закономерным основной тезис картезианской физиологии — тезис, согласно которому животный организм, лишенный как растительной, так и чувствующей души, лишенный каких бы то ни было «тайных свойств», «субстанциальных качеств», представляет собой только механизм, своеобразную машину. К. Маркс обратил на это внимание в I томе «Капитала»: «...Декарт, с его определением животных как простых машин, смотрит на дело глазами мануфактурного периода в отличие от средних веков, когда животное представлялось помощником человека...» [1, т. 23, с. 401]. Подчеркнув, что животное действует «по расположению органов» подобно часовому механизму, следовательно, используя современные ему простейшие модели механики, Декарт, можно считать, доводил до кульминации то сближение природы с человеческим искусством, с которым мы неоднократно встречались уже у философов Ренессанса.

Все произвольные, безусловно-рефлекторные действия человека (и даже некоторые произвольные, условно-рефлекторные, о которых Декарт тоже догадывался) в принципе те же, что и действия животных. При всей упрощенности механистической методологии, особенно применительно к человеку, невозможно не отметить прогресса материалистического объяснения его жизнедеятельности и психики. Так, автор «Рассуждения о методе» указывает на зависимость человеческого духа от его темперамента и связанного с ним расположения органов, зависимость, настолько значительную, что средства для того, чтобы сделать людей более мудрыми, он предлагал искать в медицине — основной науке о биологии человека, как он ее себе представлял.

Явления жизни и смерти полностью объяснимы меха-

низм животного и человеческого тела, а не какой-то совершенно отличной от него душой. По словам автора «Страстей души», «душа удаляется после смерти только по той причине», что прекращается телесное тепло «и разрушаются те органы, которые служат для движения тела» [124, с. 597].

Другое проявление той же материалистической тенденции Декарта в объяснении им человеческой психики составляет его учение о *страстях*. Со времен поздней античности они считались результатом действия души, явлением преимущественно нравственного порядка, от телесных факторов совершенно независимым. Декарт же внес в рассмотрение страстей значительный момент физиологии, в силу которого аффективные состояния души отражают те или иные действия тела. При этом чем ниже сфера психической деятельности, тем больше ее зависимость от соответствующих действий тела. В этом контексте Декарт свел свое бесконечно сложное разнообразие страстей к шести основным — удивление, любовь, ненависть, желание, радость, печаль.

При всем сходстве человеческого организма с общеживотным механизмом имеется принципиальное отличие человека от животного. Оно выявляется, во-первых, из способности человека к целесообразным действиям в любой ситуации, в любых условиях (животные же механизмы способны к ним лишь в некоторых). Уже это неопровержимо свидетельствует, по словам автора «Рассуждения о методе», о наличии у человека только ему присущего разума, а «разум является орудием универсальным, которое может служить при всякого рода обстоятельствах» [124, с. 301]. Другим проявлением разума, высоко поднимающим человека над животным, служит факт человеческой речи. Два этих главных признака сознания — целесообразная деятельность и речь — объясняются действием совершенно особой способности человека — его *разумной души*.

Следовательно, Декарт, сблизив человека с животным, истолкованным крайне механистически, тем сильнее противопоставил, несмотря на материалистическую тенденцию в понимании страстей, разумность человека не только животному, но и всему материальному миру. Сами успехи познавательной деятельности, которым Декарт так много споспешествовал, наводили его на мысль о полярной противоположности человеческой мысли и человеческого тела. «Сила, посредством которой мы собственно познаем вещи, — подчеркивал автор «Правил для руководства ума», —

является чисто духовной, отличающейся от всего телесного не менее, чем кровь от костей или рука от глаза, единственной в своем роде...» [124, с. 124]. Так Декарт весьма углубил важнейшую для психологии не только его века, но и последующих веков *психофизическую проблему* — проблему взаимодействия телесного начала человека, познаваемого все детальнее, и человека, мыслящего все более всесторонне, глубоко и достоверно. Решение этой проблемы составляет уже метафизику Картезия.

Дуалистическая метафизика. К идеалистическому представлению о полной независимости мысли человека от его тела Декарт приходил и в результате развития своего метода, в котором начало собственно мыслительное, интеллектуальное было, как единственно истинное, противопоставлено началу телесно-чувственному, способному вводить нас в заблуждение. «Ничто не может быть познано прежде самого интеллекта, — подчеркнуто в «Правилах для руководства ума», — ибо познание всех прочих вещей зависит от интеллекта, а не наоборот» [124, с. 108]. Вся познавательная деятельность приписана Декартом полностью бестелесной и даже антителесной разумной душе.

Максимальные обобщения, главные категории картезианской метафизики сводятся к положению, согласно которому допустимо существование только двух прямо противоположных субстанций. Одна из них — *материальная*, или *телесная*. Ее исчерпывающий признак, или атрибут, — *протяженность*. Другая субстанция — *духовная*. Ее единственный атрибут — *мышление*. Душа постоянно, в принципе непрерывно мыслит.

Понятие *мышления* (*cogitatio*) не столь ясно, как понятие протяжения. Конечно, в соответствии со своей рационалистической методологией Декарт под мышлением понимал прежде всего логическое мышление, начало коего он усматривал в интеллектуальных интуициях. Но как мы увидим в дальнейшем, область мышления включала в себя и волевые свойства. Отсюда наличие у Декарта кроме термина «мышление» еще и термина *сознание* (*conscientia*). Ведь реально понятие «мышление», кроме собственно логической стороны заключало в себе и психологическую, которая выявлялась и в картезианской трактовке страстей.

Картезий, с одной стороны, стремился отождествить понятия мышления и сознания, однако полностью этого сделать ему не удалось. Поэтому математик всегда выдвигал на первый план *логическую* сторону мышления. Этим

главным образом и объясняется его противопоставление телесной и духовной субстанций.

Но здесь перед ним вставала огромная трудность объяснения удивительной согласованности мыслительных и телесных действий реального человека. Декарт давал ему компромиссное, дуалистическое решение. Суть этого решения состояла в том, что ни тело само по себе не может вызвать изменений в душе, ни душа как таковая не способна произвести никаких телесных изменений. Однако тело все же может повлиять на направление душевных процессов, как и душа — на направление процессов телесных. Декарт даже указал на шишковидную железу как на место, где соприкасались телесное и душевное начала человеческой личности.

Существование двух взаимоисключающих субстанций, однако, объединенных в деятельности человека, снова требует апелляции к мистифицирующей функции бога. Именно он как сверхприродное существо и «объясняет» гармоничное взаимодействие двух субстанций. Понятие бога наряду с понятием субстанции — важнейшие категории метафизики Декарта.

Выше мы видели, как при обосновании принципов физики Картезий обращался преимущественно к интеллектуализирующей стороне понятия бога. В своем первом произведении «Мир» автор приводил в этой связи те же библейские слова о творящей деятельности бога в соответствии с числом, мерой и весом, с которыми мы встречались уже при рассмотрении философской доктрины Кузанца. Об использовании Декартом этой идеи в интересах укрепления представлений о нерушимой закономерности природы свидетельствуют слова того же произведения, что «Бог не совершает в этом мире никаких чудес» [124, с. 205]. Как уже отмечалось, именно в представлении о чудесах, без которого невозможна никакая религия, достигала своей кульминации мистифицирующая функция понятия бога.

Путь к этому понятию от метафизически, антидиалектически истолкованной души был непосредственным. В этом мы убедились уже при рассмотрении онтологического доказательства бытия бога. Творческий характер разумной души, человеческого интеллекта с присущей ему способностью интуиции и дедукции, невозможность для Декарта и его века (как и всех предшествующих) увидеть в этой способности результат весьма длительного исторического развития, с необходимостью обращали его к понятию бога. «Ведь человеческий ум, — подчеркивал автор «Пра-

вил для руководства ума», — содержит в себе нечто божественное, в чем посажены первые семена полезных мыслей так, что часто, как бы они ни были заглушаемы и оттесняемы посторонними занятиями, они вопреки всему приносят самопроизвольно плоды» [124, с. 90]. Можно считать, что определяемое нами как интеллектуализирующая функция понятия бога представляло собой предельную абсолютизацию высших познавательных способностей человеческого интеллекта. Нам нужно рассмотреть их теперь более конкретно.

Врожденные идеи и проблема заблуждения. Решающая роль интуитивно-дедуктивного компонента методологии Декарта и полная независимость разумной души от ощущающей деятельности тела определила главное в его теоретико-познавательных представлениях.

Познавательная деятельность человека складывается из трех классов идей, роль которых, однако, не одинакова: К одному из них относятся *идеи, получаемые каждым человеком извне* (*ideae adventitiae*) в результате непрерывных чувственных контактов с вещами и явлениями. Такова идея Солнца, имеющаяся у каждого человека. *Вторая разновидность идей образуется в его уме* (*ideae a se ipso factae*) на основе идей первого рода. Они могут быть или совсем фантастичными, как идея химеры, или более реалистичными, как идея того же Солнца, которую образует астроном на основе внешней чувственной идеи, но более обоснованно и глубоко, чем обычный человек. Но для процесса познания наиболее важную и даже решающую роль играет третья (ввиду ее важности ее следует считать первой) разновидность *идей, которые Декарт и называет врожденными* (*ideae innatae*). Это идеи в собственном, сугубо рационалистическом смысле слова.

Их появление в гносеологической доктрине Картезия отражает воздействие на него платонизирующей традиции. Возможно, она стала предметом его внимания благодаря августинианству, влияние которого усилилось в эту эпоху не только в религиозных кругах. Но уже автор «Правил для руководства ума» проявил глубоко творческое отношение к этой традиции, показав, что он формулировал свои методологические идеи, осмысливая предмет «всеобщей математики». Впрочем, здесь перед нами одна из закономерностей историко-философского процесса, в котором роль многовековой традиции огромна, но наиболее глубокие философы трактуют и видоизменяют ее в соответствии со своими научными изысканиями. И если у самого Платона его уче-

ние о внеопытности идей-эйдосов возникло в тесной связи с его математическими интересами, то великий математик Декарт закономерно примкнул к традиции, заложенной античным идеалистом. Признав инициативную роль интуиции в любом научном исследовании, Картезий в условиях фактически полного господства антидиалектических представлений о человеческом сознании и познании должен был прийти к положению о врожденности наиболее значительных идей, без которых невозможен никакой процесс познания, особенно же в сфере науки.

Августинианская традиция трактовала интуитивные истины как сверхъестественный свет, дарованный человеку сверхприродным божественным озарением, необходимым в каждом случае появления этих решающих истин. В отличие от нее картезианская деистическая позиция, сочетавшаяся с концепцией непрерывности мыслительной деятельности души человека, подчеркивала скорее *естественность* света (*lumen naturale*), проявляющегося в интеллектуальных интуициях. В плане гносеологии и психологии, представлявших определенные аспекты картезианской метафизики, они и выступали как *врожденные идеи*.

Их отличительными признаками были: полная независимость от внешних предметов, действующих на чувства, ясность, отчетливость и простота, свидетельствующие о независимости от воли. Как разъясняет автор «Правил для руководства ума», «вещи, называемые нами простыми, являются или чисто интеллектуальными, или чисто материальными, или общими. Чисто интеллектуальны те вещи, которые познаются интеллектом посредством некоторого прирожденного ему света без всякого участия какого-либо телесного образа» [124, с. 127]. Например, знание, сомнение, незнание, действие воли совершенно ясны без всякого телесного образа. Чисто материальными следует признать те идеи, которые возможны только по отношению к телам, — протяженность, фигура, движение и т. п. Духовными и одновременно материальными идеями являются такие идеи, как существование, единство, длительность. Все это врожденные понятия. Высшее из них и решающее для всякого познания — совершенно духовное понятие бога как актуально-бесконечного абсолюта, всегда наличного в человеческой душе. Гносеологическая и онтологическая стороны в нем сливаются до неразличимости.

Наряду с врожденными понятиями существуют и врожденные аксисмы, представляющие собой связь между понятиями нашего мышления. Примерами их могут слу-

жить такие истины, как «две величины, равные третьей, равны между собой», «из ничего не может произойти нечто». К разряду врожденных истин следует отнести и положение о невозможности того, чтобы одно и то же одновременно было и не было (т. е. логический закон тождества), как и исходная истина, подводящая фундамент достоверности под метафизику, — «Я мыслю, следовательно, я существую» (основывающаяся на законе противоречия). Число таких врожденных положений, согласно Декарту, бесчисленно. Они выявляются в самых различных случаях научного исследования, да и повседневной жизни.

Врожденность идей не означает, что они всегда имеются в человеческом уме как готовые, автоматически ясные чуть ли не с утробного существования человека. В действительности врожденность означает только *предрасположенность*, склонность к проявлению этих идей в определенных условиях, когда они становятся совершенно ясными, отчетливыми и очевидными.

Такого рода предрасположенность в человеческом сознании и мышлении действительно имеется. Она сформирована за многие десятки и сотни тысяч лет трудовой практики бесчисленных людских поколений, когда, как подчеркнуто В. И. Лениным, эта практика в силу ее многомиллиардного повторения сложилась в человеческом мышлении в фигуры логики. Для Декарта же и для его века (как и для всех предшествующих) это конститутивное свойство человеческого мышления с необходимостью возводилось к мистифицирующей и интеллектуализирующей функциям понятия бога.

С ними тесно связана и проблема заблуждения.

Разумность человека, хотя она и свидетельствует о наивысшей ступени, занимаемой им в иерархии земного бытия, тем не менее не может считаться выражением активности его существа. Только размышляющий, познающий человек усваивает те истины, которые заключены в природе вещей. Вернее же сказать, он устанавливает соответствие истин, имплицитно заключенных в его сознании, истинам, установленным богом — в силу его интеллектуализирующей функции, — то, что выше было определено как *панлогизм*. Согласно автору «Начал философии», «восприятие рассудком распространяется только на то немногое, что ему представляется, поэтому познание рассудком весьма ограничено» [124, с. 441]. Разумение само по себе ошибаться не может, ибо оно только воспринимает, мыслит, но не утверждает и не отрицает ничего относительно мыслимого.

Суждение, в котором это происходит, представляет собой акт, в котором решение принадлежит *воле* — способности желания. А она, будучи значительно шире разума, постоянно толкает его за пределы того, что им познано. Активность человека обязана действию свободной воли, которая может как утверждать, так и отрицать. Представление химеры не заключает ни истины, ни лжи. Ложь появляется лишь тогда, когда делается заключение о реальности ее существования.

Следовательно, мышление, по Декарту, — акт не чисто интеллектуальный. Свободная воля шире разума. По существу, она представляет собой иррациональное начало уже не столько в мышлении, сколько в сознании человека. Постоянно переступая границы познанного и вводя человека в заблуждение, свободная воля и представляет мистифицирующую сторону понятия бога. Она выражает превосходство веры, без которой невозможна деятельность человека, над его всегда ограниченным знанием. В гносеологическую доктрину Декарта эта идея веры, отождествленной со свободной волей, проникла через ту же августинианскую традицию, в которой, как в монотеистическом учении, божественное всемогущество было неотделимо от фактора воли.

Картезианство в XVII в. Не будет преувеличением сказать, что Декарт, философ и ученый, стал самым влиятельным мыслителем в XVII в. Как уже отмечалось, в 40-х годах учение Декарта получило значительное распространение в нидерландских университетах. После его смерти влияние картезианства усилилось — не только во Франции, но и в других странах Западной Европы, несмотря на то, что в 1663 г. все произведения философа были внесены в папский «Индекс запрещенных книг», а в 1671 г. указом Людовика XIV учение Декарта было запрещено преподавать в учебных заведениях Франции. В соответствии с различными сторонами картезианства его влияние проявилось в произведениях различных философов.

Рационалистический метод Декарта получил систематическую разработку в книге его последователей (и друзей Паскаля, о котором ниже) Арно и Николя «Логика или искусство мыслить» (1662: так называемая «Логика Пор-Рояля»). Логика, приближенная к математике, трактовалась здесь как наука обретения новых истин в исследовании реальной природы. Отказавшись от тонкостей традиционной формальной логики, авторы «Логики Пор-Рояля»

видели главную цель логики в строгом формулировании суждений. Наибольшее влияние Декарта проявилось в данном произведении во введении учения о методе как самого важного раздела логики. Четыре правила метода Декарта были осмыслены здесь как методы анализа и синтеза (с которым мы встречались у Галилея). Первый из них трактуется как метод открытия новых положений путем внимательного наблюдения и анатомирования вещей и явлений, благодаря чему достигаются простые и ясные истины, совершенно отличные от неопределенности и темноты схоластических универсалий. Большее, однако, значение авторы «Логики Пор-Рояля» придавали синтетическому (или теоретическому) методу, посредством которого осуществляется переход от наиболее общего и простого к менее общему и сложному. В контексте учения о методе сформулированы правила для определений, аксиом и доказательств.

Если собственно научная сторона картезианства еще при жизни его основателя завоевала много сторонников в Утрехтском, Лейденском и других университетах Нидерландов, то общий дух его рационализма и положения метафизики оказали воздействие на некоторых протестантских теологов. Во Франции в кругах янсенистов — полупротестантского движения в католицизме, возрождавшего идеи Августина, — картезианство тоже стало влиятельной доктриной (Арно и Николь, как и Паскаль, тоже принадлежали к этим кругам).

Окказионализм Мальбранша. Метафизика Декарта породила весьма влиятельное в XVII в. идеалистическое направление в философии, получившее название окказионализма (лат. *occasio* — повод, случай). Оно имело несколько представителей в Нидерландах, в Германии и во Франции. Главный из них — Николай Мальбранш (1638—1715), автор произведений «О разыскании истины» (1675), «Беседы о метафизике и о религии» (1688).

Исходный пункт окказионализма — дуалистическая нерешительность Декарта в решении психофизической проблемы. Поскольку ни тело человека как проявление материальной субстанции, ни душа его как проявление субстанции духовной не в состоянии воздействовать друг на друга, а между тем взаимодействие их в реальном человеке осуществляется непрерывно, подлинной причиной связи души и тела следует, по учению окказионалистов, признать только бога. Случаи тех или иных изменений в теле — только повод, используемый богом для того, чтобы

вызвать то или иное изменение в душе. С другой стороны, картезианский дуализм все же нерешительно разлучал дух и тело, допуская возможность по крайней мере изменения процессов в душе под влиянием тела и наоборот. Окказионализм доводил этот дуализм до предела. Полностью противопоставляя дух и тело, он закономерно прибегал к понятию бога, в котором усматривал подлинную и притом сверхъестественную причину всех случаев духовно-телесного взаимодействия.

В таком контексте Мальбранш, ослабляя интеллектуализирующую сторону, заключенную в картезианской доктрине бога, склонявшейся к деизму, усиливал мистифицирующую функцию его понятия. Деизм Декарта в общем стремился минимизировать роль бога, в особенности в истолковании явлений природы. Мальбранш, напротив, возвращался к августинианско-волюнтаристическому понятию бога. Его роль мыслилась максимальной не только в жизнедеятельности человека, но и во всяком другом бытии.

Последовательно механистическая трактовка материи Декартом, лишавшим любое тело какой бы то ни было силы, благодаря которой оно могло бы воздействовать на другое тело, послужило для Мальбранша основанием для отрицания объективности причинных связей между вещами. Что бы ни происходило в мире телесном (как и в мире духовном), оно свидетельствует о боге как единственно активном сверхприродном начале. «Движущая сила тел... не находится в движущихся телах, ибо эта движущая сила не что иное, как воля Божья... Естественная причина не есть реальная и истинная причина, а причина случайная, определяющая решение творца природы действовать тем или иным образом в том или ином случае» [125 а, т. II, с. 320]. Тем самым в этой «философии случайности» (*causa occasionalis* — случайная причина) мир лишился самостоятельной целостности, которая целиком приписывалась богу.

Поскольку, таким образом, ни одна вещь не обладает самостоятельностью и к тому же не может служить причиной нашего понимания ее, оно заключается в идеях нашей души, первопричиной которых является опять же бог. Отсюда важнейшее положение гносеологии и онтологии Мальбранша — человеческое познание вещей есть только их «видение в Боге».

Тем самым перед нами позиция мистического пантеизма. Мы уже неоднократно встречались с ней, в частности

у Николая Кузанского. Но в его эпоху научно-эмпирическое познание серьезно не угрожало позициям религии, у философа-кардинала, заинтересованного естествознанием, мистический пантеизм переливался в натуралистический. В другой ситуации творил Мальбранш. Естествознание становилось мощной интеллектуальной и социальной силой, все больше подчеркивавшей самостоятельность мира по отношению к богу и теснившей религию. Отсюда стремление Мальбранша устранить независимость мира от бога.

Его мистический пантеизм, в сущности, не переходит в натуралистический, ибо не столько бог низведен до мира, сколько мир погружен в него. Как и у Паскаля (о нем ниже), понятие бесконечности у Мальбранша отождествляется только с актуальной бесконечностью божественного абсолюта. Он насквозь пронизывает универсум, не позволяя ему ни на один миг стать «оконченным», приобрести прочную самостоятельность, как это было у Декарта и стало у Спинозы. Для Мальбранша же «видение вещей в Боге» никакого оконечивания мира не допускало, делая сугубо преходящими и даже иллюзорными все его вещи, связи и отношения. Они становились разрозненными и бессильными фрагментами абсолютной божественной бесконечности.

В свете изложенного понятны изменения, внесенные Мальбраншем в теоретико-познавательные принципы картезианства. Формально он следовал рационализму Декарта, сохраняя его требование ясности как критерия истинности. Сохранил он и основное рационалистическое деление познавательных способностей на чувственное представление (вместе с воображением и памятью), деятельность которого выражается в восприятиях, и чистый разум, познающий посредством идей. В существовании вещей мы убеждаемся в силу чувственных восприятий, но свойства их ясно и отчетливо познаем только через идеи. Поскольку же они не имеют никакой связи с чувственными представлениями, идеи есть прямое действие бога в нашей душе. Вещи мы познаем ясно и отчетливо благодаря идеям, но это свидетельствует только об истинности божественных идей, отражающихся в вещах. Так, платонический идеализм увязан у Мальбранша с христианским теизмом (чему не противоречит и тот сильнейший аспект мистического пантеизма, который констатирован выше).

В отличие от вещей человеческая душа, постигаемая непосредственно, познается смутно, ибо такое познание

осуществляется не при помощи идей, а посредством чувственных образов самовосприятия, чисто психологически. Еще более смутно мы постигаем бога. Для Декарта понятие бога как понятие актуальной бесконечности выражало максимальную ясность нашего ума. Для Мальбранша, напротив, эта идея никакой ясностью не отличалась. Идеалист-картезианец скорее примыкал здесь к апофатической традиции, последовательным сторонником которой был в свое время Кузанец.

Основной смысл философской доктрины Мальбранша состоял, таким образом, в подчинении науки и возникшего на ее основе рационализма Декарта интересам защиты религии. Однако философский характер защиты религии Мальбраншем, в особенности пантеистический крен, допущенный им при этом, привели к тому, что его сочинения трижды (начиная с 1690 г.) вносились в «Индекс запрещенных книг».

Материалистическая линия в картезианстве. Противоположное окказионализму материалистическое истолкование картезианства тоже исходило из психофизической проблемы. Еще при жизни Декарта его ученик Гесдрик де Руа (Леруа, 1598—1679), профессор Утрехтского университета, горячий сторонник картезианской физики и физиологии, опубликовал «Объяснение человеческого ума, или разумной души, в котором объясняется, что она есть и чем может быть» (1647). Автор порывает здесь с дуализмом Декарта, объявив мышление только «модусом» (свойством) тела. Оно — одна из способностей человеческого организма наряду с движением. Де Руа выступил здесь и против учения Декарта о врожденности идей, допуская существование в душе лишь способности мышления. Отвергал де Руа и декартовское доказательство существования бога как исходящее якобы из абсолютно ясной идеи его. Механистическую физиологию он увязывал с сенсуалистическим убеждением в опытном, чувственном происхождении всех идей. В другом своем произведении — «Естественная философия» (1654) автор еще резче выдвигал на первый план физику, которая у него предшествует психологии и теории познания, а не следует за ними, как это имеет место у самого Декарта. К. Маркс называет де Руа основателем того материалистического направления в картезианстве, которое в своем учении отпирывалось от его физики [см. 1, т. 2, с. 140].

Материализм, основывающийся на картезианской физике (не говоря уже о самой физике), имел во Франции

XVII—XVIII вв., как и в других странах Европы, нескольких убежденных поборников. Особо значителен из них Бернар де Фонтенель (1657—1757), философ и писатель, длительное время (1699—1740) состоявший непременным секретарем Парижской Академии наук. В своей деятельности в этой Академии и в написанной им ее истории Фонтенель с большой энергией подчеркивал значение прогресса научных знаний и основанной на них техники для овладения силами природы. Последовательный сторонник картезианской механики (даже после того, как получала все большее признание механика ньютонианская), Фонтенель сочетал ее принципы с учением Бруно о безграничности Вселенной, о множественности и населенности ее миров в сочинении «Разговоры о множестве миров» (1686) — одной из первых популяризаций естественно-научной и философской мысли.

В другом своем сочинении — «Сомнения по поводу физической системы окказиональных причин» (1686) Фонтенель полемизировал с Мальбраншем, противопоставляя понятию окказиональной причины, трактуемой автором «Разысканий истины» как псевдопричина, понятие истинной, физической причины, необходимо связанной со своим действием. При этом закономерно исчезала необъяснимая божественная воля. В произведениях, написанных позже, Фонтенель распространял понятие детерминизма и на психические акты, по существу, отходя от картезианского дуализма. В других своих произведениях Фонтенель вскрывал несостоятельность языческой мифологии с позиций современной ему науки и рационализма. Фактически же ранний французский просветитель выступал против всякой религии, рассматривая ее как результат преднамеренного обмана жрецов.

Фонтенель — один из тех философов, который соединял материалистическое содержание картезианства, сконцентрированное главным образом в его физике, с французским материализмом XVIII в. К. Маркс, как известно, видел в физике Декарта один из двух (наряду с гносеологией Локка) теоретических источников французского материализма XVIII в.

Картезианство в последующей истории философии. В философии XIX—XX вв. имя и идеи Декарта нашли огромное количество отражений и откликов. Литература, рассматривающая те или иные аспекты и стороны картезианства — исторически или теоретически, — поистине необозрима. Но все же в этом море литературы можно за-

фиксировать некоторые особенно типичные подходы и интерпретации.

В буржуазной идеалистической философии и истории философии особенно большое распространение получила картезианская идея «я мыслю» как якобы наиболее убедительное обоснование достоверного, научного знания. Идея абсолютной достоверности мышления, от которой зависит значительно меньшая достоверность внешних вещей, сделала Декарта, по убеждению Гегеля, родоначальником европейской философии нового времени [см. 7, с. 254—255]. Это убеждение было затем повторено в огромном множестве буржуазных историй философии нового времени [см. 10 и др.].

Более частные трактовки картезианства определялись теми позициями буржуазного идеализма XIX—XX в., в обосновании которых его творцы обращались и к этой эпохальной философской доктрине. Так, виднейшие неокантианцы Наторп и Кассирер подчеркивали сугубый априоризм гносеологии Декарта, делая его одним из предшественников Канта [см. 110, т. I, с. 141]. В дальнейшем основоположник одного из наиболее влиятельных идеалистических направлений идеализма XX в. — так называемой феноменологии — Эдмунд Гуссерль с своих «Картезианских размышлений» [см. 130] трактует *cogito* последовательно идеалистически, доказывая, что в этом фундаментальном тезисе сознание обращено только на самого себя, полностью игнорируя объективную реальность за пределами сознания. Один из последователей феноменологии Гуссерля, лидер французского экзистенциализма Жан-Поль Сартр видел в *cogito* как основной философской интуиции классический пример утверждения спонтанности человеческой свободы, «творческого действия», не определяемого никаким предшествующим состоянием [см. 141 а].

В изображении происхождения и исторической роли картезианства начиная с XVII в. в общем господствовало твердое убеждение в новаторстве этого учения (как бы ни понимался характер такого новаторства). Однако уже в том же веке были сделаны попытки изобразить учение Декарта как по сути своей не противоречащее христианско-католическому вероучению и даже защищающее его. Такой была позиция биографа Декарта Адриана Байе, автора двухтомной «Жизни Декарта» (1694). Великий философ изображен здесь не только глубоко религиозным человеком, но и апологетом католической веры. В нашем столетии

главным образом философиями-неотомистами была сделана не одна попытка умалить оригинальность картезианства, представив его не столько как новое слово в философии, тесно связанное с научными изысканиями ученого, сколько как продолжение многовековых уже традиций христианской философской мысли. Так, крупнейший французский неотомист Жильсон, а также Шевалье, Пикавэ, Койре, Татаркевич и другие христианско-католические философы стремятся всемерно приблизить философскую доктрину Декарта к учениям средневековых схоластиков. В особенности много было сделано для того, чтобы доказать зависимость картезианского учения о *cogito* от Августина [см. 12 б, 13 б, 132, 133].

Иную позицию в отношении философии Декарта занимал виднейший лидер французского томизма Жак Маритен [см. 138]. Соглашаясь с теми многочисленными философами, которые признают огромную и даже решающую роль Декарта в обосновании рационализма, означавшего радикальный разрыв с теолого-философской доктриной Фомы Аквинского и других схоластиков, Маритен усматривал в этом проявление узколобой заносчивости и философской недалёкозоркости Картезия. Этот его «французский грех», перечеркнувший мудрость множества предшествующих поколений, стал важнейшим стимулятором таких «болезней» современной мысли, как натурализм, индивидуализм, субъективизм, сциентизм.

У Маритена немало единомышленников и среди современных французских буржуазных философов и публицистов, продолжающих клеймить Декарта за его тотальный рационализм, разрушающий веру и подрывающий основы современной цивилизации (имеется в виду, конечно, буржуазная) [см. 134].

Рационалистическое и антисхоластическое содержание учения Декарта, его прогрессивная роль в историко-философском процессе подчеркнуты в трудах французских марксистов [см. 135].

В советской историко-философской литературе философии Декарта посвящено несколько работ, в которых на первый план выдвинуты ее новаторские, антисхоластические идеи. Укажем здесь прежде всего на монографию Б. Э. Быховского «Философия Декарта» [см. 127], где данная позиция проведена особенно настойчиво. Автор интересно представил здесь отношение между физикой и метафизикой Картезия. Хотя сам философ обосновывал свою физику метафизикой, по существу же, доказывает

автор монографии, физика Декарта не только не зависела от его метафизики, но даже противоречила ей. Картезианская физика, как и учение о методе, показана здесь как действительно новаторское учение, в то время как идеалистическая метафизика, напротив, более всего зависит от теологической и схоластической традиции.

Недостаток данной позиции автора связан с тем, что метафизика Декарта иногда выступает как умозрительное восполнение неизбежных исторических слабостей его физики. Такой недостаток в особенности присущ статье В. В. Соколова «Философия Рени Декарта», служащей вступлением к «Избранным произведениям» философа [см. 124] и представляющей собой упрощенную версию монографии Б. Э. Быховского.

Весьма основательна и другая монография о Декарте, принадлежащая перу крупнейшего советского историка философии В. Ф. Асмуса [см. 126]. Биографическая форма этой книги подчинена выявлению творческого развития философа в теснейшей связи с фактами социально-экономической жизни, с его научными интересами, с философскими и научными учениями, влиятельными в ту эпоху. Характеристика всех основных произведений Декарта раскрывает как их глубоко новаторское содержание, означавшее огромный вклад в науку и философию, так и их исторически неизбежную ограниченность — прежде всего идеалистическую с позиций диалектического материализма.

4. НОМИНАЛИСТИЧЕСКО-ЭМПИРИСТИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ, МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ, ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА ГОББСА

Томас Гоббс (1588—1679) — крупнейший английский и европейский материалист XVII в.

Основные вехи жизни и произведения. Сын сельского священника и крестьянки, он уже в детские годы великолепно освоил латинский и греческий языки. В дальнейшем окончил один из колледжей Оксфордского университета, где изучал традиционную аристотелевскую логику и физику. Но философское развитие Гоббса началось в последующие годы. Он не раз был на континенте (во Франции и Италии), где вступил в личные контакты с виднейшими деятелями философии и науки. Для философского разви-

тия Гоббса особо значительную роль сыграло его знакомство с «Диалогом о двух системах мира» Галилея, а затем и с самим автором. Другие, еще более устойчивые связи английский философ завязал в Париже, в кружке Мерсенна, в частности с Пьером Гассенди. Здесь состоялась и встреча Гоббса с Декартом (1648). Первый набросок своего философского учения Гоббс сделал в 1640 г., сконцентрировав внимание на проблемах человека и его социально-правового статуса.

В том же году, когда английский король Карл I был вынужден созвать парламент («Долгий») и в стране фактически началась революция, Гоббс вместе со множеством роялистов эмигрировал в Париж, где пробыл до 1651 г. Здесь у него окончательно созрел план его философской системы, названной им «Основы философии» и задуманной в трех частях — «О теле», «О человеке» и «О гражданине». Однако события начавшейся революции и гражданской войны на родине заставили Гоббса начать реализацию этого замысла с его третьей части, с произведения «О гражданине» (Париж, 1642). К концу пребывания Гоббса в Париже, когда революция в Англии пришла к диктатуре Кромвеля, представлявшей государственную власть господствовавших классов буржуазной ориентации, направленную против народных низов английского общества, философ разошелся с роялистской партией и вернулся в Лондон. Здесь в 1651 г. он опубликовал — уже на английском языке — самое объемистое свое сочинение «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского». Это сочинение еще больше, чем произведение «О гражданине», представляло апологию абсолютной государственной власти (Левиафан — библейское чудовище, олицетворявшее ее). Однако в отличие от «Гражданина» начальные главы «Левиафана» излагали общеполитические позиции автора. В 1655 г. он публикует первую часть своей философской системы — сочинение «О теле», трактующее вопросы методологии, гносеологии, логики и физики (онтологии и натурфилософии). Вторая часть системы, «О человеке», появилась в 1658 г.

В последующие годы в жизни Гоббса происходили значительные осложнения и неприятности. После смерти Кромвеля (1658) произошла реставрация Стюартов, снова объявивших англиканство официальной религией королевства. Это сопровождалось усилением клерикальной реакции. Между тем автор «Левиафана», выступавший против народно-еретических движений, проявившихся во вре-

мя английской революции (леваллеров и других) и обычно склонявшихся к пантеизму (он видел в них анархическое начало, разрушавшее централизованную власть), еще более резко и систематично отвергал стремления церковников подчинить своему руководству как такую власть, так и все общество. Отсюда гонения и запреты на «Левиафан» и другие его произведения со стороны англиканских и католических клерикалов («О гражданине» и «Левиафан» были внесены в папский «Индекс запрещенных книг»).

В латинском издании «Левиафана», опубликованном в 1668 г., автору пришлось, всячески подчеркивая свою лояльность по отношению к королевской власти, несколько смягчить и свою критику в адрес церкви и духовенства.

Предмет философии. К. Маркс назвал Гоббса систематиком бэконовского материализма [см. 1, т. 2, с. 143]. Это означает уже изменение социального содержания доктрины Гоббса по сравнению с Бэконом. Последний жил в эпоху пролога Английской буржуазной революции, а первый отразил в своем учении события самой революции. Отсюда выдвижение на первый план социальной концепции, по отношению к которой вопросы гносеологии и онтологии играют роль теоретического введения.

Систематизация материализма у Гоббса означает и иную по сравнению с Бэконом позицию в решении столь фундаментальной в этом веке задачи размежевания философии и теологии. Концепции «двух истин» Гоббс придал радикальное заострение, подчеркнув, что «философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога» [143, т. 1, с. 58]. Философия — это система рационалистических действий познающего ума, который, с одной стороны, от известных уже причин идет к объяснению действий, явлений, а с другой, отправляясь от тех или иных явлений, восходит к производящим их основаниям. В сущности, понятие истины применимо лишь к философии, отождествляемой с наукой.

Гоббс отнюдь не отрицает теологии, составляющей единый комплекс с религией и полностью оправдываемой социальной жизнью. Однако он в отличие от Бэкона не признает «естественной теологии», да еще в качестве составной части философии. Теология для Гоббса — только богооткровенное «знание», не поддающееся никакому рациональному анализу и не нуждающееся в нем. Пилули религиозной веры, составляющие предмет богословия, материалист настойчиво предлагал проглатывать не разжевы-

вая. Притязания ~~боготворенной~~ ~~теологии~~ на истинность с позиций концепции «двух истин» обосновывались главным образом ее абсолютной необходимостью для человеческой моральности. Но эту сторону теологии Гоббс оставлял в тени.

Прогрессивность такой позиции английского материалиста становится особенно очевидной, если учесть, что в фокусе его философских интересов стоял человек. Первому наброску своей философской системы он дал название «Человеческая природа», вторая часть его сложившейся системы называется «О человеке», так же озаглавлена и первая часть «Левиафана». С одной стороны, человек — тело в ряду бесчисленного множества природных тел. Здесь натурализм Гоббса равняется материализму. Он подчеркнут названием исходной части его философской доктрины «О теле». Философия (она же наука) стала бы просто невозможной, если бы она не имела дела с телами, которым присуща вся реальность существования.

Но человек — не только природное, физическое тело. Он сверх того и существо моральное, духовное. В качестве такового он — творец многообразных *искусственных тел*, создатель *культуры*. Важнейшее и сложнейшее из искусственных тел — *государственность*. Как уже сказано, в учении о ней Гоббс видел главную задачу своей доктрины, которую он вместе со своим веком именовал *моральной*, или *гражданской*, философией (*philosophia moralis, civilis*). В этой части своей доктрины Гоббс становился уже идеалистом, что и предстает нам раскрыть в дальнейшем.

Для антисхоластической позиции Гоббса показательно, однако, что он избегает столь устоявшегося термина, как «метафизика». Автор «Левиафана» считал, что у Аристотеля это слово означало только наименование книг, которые он составил после книг по физике, по естественной философии. Схоласты же стали трактовать метафизику как сверхъестественную философию [см. 143, т. 2, с. 639]. Философия действительно не может обойтись без некоторых предельно общих понятий, таких, как тело, или материя, акциденция, пространство, время, причина и др. Однако этот раздел философии Гоббс, подобно Бэкону, предпочитает именовать «более аристотелевски» — первой философией. Но в сочинении «О теле» ему предшествует раздел, трактующий вопросы гносеологии.

Гносеология Гоббса, его концепция знания и языка. Эмпиристическое истолкование знания, имевшее в Англии наиболее длительные традиции (со времен Оккама и дру-

гих номиналистов XIV в.) и столь энергично защищавшееся Бэконом, было продолжено и Гоббсом. Автор «Левиафана» полностью разделял основную формулу сенсуализма, согласно которой «нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах *ощущения*» [143, т. 2, с. 50]. Без ощущения нет ни представлений, ни памяти, ни других компонентов человеческого сознания.

Для обыденной жизни такого *знания фактов* (*cognitio*) обычно бывает достаточно. Но его совершенно недостаточно для *научного знания* (*scientia*), образующего различные теоретические утверждения. Здесь достоверность означает *всеобщность, необходимость* утверждаемого содержания, которую невозможно почерпнуть ни в каком опыте. В этом важнейшем положении своей методологии Гоббс отклонился от бэконовского эмпиризма и приблизился к линии рационализма. Правда, он не хотел признавать Декарта источником этого компонента своей методологии, ибо расходился с ним в его интерпретации (о чем будет речь в дальнейшем). Гоббс считал основателем науки своего века Галилея и рационалистические компоненты своей гносеологии во многом действительно черпал у него (хотя, конечно, испытал и влияние Декарта).

В духе обоих названных мыслителей и в противоположность Бэкону Гоббс отождествлял науку прежде всего с математикой. Правда, он знал только элементарную математику Евклида, «Начала» которого произвели на него очень сильное впечатление. Геометрию и арифметику он именовал чистой математикой, рассматривая, например, физику как прикладную математику [см. 143, т. 1, с. 110]. Увлечение математикой автора сочинения «О теле» заходило столь далеко, что первый раздел этого сочинения он назвал «Исчисление, или Логика». Само же мышление как определенную систему умозаключений Гоббс готов был отождествить с операциями вычисления [см. 143, т. 1, с. 54].

Столь высокую оценку математики как главного проявления, образца достоверного теоретического знания Гоббс стремился сочетать со своей исходной эмпиристической и даже сенсуалистической позицией. Картезианское объяснение достоверности математического познания на основе его учения об интуиции и врожденности идей Гоббс решительно отвергал (об этом ниже). Истины математического знания он стремился увязать не с непосредственным чувственным опытом, который не дает всеобщего знания,

а со *словами* человеческого языка. Как номиналист, Гоббс фактически отождествлял человеческое мышление с языком. Он составляет другую разновидность опыта, источником которого выступает сам неизменный человеческий ум. Тысячи мыслей, возникающих в нем по поводу воспринятого и представляемого, быстро исчезали бы, если бы они не закреплялись в определенных словах. Слова как бы переводят внутреннюю речь в речь внешнюю, делая возможным общение людей между собой. В этом контексте Гоббс и развивает *знаковую* концепцию языка.

Вообще говоря, знаком можно считать в принципе любое событие по отношению к связанному с ним последующему или предшествующему событию, например тучу по отношению к дождю или дождь по отношению к не видимой нами туче. Но знаки, наиболее специфичные для человеческой деятельности, обычно произвольны и условны. Например, камень может означать границу любого поля, а виноградная лоза — питейное заведение. Современная концепция языка как знаковой системы признает языки естественные и искусственные. Гоббс же фактически считал искусственным любой язык, рассматривая его как результат человеческого соглашения. Рационалистическая упрощенность такого решения проблемы языка не умаляет исторической заслуги Гоббса, стремившегося истолковать общее как языковый знак, закрепленный в слове. Продолжая традицию номинализма, столь сильную именно в Англии, философ называет слова *именами* (*nomina*), которые всегда условны по отношению к вещам.

Такая условность имени выражается прежде всего в его способности играть роль произвольной *метки* (*nota*) по отношению к любой вещи или событию. Метки сугубо индивидуальны и субъективны. Слова на уровне меток не способны наладить общение людей. Оно становится возможным лишь тогда, когда имена-метки становятся *именами-знаками* (*signa*). Они появляются в результате соглашения более или менее значительной группы людей, придающего определенным меткам общезначимое содержание, в результате чего все люди, участвующие в соглашении, понимают данное слово-имя более или менее однозначно. Слова-знаки, делающие возможным духовное общение людей, их обмен мыслями, создают тем самым необходимую предпосылку науки, ибо слова эти складываются в предложения (суждения), а предложения — в умозаключения, составляющие материю доказательства, как учил еще Аристотель. Непрерывное образование новых слов и различие

языков племен и народов свидетельствуют, по Гоббсу, об *искусственности* языков.

При всей ограниченности этой концепции с современной точки зрения следует зафиксировать, что она стала своеобразным продолжением воззрений, сближавших природу и искусство уже в предшествовавшую, ренессансную эпоху. Не бог, а человек становился здесь творцом своего языка, без которого невозможна никакая культура.

Конвенционалистская концепция языка радикально отрицала популярное уже в античности воззрение, согласно которому слова выражают природу обозначаемых ими вещей. Такое воззрение, весьма характерное и для обыденного мышления, было многократно усилено схоластикой, вернее говоря, схоластическим реализмом. Как не раз отмечалось выше (в частности, в связи с бэконовской критикой идолов площади), такой реализм на практике сплошь и рядом выступал как *вербализм*, подменивший предметное знание словесной игрой. К тому же схоластический реализм онтологизировал понятия-слова, не видя их *многозначности* (или игнорируя ее). Отсюда *догматизм* схоластического вербализма, вера в магическую силу слов. Все это делает понятной иронию автора «Левиафана» по адресу схоластов: «...для мудрых людей слова суть лишь марки, которыми они пользуются для счета; для глупцов же они полноценные монеты, освященные авторитетом какого-нибудь Аристотеля, Цицерона или Фомы, или какого-нибудь другого ученого мужа» [143, т. 2, с. 71].

Критика схоластического вербализма и догматизма Гоббсом, как и другими философами-новаторами, означала и их стремление к совершенствованию познания и его средств. У Гоббса оно привело к попыткам выработки более точного и гибкого философского языка. «Язык, что паутина, — писал автор «О теле», — слабые умы цепляются за слова и запутываются в них, а более сильные легко сквозь них прорываются» [143, т. 1, с. 79]. «Слабый ум» не видит многозначности слов, он запутывается в них, «как птица в силке, и, чем больше усилий употребит, чтобы вырваться, тем больше увязнет» [143, т. 2, с. 70].

Следовательно, не может быть правильного, а тем более точного научного языка без ясного осознания *неоднозначности* (многозначности) слов. В этом контексте выявляется принципиальное различие в объяснении достоверно математического знания между рационалистом Декартом и сенсуалистом Гоббсом. Если для первого из них исходные основания знания — это интуиции как некие непосред-

ственные усмотрения человеческого ума, то для второго не может быть интуиций, но могут и должны быть *дефиниции*, по возможности точные определения слов, фиксирующие должное их значение. «Свет человеческого ума, — подчеркивал автор «Левиафана», — это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными дефинициями» [143, т. 2, с. 82].

Заменяя, таким образом, проблему интуиции проблемой дефиниции, Гоббс придает в методологии первостепенное значение умению составлять точные определения.

Но расхождение Гоббса с Декартом шло дальше противопоставления дефиниций интуициям. За этим противопоставлением скрывалась позиция первого из них как номиналиста и сенсуалиста (а эти понятия в истории философии всегда связаны). Выше мы констатировали, что Декарт (как затем и Спиноза), преодолевая множество преувеличений схоластического реализма, тоже прибегали к положениям номинализма, но не удерживались на них в своем учении об интуиции и о субстанции. Гоббс же, знавший произведения Оккама и продолжавший заложенную им традицию, стремился к последовательному проведению принципов номинализма как в своей гносеологии, так и в онтологии. По убеждению автора «Левиафана», все существующие вещи только единичны. Поскольку же «в мире нет ничего общего, кроме имен» [143, т. 2, с. 67], последние суть знаки не вещей самих по себе, а только наших мыслей о них. Тем самым номинализм Гоббса — не крайний номинализм, отрицающий общее не только за пределами ума, но и в самом уме, а номинализм умеренный, не отрицающий общего в познающем уме, хотя и сводящий его к словам («именам»).

Тем не менее отрицание онтологического статуса общего приводило Гоббса и к отрицанию объективного, находящегося вне ума содержания достоверного знания. Поскольку «истина — свойство не вещей, а суждений о них», «между именами и вещами нет никакого сходства и недопустимо никакое сравнение» [143, т. 1, с. 78, 63]. Номинализм Гоббса закономерно привел его к отрыву слова от понятия и даже к противопоставлению их. Наиболее общие понятия с этой точки зрения — только абстрактные имена, имена имен. Отсюда углубление конвенционализма Гоббса, считавшего произвольным не только язык, но и положения науки, основывающиеся на нем. Согласно автору «О теле», условны — в противоположность Декарту — даже математические аксиомы [см. 143, т. 1, с. 79—80].

С позиций номинализма и сенсуализма Гоббс возражал и на «Метафизические размышления» Декарта. Идея для первого из них — представление, порожденное предметом восприятия в человеческом сознании, в то время как для второго — все то, что непосредственно воспринимается человеческим умом, для которого предметы являются уже чем-то вторичным. Позиция Гоббса здесь материалистична.

Он считал, что знаменитое рассуждение Декарта: «Я мыслю, следовательно, я существую» — должно привести нас только к убеждению, что мыслящий субъект представляет собой нечто телесное. Вывод же Декарта о том, что мыслящий человек есть мышление, равносителен выводу о том, что прогуливающийся человек есть прогулка. В этом картезианском выводе Гоббс усматривал своего рода пережиток схоластического реализма, ибо именно схоласты «обычно говорят так: разум познает, зрение видит, воля хочет» [143, т. 1, с. 418].

Материалистическая позиция Гоббса углублялась и в связи с его отрицанием врожденности идеи бога как актуально бесконечного существа. Для Декарта эта идея — наиболее ясная идея человеческого ума, лежащая в основе так называемого онтологического доказательства бытия бога. Для Гоббса же эта идея — только темная универсальная, образующаяся в результате нашей неспособности сосчитать бесконечное или положить предел увеличению или уменьшению чего-либо. Поскольку «понять мы можем только конечное» [143, т. 1, с. 392], бесконечность существует для Гоббса только как потенциальная, а не актуальная.

Декарт, не отождествлявший мышление с речью, со своей стороны использовал слабости номинализма и конвенционализма Гоббса, склонявшегося к такому отождествлению и полностью отрицавшего наличие общего вне человеческого ума. Если, писал Декарт в своих контрвозражениях Гоббсу, имена-метки совершенно субъективны, произвольны, то каким же образом люди могут договариваться между собой и вырабатывать имена-знаки, имеющие понятное всем содержание? Почему француз и немец, используя совсем различные слова, но думая тем не менее одинаково, договариваются между собой? Все это становится возможным потому, убежден Декарт, что «при рассуждении речь идет не о сочетании имен, а о сочетании вещей, обозначенных этими именами» [143, т. 1, с. 420].

Следует в этой связи подчеркнуть, что и Декарту, и Гоббсу не хватало понимания диалектического единства

непосредственного и опосредствованного моментов познания. В такой гносеологической ситуации можно констатировать преимущество Гоббса перед Декартом в понимании зависимости всего содержания человеческого сознания и познания от чувственной деятельности человека. Отсюда важные материалистические выводы первого из них, исключавшие независимость мышления от тела, с наибольшей силой выразившуюся в картезианской самостоятельности духовной субстанции. Но и Декарт имел преимущество перед Гоббсом в понимании характера достоверноматематического знания, которое в ту эпоху более убедительно обосновывалось положением о внеопытности исходных, интуитивно постигаемых истин.

При всем различии гносеологии Гоббса и Декарта в их методологии имелись принципы, которые можно назвать общерационалистическими. Это в особенности относится к *аналитическому и синтетическому методам*, которые в философии нового времени с большой силой были заострены Галилеем и в той или иной форме разделялись всеми крупнейшими философами и естествоиспытателями.

Аналитический, или разъединительный (у Галилея — резолютивный), метод состоит в разложении чувственных восприятий и в нисхождении к самым общим принципам, последним элементам природы, опираясь на которые можно объяснить максимальное количество ее явлений. Автор «О теле» подчеркнул, что непригодность схоластических универсалий, тесно связанных с обыденным опытом, для научного познания природы (в принципе и человека) заставляет прибегать к аналитическому методу, с помощью которого только и можно выявить подлинно общие понятия [см. 143, т. 1, с. 106—107]. За аналитическим методом следует синтетический, или соединительный (у Галилея — композитивный), — метод восхождения от выявленных посредством анализа принципов и элементов мира к постижению реальных вещей и даже мира в целом.

Хотя аналитический и синтетический методы взаимосвязаны, все же для выявления механицизма, метафизичности (в смысле антидиалектичности) методологии Гоббса в целом характерно преобладание в ней установки на максимальную аналитичность. Доскональное выявление частей означает полное постижение целого, ибо «целое и совокупность всех его частей идентичны» [143, т. 1, с. 130]. Тем самым задача синтетического метода как бы предельно упрощается.

Раскрыть единство в применении аналитического и синтетического методов Гоббсу не удалось, поскольку не удалось дать убедительное объяснение достоверного знания как вытекающего из опыта человека. В эмпиризме Бэкона исследование природы фактически сведено к опытно-индуктивному — в принципе аналитическому — исследованию ее «форм», а синтетический, гипотетико-дедуктивный метод фактически отсутствует. В рационализме Декарта опытно-индуктивное исследование природы — необходимое подтверждение истин, открытых дедуктивно-рационалистическим путем, которому и принадлежит ведущая роль в исследовании. У Гоббса же эти методы фактически равноправны, и он остался на позициях методологического дуализма. При этом каждый из двух основных методов применяется в различных областях научного исследования. Область применения опытно-индуктивного, по сути своей аналитического метода — прежде всего *физика*, распространяющаяся и на человека, поскольку он рассматривается как тело в ряду других природных тел.

Сфера же применения дедуктивно-синтетического метода — это, конечно, прежде всего *математика*, но также *этика* и *политика*, которые, по Гоббсу, чисто дедуктивно строят свои выводы исходя из принципов человеческой природы (о чем ниже).

Материализм в учении о природе и человеке. Рассмотренные принципы методологии Гоббса во многом предопределили и его онтологические представления, куда следует включать то, что сам он называл первой философией и физикой. Именно здесь с наибольшей выразительностью выявился материализм автора «Основ философии».

Он последовательно рассматривает универсум как колоссальную совокупность тел и кроме них не признает никакой иной реальности. Характер же материализма Гоббса и выявляется прежде всего из его трактовки понятия тела, которое он отождествляет с понятием субстанции (трактуя ее, следовательно, только в эмпирическом смысле). Здесь Гоббс в общем близок к положениям механистической физики Декарта, отклонения от которой определяются его последовательным номинализмом.

Механицизм гоббистского учения о природе подобно картезианскому радикально противопоставлены органицизму ренессансной натурфилософии. Последовательность Гоббсова аналитизма, ориентированного на математику, предопределила и отличие основанного на нем материализма от материализма Бэкона. Как мы помним, его

онтология, не шедшая дальше установления ряда некоторых «простых натур» и «форм», соприкасалась еще с ренессансной натурфилософией. Новый математический анализ, основанный Декартом и Галилеем и поддержанный Гоббсом, неотделим от выявления простейших элементов количественного порядка — линии, плоскости, фигуры, движения и т. п. Характеризуя материализм Гоббса по отношению к материализму Бэкона, Маркс писал, что у первого из них «чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*. *Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой» [1, т. 2, с. 143].

Механицизм онтологии Гоббса связан прежде всего с его учением о теле и его акциденциях, или свойствах. Протяженность и фигура (внешняя форма) составляют неотъемлемые акциденции всякого тела. Движение и покой составляют уже акциденции, присущие многим, но не всем телам, ибо одни из них движутся, а другие покоятся. Акциденции, еще более отделимые от тел, — это осязательные, цветовые, слуховые и другие качества, появляющиеся и исчезающие, зависящие не только и не столько от тела, сколько от воспринимающего его субъекта. Здесь Гоббс продолжает ту линию субъективизации чувственных качеств, которую возобновил Галилей. Она стала одной из главных линий всего механистического материализма XVII в.

Номинализм Гоббса приводит его и к весьма характерному истолкованию проблемы *материи, пространства и времени*.

Поскольку субстанциональность принадлежит только единичным вещам, понятие абстрактной субстанции бессмысленно. Автор «О теле» отрицает при этом реальность как духовной, так и материальной субстанции. Он считает, что аристотелевско-схоластическая нечувственная перво-материя (*materia prima*) — только универсальное имя, выражающее нашу способность мыслить любое тело независимо от всех его акциденций, за исключением количества. За этими пределами понятие материальной субстанции столь же бессмысленно, как и понятие субстанции духовной. Номинализм Гоббса при всей его антисхоластичности подрывает и устой его материализма. Причем эта линия его философской мысли была продолжена и углублена соответствующей трактовкой пространства и времени.

Хотя Гоббс вслед за Декартом отрицает пустоту как

бестелесность, он в отличие от французского философа не признает абстрактной протяженности, мыслимой в качестве атрибута материальной субстанции и фактически сливающейся с ней. Пространство для Гоббса — всегда конкретная протяженность конечного тела. Пространство же как абстрактное вместилище тел — только акциденция нашего сознания, порождаемая, однако, реальной величиной тела.

Аналогичным образом трактует Гоббс и время. Реально движение единичных тел, и время — только «образ движения». Оно «существует не в самих вещах, а только в мышлении. Говоря, например, о временах наших предков, мы не думаем, что после их смерти эти времена могут существовать иначе, чем в памяти тех, кто вспоминает об этих предках». Если принять во внимание зависимость нашего календаря от движения Солнца и Луны, то неизбежен вывод, что «никакого времени вообще не существует, не существовало и не будет существовать» [143, т. 1, с. 128].

Субъективизация понятий пространства и времени, допускаемая Гоббсом, была во многом порождена его стремлением разрушить чрезмерную онтологизацию вышших категорий бытия, характерную для объективного идеализма схоластики. Вместе с тем идея Гоббса о зависимости пространства и времени от движения тел предвосхищала некоторые выводы современной физической науки.

В решении проблемы *причинности* Гоббс — типичный представитель того механицизма в широком смысле этого термина, о котором мы говорили в предшествующей главе о Декарте. Здесь снова проявляется позиция Гоббса как систематизатора материализма Бэкона. Если последний устранял из «естественной философии» поиски целевых причин, хотя и считал их необходимо присущими человеческой деятельности, а выявление формальных причин предоставлял метафизике, то первый, можно считать, полностью перечеркивал как конечные, так и формальные причины. Опытная наука, по его убеждению, может и должна выявлять только материальные и действующие причины. При этом автор «О теле» действующей причиной называет *активное* тело, а тело, испытывающее его воздействие, выступает в роли материальной причины [IX, 4]. Вместе они и составляют так называемую полную причину, вполне достаточную для объяснения любого действия. Формальная же и целевая причины — только разновидности действующей, даже у существ, обладающих чувствами и волей [там же, X, 7].

Понятие бога и его противоречия. Стремление Гоббса к последовательно механистическому объяснению универсума наталкивалось на неизбежные трудности. Едва ли не важнейшая из них касается источника бесчисленных движений, наблюдаемых в окружающем мире и резюмирующихся в понятии действующих и материальных причин. Только в следующем, XVIII веке движение было осмыслено как атрибут, неотъемлемое свойство материи. Гоббс и другие материалисты XVII в., исходившие из принципов механики в их доньютоновской форме, должны были искать последний, внеприродный источник движения. Отсюда применение деистических принципов к объяснению природы, весьма характерный пример которого мы видели выше у Декарта. Гоббс в общем следует здесь по тому же пути. Уже в «О гражданине» [XIII, 1], как затем в «Левиафане» [XII и др.], их автор объявляет бога источником первоначального движения, а все последующие движения тел и явления, с ними связанные, происходят совершенно независимо от бога.

Характерно, что с позиций деизма Гоббс выступал против *пантеистических* представлений, особенно распространенных в ту эпоху в радикальных сектантских кругах (выступавших в период английской революции), представлений, отождествлявших бога с природой и подрывавших, как считал философ, идею обособленности бога от природы, а тем самым и идею творения ее [см.: «О гражданине», XV, 14, «Левиафан», XXXI].

Однако отождествить деизм Гоббса с деизмом Картезия невозможно. Во-первых, как мы видели, английский номиналист отвергает онтологическое доказательство бытия бога. Сам он скорее склоняется к космологическому аргументу, восходившему к Аристотелю и сводившемуся к мысли, что мировая цепь причинности должна иметь последнюю первопричину [см.: «Левиафан», гл. XII, а так же гл. XXXI «О царстве бога при посредстве природы»]. Впрочем, доказательства бога не интересуют Гоббса, и он скорее апеллирует к его мистифицирующей функции, подчеркивая в духе отрицательной теологии, что можно и должно говорить о существовании бога, но ничего нельзя сказать о его атрибутах [см., в частности, «О гражданине», XV, 14]. Это, по Гоббсу, и хорошо, ибо усиливает преклонение человека перед богом.

Представления Гоббса о боге в системе его материалистической онтологии, поскольку он все же пытается сообщить ему какие-то позитивные признаки (долженствующую

щие обосновать важнейшие свойства реального мира), разумеется, радикально расходились с господствовавшими религиозными и последовательно идеалистическими представлениями. Концепция бога как перводвижателя была разработана Аристотелем и получила огромное множество продолжений и откликов в последующей истории философии. Однако аристотелевский бог-перводвижитель, составлявший наивысшую, последнюю цель мира, мыслился неподвижным. Такой бог как высшее обоснование телеологии совершенно не подходил для механистической доктрины Гоббса. Отсюда его существенная поправка к аристотелевской идее бога как неподвижного перводвижателя, мыслимого автором «О теле» как «нечто находящееся в вечном движении» [143, т. 1, с. 204].

Другая особенность Гоббсова бога, еще более неприемлемая для религиозно-идеалистического мировоззрения, состоит в том, что философ, не допускаящий реальной бестелесности, склонялся к тому, чтобы и бога мыслить как нечто в принципе телесное. Уже в первом своем философском произведении «Человеческая природа» автор трактовал дух как «естественное тело», настолько тонкое, что оно не воспринимается чувствами. Интересно, что за подкреплением этого своего утверждения Гоббс обращался к текстам Священного писания, ибо Ветхий завет не знает бестелесности духов [см. 143, т. 1, с. 498—499].

Все рассмотренные особенности гоббсовской концепции бога дают нам основание считать этого механистического материалиста представителем и деистской формы материализма, на которую указывал Ф. Энгельс [1, т. 22, с. 311].

Понятие бога не лишено у Гоббса и заметных противоречий. Они вызваны ограниченностью его механистического материализма и пороками его методологии, не позволившими ему дать рациональное объяснение первостепенным фактам и областям природно-человеческого мира. Например, вопросы о величине и происхождении мира, как и о возникновении самого человека, неразрешимые для науки той эпохи, он объявил и принципиально неразрешимыми. Взывая к мистифицирующей стороне понятия бога, Гоббс предлагает для ответа на эти вопросы обращаться к теологам, по-видимому, забывая, что он решительно отказал богооткровенной теологии в каком бы то ни было праве на предметную истину. Между тем автор «О теле», ставя вопрос о возникновении речи и философии, делает ссылки на Адама как на первого ее носителя [см. 143, т. 1, с. 116].

Здесь можно вспомнить, что Декарт, мысливший понятие актуально бесконечного бога как предельно ясную интуицию человеческого ума, приписывая этому понятию максимальную интеллектуализирующую функцию, провозглашал, что человеческому уму в его познании мира не следует ставить никаких границ. Гоббс, трактуя то же понятие только в мистифицирующем смысле, определенно намечал такого рода границы.

Вместе с тем можно подметить в гоббсовском деистическом понятии бога и апелляцию к его интеллектуализирующей стороне. Автор «О гражданине» [XIII, 1], как мы увидим в дальнейшем, — крупнейший представитель юридического мировоззрения. В своей мечте об идеальном правопорядке, олицетворенном монархом, в царстве которого общественные дела идут без его непосредственного участия, Гоббс опирался и на понятие деистического бога.

Механистическая антропология. В своем истолковании человека Гоббс в общем был близок к Декарту с его тезисом о животных как простых механизмах. При этом в отличие от Декарта Гоббс сосредоточился на объяснении жизнедеятельности человека — как его физических, так и духовных способностей. Автор «Левиафана» формулировал воззрение на жизнь как на процесс чисто механический и автоматический, ибо «жизнь есть лишь движение членов», причем сердце — это пружина, нервы — нити, а суставы — колеса, сообщающие движение всей машине человеческого тела [143, т. 2, с. 47].

Принцип механистического материализма при объяснении жизнедеятельности человека Гоббс развивал последовательнее Декарта, поскольку отказался от идеи разумной души, составляющей проявление особой, духовной субстанции. Отсюда и полный механицизм в объяснении Гоббсом человеческой психики.

Ощущения возникают в результате взаимодействия внешнего движения, исходящего от тел, и внутреннего движения органов чувств, направленного навстречу первому движению. Образы величины, фигуры, движения и покая соответствуют объектам воздействия. Все же остальные образы-акциденции — цвета, звука, запаха и т. п. — только «призраки», «великий обман чувств» [143, т. 1, с. 448], исправляемый, однако, самими же чувствами.

Автор «О человеке» рисует довольно подробную картину возникновения на основе ощущений представлений, воспоминаний, образов воображения, сновидений, чувств и страстей, порождаемых движением мозга. Конечно, по-

пытка Гоббса дать механистическое решение психофизической проблемы была несостоятельной вследствие своей упрощенности. Сам автор «О теле» осознавал слабость этого раздела своей доктрины, высказав удивление тем обстоятельством, «что из тел, существующих в природе, некоторые обладают отображением почти всех вещей, другие же не обладают никакими» [143, т. 1, с. 185]. Движения языка колокольчика, колебля частицы воздуха, достигают наших органов чувств и порождают движения внутри нашего организма. Но каким образом из всех этих движений возникает явление звука, остается непонятным. Тем более неясно с этой антиисторической позиции, далекой от всякой идеи эволюции, возникновение языка и мыслительных действий человека. Отсюда и апелляция Гоббса к мистифицирующей функции понятия бога.

Человек как субъект морали и проблема его свободы. Как уже указано, человек — не просто тело в ряду других природных тел, но и разумное существо. Он есть субъект морали и одновременно политики. Моральная, или гражданская, философия, изучающая искусственные тела, создаваемые человеком, пользуется дедуктивно-синтетическим методом. Его решающее исходное понятие — это понятие *человеческой природы*.

Гоббс не мог преодолеть и этой весьма устойчивой универсалии, в чем и проявилась (как и в случае понятий материи, пространства и времени) ущербность методологии номинализма, которая, изгоняя общее в дверь (лишая его статуса бытийности), так или иначе вынуждена впустить его в окно.

Содержание же понятия *человеческой природы* у Гоббса во многом напоминает то, с чем мы встречались, например, у Макиавелли, — черты, особенно характерные для представителей господствующих классов своей эпохи, объявляются всеобщими — надындивидуальными, надклассовыми и надисторическими. По словам К. Маркса, социальным философам типа Гоббса (как, в сущности, и Макиавелли) конкретно-исторический индивид эпохи разложения феодализма и становления капитализма «...представляется идеалом, существование которого относится к прошлому... не результатом истории, а ее исходным пунктом... не исторически возникшим, а данным самой природой» [1, т. 12, с. 709—710].

Вместе с тем понятие человека по-своему глубоко проработано Гоббсом. Подобно Макиавелли и другим ренессансным моралистам и обществоведам и даже сильнее

их Гоббс подчеркнул *эгоистическую* природу человека. Уже хорошо знакомое нам стремление человека к самосохранению приближает его к животному миру, ибо «...люди от природы подвержены жадности, страху, гневу и остальным животным страстям», они ищут «почета и выгод», действуют «ради пользы или славы, т. е. ради любви к себе, а не к другим» [143, т. 1, с. 292, 300, 301].

Сложная игра человеческих *интересов*, составляющая одну из основ человеческой жизни, препятствует, по словам автора «Левиафана», созданию науки о праве как общественной справедливости. Учения из этой области «постоянно оспариваются как пером, так и мечом, между тем как учения о линиях и фигурах не подлежат спору, ибо истина об этих последних не затрагивает интересов людей ...Я не сомневаюсь, — продолжает автор, — что если бы истина, что три угла треугольника равны двум углам квадрата, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью... учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии» [143, т. 2, с. 133].

В теории морали позиция Гоббса как натуралиста и номиналиста привела его к отвержению высших религиозно-теологических категорий добра и зла, которые в соответствии с методологией схоластического реализма мыслились как вневременные ценности, дарованные человечеству внеприродным богом. Автор же «О человеке» убежден, что слова эти выражают только *ситуации*, переживаемые людьми в конкретных обстоятельствах. Словом «добро» они обозначают все то, что им нравится, что им полезно, к чему они стремятся, а словом «зло» — противоположные состояния. В своей этической теории Гоббс начал ту линию буржуазного *утилитаризма*, которая после него непрерывно укреплялась и углублялась в Англии.

В контексте своей натурализации человека Гоббс глубоко переосмыслил понятие его *свободы*.

Выше мы видели, что многие гуманисты, стремясь максимально поднять значение человека в контексте своего антропоцентризма, даже усиливали то понятие свободы его воли, которое они находили в схоластическо-теологических философах. Натурализм и последовательный механистический детерминизм Гоббса совершенно не сочетался с этим понятием, ибо в принципе оно представляет человеческую волю как ничем не детерминируемое начало. Гоббс вел полемику с епископом Брамхолом, защищавшим традиционное теологическое воззрение о свободе человеческой

воли, сочетаемой тем не менее с божественным промыслом.

Автор «Левиафана», не устраняя еще саму универсалию «воли» (что делает Спиноза), вместе с тем стремился к последовательной *натурализации* феномена свободы. Согласно его глубокому убеждению, понятие свободы «может быть применено к неразумным созданиям и неодушевленным предметам не в меньшей степени, чем к разумным существам» [143, т. 2, с. 231, 232]. Даже вода освобождается, если разбить тот сосуд, в котором она содержится.

Но осмысление свободы особенно сложно применительно к человеку, ибо он, по словам автора «О гражданине», «может быть свободен в одном отношении и несвободен в другом» [143, т. 1, с. 362—363], особенно в общественных обстоятельствах своей жизни. Важнейший результат решения Гоббсом проблемы свободы состоит в том диалектическом результате, согласно которому понятие свободы не противоречит понятию необходимости, а дополняет его. «Свобода и необходимость совместимы, — подчеркнул автор «Левиафана». — Вода реки, например, имеет не только свободу, но и необходимость течь по своему руслу. Такое же совмещение мы имеем в действиях, совершаемых людьми добровольно... Так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли... проистекает из какой-нибудь причины, а эта причина — из другой в непрерывной цепи... то они проистекают из необходимости» [143, т. 2, с. 233].

Различное качество человеческой свободы в ее сочетании с необходимостью проявляется только в общественно-государственной жизни людей.

Учение об обществе и государстве. В этом итоговом разделе философской доктрины Гоббса мы встречаемся как с элементами натурализма, так и идеализма. Последние в общем берут верх.

К античности восходят две традиции в осмыслении общества, более или менее полно отождествлявшегося с государством. Одна из них (Аристотель, стоики) подчеркивала первичность общественности, государственности по отношению к индивидуальному человеку, другая (атомисты, особенно Эпикур), напротив, первичное звено общественности и государственности усматривала в индивидуальном человеке. Гоббс подобно Макиавелли и другим мыслителям, трактовавшим человеческую природу как сугубо эгоистическую, с большой силой развивал вторую

традицию. Автор «О гражданине» и «Левиафана» в этой связи вскрывал несостоятельность известного положения аристотелевской «Политики», согласно которому муравьи, пчелы и другие животные должны считаться общественными существами, ибо никто не наблюдал их изолированной жизни, жизни вне сообщества себе подобных. Не оспаривая этих фактов, Гоббс вместе с тем подчеркнул специфический характер человеческой общественности, определяемой *разумностью* человеческих существ. Животные на основе чувственных стремлений живут хотя и стихийно, но согласованно, ибо эти их стремления «направлены к общему благу, которое не отличается у них от частного» [143, т. 1, с. 344]. Но такого рода торжество невозможно в человеческом общежитии. Каждый человек занят прежде всего собой: только удовлетворив свои материальные и другие потребности, если остается время, люди обращаются к общественным делам. Следовательно, в человеческом обществе частное, индивидуальное — это нечто первичное, а общественно-государственное — вторичное и производное. Эта позиция полностью соответствовала и номиналистической методологии Гоббса.

Выше мы видели, как социальная философия ряда гуманистов всемерно подчеркивала роль индивидуального начала в общественной жизни в борьбе против корпоративизма и иерархизма феодального общества. Гоббс, выражая значительно усилившиеся процессы становления буржуазного общества на своей родине, далеко уже зашедшую там дезинтеграцию его, весьма подчеркнул эту фундаментальную линию социальной философии. Как и у гуманистов, она включала определенное демократическое содержание. «Природа, — подчеркивал автор «Левиафана», — создала людей равными в отношении физических и умственных способностей». Имеющиеся физические и умственные различия среди людей не настолько значительны, чтобы любой человек, основываясь на них, «мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, на которое другой не мог бы претендовать с таким же правом» [143, т. 2, с. 149].

Главный феномен, к объяснению которого стремилась социальная философия с античности до интересующей теперь нас эпохи, — это *государство*. Несмотря на преобладавшее в ней объединение понятий государства и общества, до полного отождествления этих понятий наиболее глубокие философы (например, тот же Аристотель) не доходили. Хотя понятие человеческого общества как особой реально-

сти не было выработано ни в античности, ни в средневековье, но известные его элементы появлялись по мере осознания роли национальных, экономических и других факторов. Значение таких элементов усиливалось, когда философы задавались целью объяснить сущность государства через его происхождение. Гоббс почти через полтора столетия после Макиавелли углубил его попытку объяснения феномена государства исходя из разума и опыта, как подчеркивал К. Маркс (см. выше). Конечно, социально-исторического объяснения этого сложнейшего феномена в XVII в. быть не могло, но объяснение рационалистическое, основанное на методологии дедуктивно-синтетического метода, у Гоббса было разработано основательно.

Любой народ, считал виднейший социальный философ, проходит в своей жизни две стадии. Государственной, гражданской стадии (*status civilis*) предшествует догосударственная, естественная (*status naturalis*). Абстракция естественного состояния, выявляющая особенности человеческой природы в ее «чистом виде», играет первостепенную роль в социально-философской доктрине Гоббса. Он осмысливает это состояние примыкая к могучей традиции «естественного права» (*jus naturale*).

Напомним, что традиция эта была заложена философией античного стоицизма. Отправляясь от понятий положительного, гражданского права (*jus civile*) и так называемого права народов (*jus gentium*), позднеримские юристы, опиравшиеся на эту философию, во многом отождествлявшую разум и природу, стремились подвести под эти понятия теоретическую базу. Отсюда *социоморфический* характер понятия естественного права, объединявшего в стоицизме в некое единое космическое государство божественные, природные и человеческие существа, приписывавшего свойства общности всему естественному. Теологизированная философия христианского средневековья по-своему использовала это понятие, совершенно устранив, однако, из него натуралистическое содержание. В эпоху позднего Ренессанса, напротив, рецепция доктрины стоицизма вместе с учением о естественном праве (эта рецепция осуществлялась тогда прежде всего в Нидерландах) стала важнейшим руслом, по которому в передовую философию рассматриваемой эпохи вливалось *натуралистическое* истолкование общности, государственности, культуры. Начиная с нидерландского правоведа и философа Гуго Гроция (1583—1645) понятие естественного права, дополняемое понятием общественного договора, у

многих социальных философов этого века (как и последующих) становится главным понятием их обществоведческих доктрин. Все эти философы, выражая потребности становящегося буржуазного общества и стремясь к выработке строгой законности, которая должна в нем господствовать (и которую они идеализировали), выступали убежденными сторонниками *юридического мировоззрения*.

Универсализируя юридическую законность, отождествляя ее с моральной и объявляя закономерностью всей природы, они обычно увязывали эти положения с понятиями деизма. Крупнейшим в ряду этих философов и был Томас Гоббс, отличавшийся от большинства таких философов тем, что разработанная им социальная доктрина была органической составной частью общеполитической.

Господство естественного права с наибольшей силой проявляется, согласно автору «Левифаана», в *естественном состоянии*, когда нет ни государственности, ни собственности, ни морали, ибо естественное право означает право каждого человека на все, в чем он нуждается, чего он желает. Фактически оно означает неограниченность человеческой свободы в стремлении поддерживать свое существование и улучшать его любыми доступными средствами. Натуралистическое содержание естественного права особенно очевидно в связи с тем, что оно выражает *чувственную* природу человека, приближающую его к животному миру. Гоббс не жалеет красок для изображения алчности и даже хищности людей в их естественном виде. Он выражает эту мрачную картину древнеримской пословицей «Человек человеку волк». Отсюда совершенно понятно, почему естественное состояние представляет собой непрерывную «войну каждого с каждым» (*bellum uniusquisque contra unumquemque*). Она выявляет иллюзорность человеческой свободы на ее чувственном уровне, игнорирующем любую необходимость в естественном состоянии человечества. Такая война грозит ему самоистреблением. Отсюда жизненная необходимость для всех людей сменить естественное состояние на состояние гражданское, государственное.

Главный конститутивный признак такого состояния — наличие сильной централизованной власти. Она учреждается путем *общественного договора*, в котором участвуют все без исключения атомизированные индивиды.

Такого рода договор не следует мыслить буквально, как некий кратковременный акт, в результате которого сразу появляется государство. В естественном состоянии люди

все время испытывают страх за свою жизнь, руководствуясь инстинктом самосохранения. Поэтому их договор следует мыслить скорее как процесс непрерывного осознания невыносимости их естественного состояния и необходимости учреждения состояния государственного.

Важнейшим условием такого осознания является *человеческая речь*, выводящая людей из их индивидуалистического одиночества, ибо «без языка люди жили бы одиноко, каждый из них замыкался бы в себе и не общался с другими» [143, т. 1, с. 234]. Будучи главным выражением и инструментом познания, речь тем самым выступает и решающим фактором культуры, ибо, подчеркнул автор «Левиафана», «без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так же как этого нет у львов, медведей и волков» [143, т. 2, с. 65].

Идеалистическая суть концепции общественного договора, оперировавшей понятием неизменной человеческой природы, всегда наделенной «правым разумом» (*recta ratio*), с наибольшей силой выявляется у Гоббса в его учении о *естественных законах* (*leges naturales*), как бы автоматически переводящих человечество в состояние государственности и гражданственности. В противоположность природно-чувственному содержанию естественного права человеческий дух изначально наделен естественными законами как неколебимыми моральными установками, с необходимостью толкающими людей на путь общественного договора.

Первый из них состоит в свойственном всем без исключения людям, испытывающим страх смерти, осознании того, что надо постоянно стремиться к миру, ибо даже плохой мир безусловно лучше войны. Всего естественных законов автор «О гражданине» насчитывал двадцать. Но все они сводятся к широкоизвестному «золотому правилу» (зафиксированному и в Евангелиях): «Не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе» [143, т. 2, с. 183]. Эта абсолютная моральная максима представляет собой как бы самоограничение неистребимого человеческого эгоизма, долженствующего считаться с таковыми же у всех других людей.

Естественные законы, выражающие сугубо разумную и моральную природу человека, в принципе действуют и в условиях естественного состояния. Но здесь они представляют собой как бы тенденции, подавляемые страстями естественного права. Для их полного проявления и необходим общественный договор, устанавливающий государ-

ственную власть. Лишь ее приказания придают естественным законам повелительную силу права, реализуемую в гражданских законах. Идеализм Гоббса состоит здесь в отождествлении юридических законов с моральными. Различие между ними он усматривает в том, что первые, гражданские законы — писанные, а вторые, «естественные» — неписанные. Автор «Левиафана» видит в государстве прежде всего институт, выявляющий разумную природу человека, делающий его подлинно моральным существом, каким он не может быть в естественном состоянии.

Однако эти неизбежные тогда идеалистические издержки социально-философской доктрины Гоббса полностью проясняют его концепцию свободы, возможной лишь в определенном сочетании с необходимостью. Из абстрактно-философской она становится конкретно-социальной. В условиях хорошо организованного правового строя свобода означает беспрекословное подчинение юридическим нормам, устанавливаемым в силу договора. Поскольку же далеко не все свои права люди переносят на носителя (или носителей) государственной власти, не все отношения между ее подданными могут и должны быть определены законами. Здесь и обнаруживается неполное совпадение общественной жизни с государственной. Различные соглашения граждан друг с другом, множество черт их образа жизни, в особенности семейной, воспитание и т. п. предоставлены личной свободе каждого. Автор «О гражданине» [II, XIII, 15; XIV, 3], с одной стороны, выступает за сильную централизованную власть, которая не позволяла бы своим подданным вести себя по своему произволу, а с другой — он видел вред и чрезмерного регулирования жизни людей законами, убивающими их инициативу и волю к жизни. «Между законом и правом, — подчеркнул он здесь, — существует значительное различие, ибо закон — это узы, а право — свобода; они различаются как противоположности» [143, т. 1, с. 382].

Гоббсова концепция государственной власти в принципе антидемократична. Поскольку она возникает в силу всеобщего договора и добровольного отказа всех его участников от части — едва ли не большей — своих естественных прав, то, лишившись их, они уже не должны требовать их обратно, что грозит возвращением к естественному состоянию. Дело власти приказывать, а граждан — подчиняться. Однако приказания-законы властей — не произвол, а разумная необходимость, без которой нет

нормальной жизни. В первом, английском издании «Левиафана» Гоббс, отражая веяния революции с позиции буржуазных кругов, установивших диктатуру Кромвеля, для обозначения государства использовал термин «общественное благо» (commonwealth), являвшийся английским эквивалентом латинского слова «республика». Правда, в условиях реставрации Стюартов и реакции феодального типа автор «Левиафана» в его латинской редакции 1668 г., не меняя ни принципов, ни общего духа этого произведения, нередко заменял этот термин словом «монархия». По убеждению Гоббса, форма государственного правления — демократическая, аристократическая или монархическая — не является решающей, ибо «народ правит во всяком государстве» [143, т. 1, с. 372], поскольку действию естественных законов «суверен подчинен так же, как последний из его подданных» [143, т. 2, с. 355].

Здесь снова проявился идеализм Гоббсовой философии государства. Хотя автор «О гражданине» и «Левиафана» видел фактическое неравенство среди подданных государства, стремление одних господствовать над другими, различные качества той свободы, которой они в действительности обладают, он сохранял иллюзию нелицеприятия законов по отношению как к богатым, так и к бедным.

Проблема культуры и отношение к религии. Несмотря на неизбежные для той эпохи идеалистические слабости социальной философии Гоббса, она содержала ряд новых и весьма важных принципов.

Выше мы видели, как глубоко была поставлена уже в эпоху Ренессанса проблема природы и искусства, отразившая возросшую активность человеческой деятельности. Гоббс примерно ту же проблему решает по отношению к другому ее объекту — государственному общежитию, рассматриваемому как дело рук человеческих, как важнейшее из искусственных «тел».

В принципе «великий Левиафан... является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан». Создание этого великого механизма, все элементы которого и их назначение автор «Левиафана» определяет и перечисляет, он прямо уподобляет словам «*fiat* [да будет] или... сотворим человека, которые были произнесены Богом при акте творения» [143, т. 2, с. 48].

Глубина философской теории определяется не только сознательными намерениями ее творца, но и содержанием,

выявляющимися в ней впоследствии, обычно уже после его смерти, когда обнаруживается, что оно заключает и такие идеи, которые были неясны еще ни самому автору, ни его эпохе. Гоббс исходил из того, что люди в принципе свободно создают свои государства (даже если не все они это правильно осознают). Но такое созидание происходит в результате перенесения части их естественных прав, их отчуждения в пользу учреждаемой государственной власти. Однако в дальнейшем обнаруживается, что созданный людьми «великий Левиафан» приобретает полную самостоятельность. Он над своими подданными-гражданами властен, а они над ним нет. В такой форме Гоббс одним из первых в новое время сформулировал весьма важную философскую *концепцию отчуждения*, которая будет в дальнейшем расширена и углублена другими философами нового времени.

Государство, по Гоббсу, составляет необходимое условие культуры и потому, что «вне государства — владычество страстей, война, страх, бедность, мерзость, одиночество, варварство, дикость, невежество; в государстве — владычество разума, мир, безопасность, богатство, благопристойность, общество, изысканность, знание и благоклонность» [143, т. 1, с. 364].

Сила элементов натурализма в социальной доктрине Гоббса, несмотря на весь ее идеализм, проявляется, в частности, в понимании необходимости обеспечить питание граждан как очевидное условие их интеллектуальной жизни. Если прибавить к этому понимание Гоббсом значения интересов, и особенно *материальных* интересов людей, станет понятной роль Гоббса в качестве ближайшего предшественника английской буржуазной политической экономики. Хотя трактовка вопросов экономической теории не занимает большого места у автора «О гражданине» и «Левиафана», родоначальник английской политической экономики Уильям Петти (1623—1687), лично с ним знакомый, находился под влиянием его идей.

Подчеркнув тесную связь между религиозным культом (*cultus*) и культурой в широком смысле этого однокоренного с ним латинского слова (обработка земли, воспитание детей и т. п.), автор «Левиафана» обратил самое пристальное внимание на проблему *религии* в общественной и личной жизни людей, что, конечно, совершенно закономерно в свете установленного нами во многих местах данной книги.

Психологические корни религии Гоббс в духе материа-

листической традиции, восходившей к античности, усматривал в страхе язычников перед грозными и непонятными силами природы и в более позднем стремлении людей к любознательности, в возведении множества непонятных им явлений к некоей единой внеприродной причине. Религия — необходимый институт общественной жизни, ибо без нее невозможны мораль масс и управление ими. Утверждая все это, Гоббс, как мы видели, резюмировал религиозную проблематику в своем признании богооткровенной теологии.

Отрицая возможность естественной теологии, он вместе с тем в духе деизма признает *естественную религию*. Она выражает мораль интеллектуальной элиты, ее принципы формулируются чисто рационалистически, независимо от Священного писания, предназначенного для самых широких масс.

Признание необходимости религиозно-церковных институтов автор «Левиафана» сочетал с последовательной борьбой против всяких притязаний церкви (прежде всего католической) на приоритет по отношению к государственным институтам. В силу принципов социальной философии Гоббса мораль, как и религия, становится возможной лишь в условиях государственного существования людей. Поэтому не государство должно подчиняться церкви, а, напротив, церковь государству. Причем такое отношение распространяется на само содержание догматических религиозных доктрин. Отсюда известное определение религии автором «Левиафана»: «Страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных — суеверием» [143, т. 2, с. 90].

Светское отношение Гоббса к религии выражается и в его рационалистическом анализе некоторых текстов и положений Священного писания, причем автор «Левиафана» стремился раскрыть в них чисто земное содержание. Характерно также, что в качестве деиста Гоббс считал атеизм недомыслием, но вместе с тем он выступал против преследования атеистов по закону. В этом нет, мол, никакой необходимости, поскольку их все равно накажет сам бог!

Учение Гоббса в истории философии. Яркий материализм и натурализм Гоббса имел сравнительно немного сторонников и единомышленников в XVII в., когда религия оставалась самой мощной идеологической силой. Однако виднейшие материалисты этого века Гассенди и Спиноза

восприняли некоторые его гносеологические и онтологические идеи. Но значительно больше было враждебных выступлений против гоббизма со стороны воинствующих английских идеалистов, принадлежавших к школе кембриджских платоников. Г. Мор (1614—1687), Р. Кедворт (1618—1688), Д. Гленвиль (1636—1680), епископ Кемберленд (1631—1718) яростно опровергали материализм Гоббса, Гассенди, физику Декарта, рассматривая все эти учения как возобновление античного атомизма и различные формы атеистического вольномыслия. С позиций христианского теизма они противопоставляли всем этим учениям платоновско-неоплатонические идеи, отрицая объективность пространственно-временных закономерностей, связывая их с деятельностью мировой души, подчиненной богу, и т. п.

Не меньшую вражду вызывала социальная философия Гоббса, в особенности его теория государства, происхождения и сути власти. Рьяные роялисты Р. Филмер и Э. Кларендон, как и воинствующие защитники англиканской церкви епископы Брамхолл и Стиллингфлит, стремились опровергнуть этико-социальные и тем более атеистические идеи автора «Левиафана» и философской трилогии.

Методология Гоббса с ее сильнейшей эмпиристической стороной и тем более его яркий и конкретный материализм получили весьма высокую оценку у французских материалистов XVIII в., о чем будет сказано в следующей книге.

Работ новейших буржуазных авторов о Гоббсе значительно меньше, чем о Декарте и Спинозе (хотя во всех общих историях философии Гоббсу, как правило, отводится значительное место). По сравнению с названными философами доктрина Гоббса отличается большей определенностью и однозначностью. Очень трудно, например, оспорить его материализм, особенно в его конкретно-историческом контексте XVII в. Впрочем, попытки перетолковать его мировоззрение задним числом имеются. Например, используя деистические идеи Гоббса, его объявляют иногда верующим христианином, стремившимся сочетать механистическое объяснение мира и человека с признанием необходимости веры в бога и с религией [см. 154, 155 а].

Методология Гоббса получает в трудах буржуазных авторов различные истолкования в субъективно-идеалистическом духе, например утверждение о том, что Гоббс выступил ранним предшественником позитивизма, отвергавшим догматизм метафизиков в пользу объяснения и описания одних лишь явлений [см. 12, с. 250]. Семиотиче-

ские идеи Гоббса дают основания другим буржуазным авторам делать его предшественником современной философии анализа [см. 156].

Однако до сих пор наибольший интерес вызывает социальная философия Гоббса, в особенности его концепция государственной власти [см. 155, 157].

5. АНТИСХОЛАСТИЧЕСКИЙ СЕНСУАЛИЗМ, АТОМИСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И ХРИСТИАНСКИЙ ЭВДЕМОНИЗМ В ЭТИКЕ ГАССЕНДИ

Как отмечено, уже в первой половине XV в. возродился интерес к эпикуреизму и Валла осуществил интересную и весьма показательную для гуманизма попытку эпикуреизации христианства. Но попытка эта была связана только с *моральной* стороной учения Эпикура. Более благоприятные условия для возрождения идей античного атомизма возникают в первой половине XVII в. вместе с ростом естественно-научных интересов и формированием механистических представлений, а также с обычной в этой связи критикой положений аристотелизма, когда передовые философы, так или иначе связанные с естественно-научным движением, все чаще обращались к идеям античного атомизма. Бэкон более всех античных философов ценил Демокрита. В деле же реабилитации атомистического учения Эпикура особенно много сделал французский философ и ученый Пьер Гассенди (1592—1655).

Жизнь и произведения. Его деятельность и произведения отразили типичные духовные противоречия XVII в. Крестьянский сын, окончивший университет в Эксе ан-Прованс, значительную часть последующей жизни был священнослужителем, каноником крупного кафедрального собора. Но еще до того он был профессором философии в университете Экса (вытеснен оттуда иезуитами) и профессором математики в Королевском коллеже в Париже (уже в конце 40-х годов), был увлечен астрономией, учениями Коперника и Галилея. Активный участник интеллектуального и научного движения во Франции, Гассенди был близок и к кружку Мерсенна. Правда, многосторонность естественно-научных интересов Гассенди не сопровождалась у него глубиной научных открытий, как у Декарта, и Гассенди не стал профессиональным ученым, каким фактически был Декарт. Однако активность трудолюбивого Гассенди выразилась в том, что он наряду с Гоббсом и другими оппонентами написал «Возражения» на «Метафизи-

ческие размышления» Декарта. Когда последний издал это произведение вместе со своими «Ответами» на «Возражения», Гассенди написал ему новые «Возражения» (на которые Декарт уже не отвечал).

Католический священник оказался также фактическим главой небольшого кружка французских «свободомыслящих» (либертенов), скептически относившихся к официальной религии своего государства. Однако открыто против нее каноник никогда не выступал. Свои философские произведения он писал только на латинском языке, и на французский они в отличие от произведений Декарта не переводились.

Первым и весьма объемистым философским произведением Гассенди стали «Парадоксальные упражнения против аристотеликов, в которых потрясаются основы перипатетического учения и диалектики в целом и утверждаются либо новые взгляды, либо, казалось бы, устаревшие взгляды древних мыслителей» (Гренобль, 1624). Это длинное заглавие (по обычаю того времени) формулировало философскую программу его автора. Из него видно, что схоластической учености, традиционно и формально ориентированной на аристотелизм, он, с одной стороны, противопоставлял «новые взгляды» (естественно-научного характера), а с другой — воззрения тех древних философов, которые, как был убежден Гассенди, вполне гармонировали с этими взглядами и даже обосновывали их. Такие воззрения и содержались в учении Эпикура, восстановлению которого французский философ весьма способствовал своими многолетними изысканиями. Может возникнуть вопрос: почему он обратился именно к Эпикуру, а не прямо к Демокриту, наиболее полно сформулировавшему принципы атомизма, которые Эпикур лишь несколько видоизменил?

Обращение Гассенди к эпикуреизму, нужно думать, во-первых, объяснялось тем, что в ту эпоху он все же был более известен как разработанная и связная система воззрений благодаря упомянутому выше открытию поэмы Лукреция Кара (написанной, как известно, на латинском языке). В дополнение к ней сам Гассенди перевел на латинский язык десятую книгу сочинения Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», целиком посвященную Эпикуру. Во-вторых, не менее важным мотивом обращения Гассенди к эпикуреизму стало его весьма разработанное моральное учение. Враждебность к эпикуреизму христианских идеологов объяснялась прежде всего этим его учением, имевшим непосредственное

отношение к повседневной жизни. Гассенди, значительно лучше, чем Валла, знавший и эту «практическую» сторону философии Эпикура, в своей борьбе против схоластики и обосновывавшейся ею системе официальной христианской моральности противопоставлял им эту философию, в особенности в сочинении «Свод философии Эпикура» (Лион, 1649; в дальнейшем, еще в XVII в., оно трижды издавалось в Гааге, Лондоне и Амстердаме). Огромный труд Гассенди «Система философии», в основу которого тоже были положены идеи Эпикура, был издан только посмертно в 6-томном собрании его сочинений (Лион, 1658).

Антисхоластическая и сенсуалистическая гносеология. Неоднократно освещавшиеся выше выпады передовых философов против умозрительно-бесплодной схоластики («диалектики») обильно и красноречиво представлены и в произведениях Гассенди. Хотя уже в упомянутом первом из них он подверг критике и идеи Аристотеля, но вместе с тем подобно Галилею подчеркнул, что для своей эпохи Аристотель — глубокий и смелый мыслитель, не побоявшийся отступить от воззрений своего учителя Платона и даже выступить против него. Другое дело современные аристотелики, превратившие «естественную диалектику» Аристотеля (т. е. разработанную им логику) в бесплодные и во многом софистические словопрения. Эти схоластические псевдоаристотелики заняты не столько философией, сколько филоморийей, т. е. не столько любомудрием, сколько любоглупием.

Опасность филомории во многом связана с упорным догматизмом ее приверженцев, слепо убежденных в непоколебимой истинности разделяемых ими положений. В борьбе против закоренелого догматизма схоластов Гассенди подобно Эразму, Монтеню, Бэкону, Декарту и другим передовым философам прибегал к идеям античного скептицизма. Как и Бэкон, Гассенди стремился идти «средним путем» между скептиками, отрицающими всякую возможность достижения истины, и догматиками, уверенными в том, что они постигли окончательные, абсолютные истины. «Средний путь» фактически означал у Гассенди утверждение достижимости *относительных* истин, зафиксированных во многих науках.

Вместе с тем такого рода путь был для Гассенди, как до него для Телезио, Бэкона и для ряда других эмпиристов, прежде всего опытно-индуктивным путем, посредством которого только и можно преодолеть умозрительную амор-

фность схоластического псевдознания и достичь действительных, предметных истин. Только опытным путем можно подчинить свой разум природе, а не приспособлять ее к нашему разуму, как это обычно происходит в умозрительно-схоластической философии.

Эмпиризм Гассенди фактически сводится у него к *сенсуализму*, опирающемуся, как и у Гоббса, на известную формулу: «Нет ничего в уме, чего раньше не было бы в чувстве» (*Nilul est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*). Ни одна гносеологическая доктрина не соответствовала в такой мере этой формуле, как доктрина Эпикура (хотя отнюдь не он ее автор). Ибо в истории философии до тех пор не было более последовательного сенсуалиста, чем Эпикур, для которого все наши знания основываются на ощущениях, выступающих у него, в сущности, единственным критерием истинности. Конечно, полностью отождествить сенсуализм Гассенди с сенсуализмом Эпикура невозможно, ибо за многовековый период, разделявший их, накопилось много философских и научных фактов, не всегда укладывавшихся в прямолинейные формы эпикуровского сенсуализма. Однако на основе его Гассенди подобно Гоббсу присоединился к номиналистической традиции, высказав убеждение в несомненности и самодостоверности единичного, в иллюзорности всеобщего, если его рассматривать само по себе, в отрыве от единичного. Проблему общего автор «Парадоксальных упражнений» [II, 4] решал концептуалистически: общее существует лишь в человеческом уме и образуется там в результате опускания несходных и объединения сходных признаков вещей.

Подобно Эпикуру Гассенди считает именно чувства критерием истинности или ложности наших мыслей, ибо чувства ближе к природе, к вещам, чем ум. Всякое знание в принципе всегда опытно, рассудок же — его опосредствующее орудие, ведущее от одного ощущения к другому. Сами по себе восприятия ни истинны, ни ложны, и они никогда нас не обманывают. Заблуждение возможно лишь в результате неверных действий рассудка. В принципе так было и у Эпикура. Свой сенсуалистический эмпиризм Гассенди стремился оправдать и на материале традиционной логики, отношение к которой у него было более уважительным, чем у Бэкона. Примером приближения положений логики к сфере опыта может служить гассендистское истолкование аналитических суждений (в которых предикат только раскрывает признаки, имплицитно мысли-

мые в понятии субъекта). Такие суждения многим представляются априорными, например суждение «Целое больше части». Согласно же Гассенди, такие суждения, в сущности, эмпиричны, ибо они формируются в результате постоянного наблюдения именно такого отношения между целостностью и частичностью.

Другим доказательством примата опытно-сенсуалистического начала в познании служит, согласно Гассенди, эксперимент, посредством которого рассудок апеллирует к чувствам.

С позиций своего сенсуалистического эмпиризма Гассенди решительно возражал и против рационалистического априоризма «Метафизических размышлений» Декарта. Автор этих возражений считал, что попытка Картезия «доказать большую очевидность природы ума, чем природы тела», оказалась невыполненной [161, т. 2, с. 419]. Чувства, непрерывно взаимодействующие с вещами, — более эффективное свидетельство нашего существования, чем мнимая непосредственность и самодостаточность человеческого духа, ибо чувства более многообразно соединяют нас с окружающим миром. «Зная об уме только то, что он — мыслящая вещь, — написал Гассенди в своих «Новых возражениях» на декартовские «Ответы» на его первые «Возражения», — ты подобен слепому, знающему о Солнце лишь то, что оно — вещь греющая» [161, т. 2, с. 760].

В качестве сенсуалиста и номиналиста Гассенди отвергал и картезианскую абсолютизацию мышления, объявляемого особой субстанцией. В тех же «Новых возражениях» он опровергал картезианское отождествление реальности с субстанциональностью, считая, что многообразные свойства вещи более убедительно свидетельствуют о ее реальности. Как и возражения Гоббса, возражения Гассенди в целом выражали материалистическую позицию, противопоставленную идеалистической позиции Декарта.

Выражением той же сенсуалистической и материалистической позиции Гассенди было и отвержение картезианского априоризма в его учении о врожденности идей. Нет ни врожденных образов, ни врожденных идей. Геометрические аксиомы, как и все математические понятия, в конечном итоге апостериорны, имеют опытное происхождение. Их ясность, отчетливость и очевидность, представлявшиеся Декарту главным аргументом в пользу их внеопытности, априорности, по убеждению Гассенди, являются мнимыми. «...Те идеи, которые сейчас представляются ясными и отчетливыми, — подчеркнул он в тех же «Новых

возражениях», — могут со временем оказаться смутными и неясными» [161, т. 2, с. 591—592].

Врожденная идея бога тоже несостоятельна, ибо и она приходит к человеку только извне. Тем самым Гассенди отвергал онтологическое доказательство божественного бытия, развивавшееся Декартом. Вместе с ним фактически отпадала интеллектуализирующая функция понятия бога, на которой стоял рационалистический панлогизм XVII в. (да и не только его).

Сенсуализм Гассенди, как и Гоббса, закономерно сочетался тогда (и не только у них) с *агностицизмом*. Истина возможна лишь как относительная, абсолютная же истина всегда остается за пределами наших знаний. «...Хотя ты знаешь, что ты мыслишь, — писал Гассенди еще в своих первых «Возражениях» на «Метафизические размышления» Декарта, — однако ты не знаешь, каков ты как мыслящая вещь; так что тебе известна только функция, но неизвестно главное — функционирующая субстанция» [161, т. 2, с. 483]. В другом своем произведении Гассенди писал, что человек знает только то, что он создает собственными руками. Структура же природы, ее явления якобы навсегда скрыты от человеческого ума. «Это творения не нашего, человеческого мастерства, и по отношению к ним наш ум находится в положении ума собаки по отношению к часовому механизму — человеческому творению. Тем более это относится к сверхъестественным явлениям, непреложная истинность которых утверждается верой, но познание которых недоступно ни непосредственному восприятию, ни философским размышлениям» [162, т. 1, с. 336; см. 163, с. 97]. Понятие бога тем самым сохраняется у философа и католического священника лишь в его мистифицирующей функции.

Атомистическая физика. Для материалистических устремлений Гассенди его физика еще более характерна, чем его гносеология. Здесь вполне ощутим и механицизм восстанавливаемых им принципов атомизма. Вместе с тем эти принципы тоже плохо согласуются с сенсуалистической гносеологией, как это уже было у Эпикура. Напомним, что в интересах своей гедонистической доктрины он предельно заострил чувственную компоненту знания, чего совсем не было у Демокрита. В результате эпикуровское утверждение атомной структуры материи не очень согласовывалось с его сенсуализмом. Но это мало смущало Эпикура, которого и атомарность интересовала, в сущности, лишь как фундамент для этической доктрины. Иначе встал этот

вопрос для Гассенди, для которого атомизм имел прежде всего физическую интенцию. В сущности, здесь он был ближе к Демокриту, чем к Эпикуру.

Аристотелевско-схоластическая умопостигаемая перво-материя видоизменяется у Гассенди в совокупность разнообразных атомов. Они тоже в основном умопостигаемы, ибо «атом — это нечто невидимое» [161, т. 1, с. 151], хотя, конечно, осознание дискретно-атомарной структуры материи невозможно полностью оторвать и от свидетельств человеческих чувств. Одна из античных «моделей» атомов — пылинки, «пляшущие» в лучах Солнца, — для автора «Системы философии» слишком примитивна. Значительно более убедительные свидетельства в пользу существования атомов дает наблюдение мельчайших телец в микроскоп («энгископ»). При этом обнаруживалось, что атомы имеют самые разнообразные внешние формы (но все же число их ограничено, как полагал и Эпикур в отличие от Демокрита).

Главные свойства атомов те же, как их мыслили Демокрит и Эпикур, — их плотность, неделимость (выражающая саму идею атома), их способность занимать определенное пространство, их величина, разнообразие внешних форм, или фигур, а также различный вес. Изначально атомы наделены и движением. Для объяснения его Гассенди по примеру своих античных предшественников допускает наличие совершенно пустого пространства. Хотя все телесное, начиная с атомов, протяженно, но протяженность не равна материальности, как настаивал Декарт. Пространство как «нечто бестелесное и особое в своем роде» [см. 106, с. 196] составляет необходимое условие движения атомов.

В этом допущении абсолютной пустоты (так сказать, антиконтинуума) Гассенди опять отступал от принципов своей сенсуалистической методологии. Гораздо последовательнее его был здесь Гоббс, сочетавший ее с номинализмом, отрицавший субстанциальность (континуальность) пространства и утверждавший его акцидентальность как всегда конкретно зримую и осязаемую протяженность. В целом же эта противоположность — телесность и пустота, континуальность и дискретность, — возникающая в античности (элеаты и атомисты, а затем стоики и эпикурейцы), вновь возобновилась Декартом и Гассенди. Причем она теперь не только имела умозрительно-метафизический характер, но все более наполнялась конкретно-физическим, естественно-научным содер-

жанием. Вопрос о пустоте, например, приобрел очень большую остроту после опытов учеников Галилея Торичелли и Вивiani с барометром (в середине 40-х годов), а затем опытов Герике («Магдебургские полушария» в начале 50-х годов).

Другое несенсуалистическое допущение Гассенди, которое он считал тоже необходимым для объяснения движения атомов,— это существование *времени как некоего равномерного потока*. И здесь он расходился с последовательным номинализмом Гоббса, трактовавшего время так же акцидентально, как и пространство.

Как же движутся атомы? Скорее по-демокритовски, чем по-эпикуровски. Во всяком случае вес не заставляет их бесконечно падать в мировой пустоте и неизвестно почему отклоняться при этом на незначительный угол. «Под движением,— писал автор «Свода философии Эпикура»,— я понимаю лишь переход с места на место» [161, т. 1, с. 167]. Такое движение атомов и лежит в основе не только чисто физических, но и органических процессов (включая и самого человека). Если материалистична физика Декарта, то физика Гассенди тем более. Во-первых, потому, что у него фактически нет ни идеалистической, ни дуалистической метафизики. Во-вторых, потому, что исконность движения атомов освободила Гассенди в отличие от Декарта от необходимости взывать к божественному содействию для мистифицирующего «объяснения» происхождения первоначального движения в мире. В целом же гассендистская физика представляла другой вариант того механицизма в широком смысле этого фундаментального термина, первый вариант которого давала картезианская физика. Для уяснения дальнейшего различия этих вариантов нам необходимо рассмотреть другие особенности атомов и их движения.

На примере Телезио и некоторых других ренессансных натурфилософов мы видели, что онтологическим эквивалентом их сенсуализма служил гилозонизм, унаследованный ими в контексте органистического мировоззрения, простиравшегося от античности до Ренессанса. Античный атомизм был минимально гилозоистичен лишь в силу его утверждения о наличии в природе атомов особого рода, самых подвижных, круглых, огнеподобных, наиболее концентрированных в человеческом организме, в котором они и образуют то, что называется душой, отличающей живое от мертвого (где остается некий минимум такого рода атомов).

Физическая онтология Гассенди еще менее гилозоистична. Он, например, и знать ничего не хочет о мировой душе, столь популярной в ренессансной философии и натурфилософии. Хотя наряду с весом Гассенди наделяет атомы и *тяжестью*, и даже говорит о том, что им присуща обратная ей сила притяжения (наблюдавшаяся им прежде всего в действии магнита), но все это не столько антропоморфные, сколько чисто физические особенности атомов.

Однако отсутствие каких-то минимальных оживляющих свойств в атомах ставило перед материализмом Гассенди весьма трудную задачу объяснения происхождения человеческой психики. Он иногда трактует человеческую душу в общем по-эпикуровски, считая, что она представляет собой особо тонкую субстанцию, которая вместе с движением атомов представляет собой как бы цвет (*flos*) всякой материи. Однако наряду с таким в общем упрощенным объяснением душевно-психической деятельности у Гассенди наметилось и другое, более сложное и перспективное.

Сохраняя идею Демокрита и других античных атомистов, уподоблявшую бесчисленное многообразие атомных сочетаний буквам алфавита, из которых слагаются слова, а из слов — целые произведения, Гассенди плодотворно конкретизировал эту идею своим положением о том, что атомы слагаются в более сложные образования, которые он — впервые в истории науки — назвал *молекулами* («маленькая масса», от латинского *moles* — масса; иногда молекулы отождествляются с семенами — *semīna*). Так, наряду с *корпускулярной* (*corpuscula* — мельчайшие тела) физикой Декарта появилась *молекулярная* физика Гассенди, заключавшая в себе идею химии (а в принципе и биологии). Особенно если учесть, что молекулы первого порядка слагаются в молекулы второго порядка и даже в еще более сложные сцепления атомов.

Глубочайший философский смысл этой идеи состоял в том, что определенное сочетание элементарных атомных телец приводит к образованию такой целостности, которой становятся присущи свойства, отсутствовавшие у каждого из них. Конечно, у Гассенди с его атомистическим механицизмом такого рода диалектическая идея могла наметиться в самой общей форме, при этом, в сущности, только для объяснения возникновения «чувственной души» (*anima sensitiva*).

Сенсуалистическая гносеология Гассенди предопределила в целом большую качественность его механистической

онтологии по сравнению с картезианским рационалистическим механицизмом. Последний (сходный с механицизмом Галилея), ориентированный на принципы математики, истреблял в объективной реальности, в сущности, все признаки качественности, так или иначе апеллирующей к сфере чувственности. Отсюда и картезианский тезис о механицизме всего органического и противопоставление ему человеческого мышления, превращаемого в самосущую субстанцию. Атомы же Гассенди (как и античные) в принципе бескачественны по своей структуре (вернее, по бесструктурности), но все же многообразие их форм (и величин) постулировано (хотя во многом, конечно, и подмечено в опыте) для объяснения чувственно наблюдаемых качественных различий. Во многом этим и объясняется деятельность «чувственной души», которая у Гассенди не отличает человека от животного, а объединяет их жизнедеятельность при всем их различии.

Этические идеи Гассенди и его отношение к религии. Как уже отмечалось, обращение Гассенди к эпикуреизму объяснялось и стремлением к реабилитации его перед лицом христианства. По сравнению с Валлой, который некогда тоже пытался это сделать, французский философ значительно лучше знал не только физику, но и этическую доктрину Эпикура. Отрицательно-враждебное отношение к ней многих христианских идеологов, по убеждению Гассенди, — результат их недостаточного знания этой доктрины и превратного истолкования ее центрального понятия наслаждения или *удовольствия*.

Между тем удовольствие может и должно быть истолковано эвдемонистически — как стремление к счастью. Такое истолкование отклоняет как аскетическое самоистязательство, так и грубо эгоистическое стремление к вульгарному наслаждению любой ценой. «Философия счастья, — подчеркнул автор «Свода философии Эпикура», восстанавливая его аутентичную позицию, — это не что иное, как философия здоровья» [161, т. 1, с. 317]. Основная добродетель — это *благоразумие* (*prudentia*), при котором разум ведет волю. Благоразумие, в частности, означает необходимость довольствоваться неким минимумом, ибо «...человеку, не удовлетворяющемуся малым, всегда всего мало...» [161, т. 1, с. 355].

По примеру Эпикура Гассенди считает, что одно из условий счастливой жизни — отсутствие страха смерти. Изгнать его возможно, если помнить, что смерть приводит к исчезновению всяких чувств. «Смерть не может причи-

нять страдания ни живым, ни мертвым, ибо первых она не затрагивает, вторые же не существуют» [161, т. 1, с. 366].

Но на кого рассчитана такая, по существу, совершенно секуляризированная, нерелигиозная (к тому же во многом «языческая») мораль? Только на немногих «свободомыслящих». «... Богохульник не тот, кто отвергает признанных толпой богов, а тот, кто исповедует мнение о них толпы» [161, т. 1, с. 364]. Отсюда понятно, почему для поддержания моральности народа, как считал католический священник, вполне подходят библейские образы и положения, доказавшие свою эффективность в течение множества веков.

Этот — прежде всего социальный — контекст объясняет фактическое обращение Гассенди все к той же концепции «двух истин». Она означает у него взаимное невмешательство философии (науки) и религии. Первая всегда опытна и рациональна, вторая иррациональна и совершенно не нуждается в помощи первой. Правда, Гассенди в качестве философа, придерживавшегося в своей методологии определенных элементов скептицизма и агностицизма, сохранял понятие единого бога (совершенно отсутствовавшего у Эпикура) в его основном мистифицирующем смысле. Интеллектуализирующая сторона этого понятия выражена у Гассенди слабо, поскольку он склоняется иногда к деизму и к физико-теологическому аргументу в пользу божественного бытия.

Мистифицирующая же функция этого понятия более всего проявляется, во-первых, в утверждении того, что атомы вместе с неотъемлемым от них движением были некогда созданы единым внеприродным богом, который с тех пор предоставил миру свободу существования по его собственным законам.

Во-вторых, с той же мистифицирующей функцией понятия бога связано и положение Гассенди о бессмертии человеческой души. Обычно у нас пишут в этой связи, что французский эпикурец проявил здесь большую непоследовательность, утверждая нечто прямо противоположное позиции его крупнейшего античного философского авторитета. Но, в сущности, здесь нет непоследовательности. Эпикур ведь имел в виду ту душу, которую Гассенди обозначил как чувственную. Ее в основном достаточно для сенсуалистической методологии, но все же недостаточно для осознания особенностей и преимуществ этой методологии, для объяснения человека в качестве познающего и самопознающего, в особенности же как морального суще-

ства, т. е. всех тех черт, которыми человек принципиально отличается от животного. Поэтому подобно Телезио (а за ним и Бэкону) Гассенди наряду с чувственной, или неразумной, душой (или частью ее) говорит и о разумной, интеллектуальной душе. В сущности, именно благодаря ей становится понятным то, что недоступно чисто чувственному познанию, — пространство и время как особые реальности. Первая душа понятна — она телесна и унаследована от родителей, вторая же совершенно бестелесна, непонятна, дарована богом. А потому и бессмертна.

Судьбы гассендизма. Они связаны отнюдь не с его религиозно-идеалистическими идеями (причем произведения Гассенди в отличие от произведений Декарта не были помещены в папский «Индекс запрещенных книг»). Эти идеи не были оригинальными, а тем более глубокими. Другое дело атомизм Гассенди, сыгравший могучую роль в инспирации естественно-научного движения, особенно после того, как его последователь Ф. Бернье издал на французском языке восьмитомное «Сокращение философии Гассенди» (Лион, 1676, 1684). Бернье, как и другие последователи Гассенди, был врачом.

Вместе с тем Гассенди оказался в фокусе реставрации атомизма как фундаментального физического воззрения, реставрации, имевшей в том веке ряд выдающихся представителей. Атомизм самого Гассенди как позиция дискретности, основанная на допущении совершенно пустого пространства и противопоставленная континуализму Декарта, отрицавшему его, оказал сильнейшее воздействие на упоминавшегося выше английского естествоиспытателя и философа Р. Бойля. Физика Ньютона (см. ниже) тоже формировалась под сильным воздействием принципов Гассенди.

Другая линия его воздействия на передовую французскую философскую мысль связана с воинствующим антисхоластицизмом Гассенди и с его этикой, в которой было так много «языческих» элементов. Эта сторона философского учения Гассенди весьма способствовала развитию движения «свободомыслящих» (либертенов) во Франции уже в том же XVII веке. Некоторые из них пошли дальше самого Гассенди в сторону материализма и антиклерикализма, например Сирано де Бержерак (1619—1655), автор художественного научно-фантастического произведения «Государства и империи Луны». К числу последователей Гассенди принадлежали и великий комедиограф Мольер, и великий баснописец Лафонтен. Эти и другие либертены

(«сильные умы») были ранними предшественниками Вольтера — крупнейшего инициатора французского буржуазного Просвещения XVIII в.

Сложность мировоззрения и деятельности Гассенди, эпикурейского антисхоластика и либертена, с одной стороны, и католического каноника, широко использовавшего понятие бога, — с другой, породила значительную полемику в современной французской литературе. Одни авторы [см. в особенности 164] главную, исторически наиболее аутентичную сторону деятельности и мировоззрения Гассенди усматривают в размежевании науки и религии, знания и веры с целью укрепления прежде всего первого из них. Другие [см. 171, 172] напротив стремятся доказать, что ученый и философ Гассенди не стоял в резком противоречии со своей христианско-католической совестью, которая была для него определяющей, подчинявшей и его собственно философские стремления.

6. МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ И РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА У ПАСКАЛЯ

Противоречие между антисхоластической методологией, возникавшей в неразрывной связи с новым естествознанием, и самой влиятельной тогда идеологической и духовной мощью религии наиболее драматическую силу получило в деятельности и произведениях великого французского ученого и незаурядного философа Блеза Паскаля (1623—1662).

Жизнь и произведения. Родившись в состоятельной дворянской семье, Блез Паскаль уже в юные годы проявил огромный математический талант, который он первоначально шлифовал под руководством отца, тоже значительного математика. В 16 лет юный Паскаль написал небольшой «Опыт о конических сечениях». К этому времени он уже был введен своим отцом в научный кружок Мерсенна. Одареннейший математик, стремясь облегчить труд своего отца в его сложных подсчетах поступающих налогов в Руанском интендантстве, в течение нескольких лет построил счетную (суммирующую) машину (примерно к 1641 г.). В дальнейшем Паскаль одним из первых стал заниматься элементарной теорией вероятностей (непосредственным толчком к этому послужила практика азартных игр, широко распространенная в верхах тогдашнего общества). Еще через несколько лет, исследуя проблему циклоиды и так

называемого характеристического треугольника, великий математик далеко продвинулся в анализе бесконечно малых, настолько далеко, что историки науки считают его непосредственным предшественником Лейбница и Ньютона, творцов дифференциального и интегрального исчисления.

У Паскаля имеются огромные заслуги и перед физикой. Исходя из предположений ученика Галилея Торричелли, в 1648 г. Паскаль осуществил несколько блестящих экспериментов, твердо доказавших наличие атмосферного давления и похоронивших многовековую догму о боязни природы перед пустотой, догму, восходившую к Аристотелю и господствовавшую в течение всего средневековья. Французский физик сформулировал также закон распространения давления в жидкостях, став одним из создателей гидростатики.

Паскаль по праву считается одним из главных творцов естествознания нового времени. Значение же этой его деятельности для истории философии определяется тем, что Паскаль поднялся до ее логико-методологического осмысления в двух небольших трактатах (все его философские произведения написаны по-французски) — «Геометрический ум» и «Об искусстве убеждать», которые в общем развивали принципы картезианского рационализма. Эти небольшие трактаты, можно сказать, послужили основой рассмотренной выше «Логики Пор-Рояля».

Но интенсивнейшая научная деятельность и ее методологическое осмысление составляли только одну половину напряженной интеллектуальной жизни Паскаля. Другую половину совсем недолгой жизни этого весьма болезненно от рождения и впечатлительного человека составили религиозные искания и размышления. Они привели к тому, что в 1646 г. Паскаль стал убежденным сторонником янсенизма и в 1655 г. превратился в отшельника аббатства Пор-Рояль, являвшегося главным центром этого полупротестантского движения внутри католицизма. Паскаль не перестал заниматься научной работой, но его деятельность в качестве религиозного писателя и публициста взяла верх над его деятельностью в качестве ученого. Она наложила решающий отпечаток на общеполитические воззрения Паскаля. Впрочем, в деятельности этой была одна весьма своеобразная сторона, которую можно расценить как прогрессивное явление идеологической жизни Франции той эпохи. Она была связана с активнейшим участием ученого, блестяще владевшего пером публициста, в ожесточенной

борьбе янсенистов против иезуитов, имевших тогда огромное влияние при дворе Людовика XIV. Бессмертным памятником этой деятельности Паскаля стал его памфлет «Письма к провинциалу» (1657), составивший эпоху в истории французской литературы. В этом блестящем памфлете его автор, хорошо разобравшийся в богословских тонкостях, вскрыл софистическую казуистику теологических построений иезуитов и сугубый аморализм всей их деятельности. Памфлет Паскаля произвел огромное впечатление на современников и нанес непоправимый ущерб иезуитам (само это имя с тех пор стало синонимом изощренного лицемерия). В качестве активного приверженца янсенизма, погрузившегося в религиозные искания, Паскаль написал свое главное философское произведение «Мысли», впервые изданное только посмертно, в 1669 г.

Паскаль как методолог научного знания. Методология, которой придерживался Паскаль-ученый и которую он неоднократно формулировал, — это в основе своей методология картезианского рационализма. Весьма показательны здесь неоднократные высказывания великого французского математика и физика против авторитаризма схоластической учености, столь губительного для развития доказательности и неразрывно с ней связанного научного знания. «Когда мы цитируем авторов, — писал он в этом контексте, — мы цитируем их доказательства, а не их имена» [176, с. 202]. В одной из своих «Мыслей» Паскаль писал, что слепая вера в авторитет унижает человеческий разум и уподобляет его инстинкту животных. Между тем последний всегда неизменен, в то время как действия разума непрерывно совершенствуются.

В этом контексте французский мыслитель одним из первых в новое время в свой неисторический век сформулировал понятие прогресса как поступательного развития знания. В том же своем произведении он писал, что в познании наук может продвигаться не только отдельный человек, но и весь человеческий род. Рассматривая его как некий единый и беспрестанно обучающийся познающий субъект, Паскаль говорит в этой связи об «универсальном человеке» (*l'homme universel*) [176, с. 232]. Переключаясь с Бэконом и другими позднеренессансными философами, он называет древность детством человечества, поскольку тогдашние люди были новичками в вопросах науки.

Сказанное не означает полного отрицания Паскалем всех авторитетов и всякого авторитаризма. В духе неоднократно рассматривавшейся здесь концепции «двух истин»

ученый подразделяет науки своего времени по их предмету и способу его познания. В один ряд он включал такие науки, как история, география, юриспруденция, языкознание, и такой предмет, как теология. Он считал их «историческими предметами», которые имеют дело с фактами, уже фигурировавшими у многих предшествующих авторов и связанными с различными человеческими установлениями. Для уяснения их содержания авторитет совершенно необходим. В наибольшей мере это относится к теологии, ибо здесь неприменимы научные приемы и разумные доказательства, менее всего уместны всякого рода «новшества». Совсем другую категорию составляют геометрия, арифметика, физика, музыка, архитектура, медицина. Эти «догматические предметы» открывают и исследуют различные истины, опираясь прежде всего и главным образом на чувства и разум, на опыт и рассуждение. Хотя многие положения этих наук могут содержаться в произведениях тех или иных ученых, авторитет как способ познания здесь бесполезен, ибо степень убежденности в этих истинах прямо пропорциональна способности каждого, кто ими обладает, к их самостоятельному воспроизведению и доказательству.

Именно в этих науках, согласно Паскалю, торжествует аксиоматико-дедуктивный метод познания. Подобно Декарту и другим рационалистам он подчеркивает всеобщность и необходимость открываемых с его помощью истин, которые невозможно почерпнуть в опыте, сколь бы продолжительным он ни был. Данный метод, подробно развитый «Логикой Пор-Рояля», требует определения всех терминов и доказательства всех предложений, чтобы избежать всякой неясности и двусмысленности. Будучи доказанными, предложения той или иной науки должны быть расположены «в наилучшем порядке». Доказательность, составляющая суть аксиоматико-дедуктивного метода, предполагает наличие неких «первичных терминов» и «аксиом», которые спасают «геометрический ум» от дурной бесконечности оснований и следствий. «Принципы чувствуются, теоремы доказываются, как то, так и другое с достоверностью». К числу первых из них относятся пространство, время, движение, число, равенство и множество подобных им понятий, которым принадлежит наивысшая очевидность. Все эти принципы есть, в сущности, картезианские интуиции. Однако в отличие от Декарта Паскаль подчеркивает: «Мы познаем истину не только разумом, но также и сердцем» [176, с. 512], как бы инстинктом, не-

посредственно «чувствующим» названные принципы. На этом пути интеллектуальная интуиция Картезия подвергается сенсуализации, а в дальнейшем, как увидим, — и иррационализации.

Бессилие разума перед лицом бесконечности. В историко-философской литературе теоретико-познавательную позицию Паскаля обычно называют скептической. В известной мере это правильно. Влияние пирронизма (как обычно именовал скептицизм Паскаль вместе со своим веком) ощутимо в некоторых его положениях, например в утверждении недостоверности чувственных восприятий, их более чем относительной познавательной ценности. Кроме того, само определение наук, дающих достоверные истины, как догматических тоже свидетельствует, по всей вероятности, об определенном воздействии на Паскаля идеей античного скептицизма. И все же такое воздействие весьма ограничено, ибо в ряде мест «Мыслей» мы встречаемся с критикой пирронизма. Тотальное сомнение, присущее ему, неприемлемо для философа, показавшего с такой силой возможность достижения достоверных истин относительно природы. «В нас заложено понятие истины, — подчеркнул он в «Мыслях», — и перед этим понятием отступает самый завзятый пирронизм» [174, с. 176; см. 176, с. 549]. Пирронизм стремится скомпрометировать, в сущности, всякую истину и потому неприемлем для Паскаля.

Однако достоверное знание, для обоснования которого так много сделал французский ученый, распространяется лишь на сферу конечных предметов, с которыми человек имеет дело в своей повседневной деятельности. Проблема познаваемости мира выглядит совершенно иначе, когда встает *мировоззренческий* вопрос. Любое его решение для Паскаля невозможно вне проблемы соотношения бесконечного к конечному, вне выяснения места человека в универсуме. Пафос бесконечности бога пронизывает мировоззрение Паскаля, и в этом отношении оно перекликается с мировоззрением Кузанца, влияние которого весьма ощутимо в «Мыслях» (хотя прямо он там ни разу не называется). Здесь мы встречаемся, в сущности, только с трактовкой бесконечности как актуальной, которая не увеличивается при прибавлении к ней любого числа и не уменьшается при вычитании его. В отличие от Декарта, а затем Спинозы и Лейбница (и даже самого Кузанца), различавших потенциальную и актуальную бесконечность, Паскаль подобно Мальбраншу, в сущности, игнорировал понятие первой из них. Подчеркивая решающее мировоззренческое

значение актуальной бесконечности (*infini*), Паскаль, по всей вероятности, считал потенциально бесконечное вариантом конечного.

Одна разновидность трактуемой таким образом бесконечности Паскалем — это «бесконечность в большом» (*l'infinité de grandeur*), ставшая давно очевидной беспредельностью универсума. Менее очевидна «бесконечность в малом» (*l'infinité de petitesse*), которая, однако, все более настоятельно выдвигалась развитием естественно-научной мысли (особенно в связи с развитием микроскопии). С большой настойчивостью и последовательностью Паскаль подчеркивает полную непознаваемость бесконечности, трактуемой актуалистски. Вместе с тем этот бездонный абсолют, представляющий собой «неделимое и бесконечное Существо» [174, с. 156], т. е. бога, со всей силой выявляет присущую ему мистифицирующую функцию по отношению ко всякому конечному знанию, следовательно, по отношению ко всем наукам. Поэтому если о скептицизме Паскаля следует говорить весьма и весьма условно, то об *агностицизме* следует говорить совершенно определенно. В целом этот агностицизм представляет собой вариант «ученого незнания» Николая Кузанского.

Паскаль систематически подчеркивает несостоятельность конечного «догматического» знания в его претензиях на безусловность его истин; на невозможность осмысливать в их понятиях бесконечную действительность, созерцаемую человеком. Перед лицом «двойной бесконечности» «ни одна наука никогда не исчерпает своего предмета» [174, с. 123], ибо человек не способен «ни к всеобъемлющему познанию, ни к полному неведению» [174, с. 124; см. 176, с. 526]. Люди рождаются в полном неведении, наиболее одаренные из них многое познают, однако мудрость их состоит в том, что, сколько бы ни были велики их знания, они подчеркивают свое неведение перед лицом неисчерпаемой бесконечности. Иначе ведут себя те догматики, которые, набравшись обрывков знаний, «воображают, будто все превзошли. Они-то и мутят мир, они-то и судят обо всем вкривь и вкось» [174, с. 166]. Нетрудно видеть социальную принадлежность такого рода «всезнаек»: это чаще всего представители официальной теологии, схоластического псевдознания с присущим ему неистребимым догматизмом.

Догматики (к которым Паскаль относит и атеистов) убеждены, что истина абсолютно противостоит заблуждению. Между тем «все в этом мире отчасти истинно, отчасти ложно. Ничто не бывает безусловно истинным... Мы обла-

даем лишь частичной истиной и частичным благом, перемешанным со злом и ложью» [174, с. 176; см. 176, с. 617]. Срединное положение человека между небытием и бытием делает все его истины только относительными. Как и в случае Кузанца, мы можем говорить о диалектичности воззрений Паскаля на истину, которая неотделима для него от заблуждения. Но значительно сильнее подчеркнут у него момент относительности истины, момент агностицизма, определяемый узкими границами человеческого понимания перед лицом непостижимой бесконечности. «Атеизм указывает на силу ума, но только до определенной степени» [176, с. 522] — так автор «Мыслей» заостряет мистифицирующую роль понятия бога. Ему не присуща панлогическая установка, характерная для Декарта, Спинозы и Лейбница. Такая установка в деизме Декарта или Лейбница означала выявление *интеллектуализирующей* стороны понятия бога.

Для Паскаля идея актуальной бесконечности не является той последней ясной идеей, которая составляет фундамент панлогизма, означавшего у Декарта, а затем у Спинозы и Лейбница возможность безграничного познания мира. Как и для Гоббса, для Паскаля эта идея — выражение божественной темноты. Действительность, погруженная в непроглядный мрак бесконечности, многократно превосходит возможности человеческого понимания. Облеченный в материальную оболочку, человек с трудом «удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия» [174, с. 172; см. 176, с. 526].

В этом состоянии его самонадеянная любознательность с необходимостью сменяется безмолвным созерцанием. Человек как покоритель природы, что с такой силой было подчеркнуто Бэконом, да и Декартом, у Паскаля превращается только в просителя, падающего ниц перед богом. От людского взора скрыто «непроницаемой тайной» начало и конец мироздания, «он улавливает лишь видимость явлений, ибо не способен познать ни их начало, ни их конец» [174, с. 123; см. 176, с. 526]. Постигание этого чуда под силу только его творцу. Рационалист, действительно стоявший перед множеством тайн в эпоху Паскаля, капитулирует здесь перед мистиком, у которого познавательная деятельность перед лицом неисчерпаемой бесконечности гаснет в безмолвном созерцании. Автор «Мыслей» в различных выражениях стремится подчеркнуть непостижимость для конечного человеческого духа бесконечного божественного бытия, в котором сливаются все и всякие

крайности, — мысль, столь очевидно перекликающаяся с мистико-диалектическими идеями Николая Кузанского.

Внеся диалектический момент в понимание истины, не отделимой от заблуждения, Паскаль вместе с тем метафизически противопоставляет абсолютную («конечную») истину, доступную только богу, истине относительной, на которую с необходимостью осужден человек. Как частица природы он не в силах постичь окружающее его бесконечное целое. К тому же бесчисленные переплетения вещей и событий делают невозможным понимание любой части мира без множества других, прямо или косвенно связанных с ней. Поэтому и «невозможно познание частей без познания целого, равно как познание целого без досконального знания всех частей» [174, с. 125; см. 176, с. 527].

Ничтожество и величие человека. Громадная трудность и даже невозможность познания с наибольшей силой проявляются по отношению к человеку. Паскаль трактует его по-картезиански, сугубо дуалистически — как сочетание двух взаимоисключающих субстанций. Для автора «Мыслей» «нет ничего абсурднее утверждения, будто материя сама себя познает». Как едва ли не самое основное проявление «бесконечности в малом» «человек — самое непостижимое для себя творение природы, ибо ему трудно уразуметь, что такое материальное тело, еще труднее — что такое дух, и уж совсем непонятно, как материальное тело может соединиться с духом. Нет для человека задачи неразрешимее, а между тем это и есть он сам» [174, с. 126; см. 176, с. 526—527].

Приведенные слова Паскаля, как и весь строй его мировоззрения, свидетельствуют о том, что ему совсем не была присуща такая фундаментальная черта передовой философской мысли рассматриваемой эпохи, как *натурализация* человека, трактовка не только его тела, но и духа в качестве проявлений единой природы, освободившейся в огромном большинстве его действий от опеки сверхприродного бога. Для Паскаля же даже тело человека — столь несомненное явление материальной природы — непостижимо во всей своей сложности и в зависимости от ее бесконечности. Такого рода непостижимость многократно увеличивается в условиях сочетания тела с духом, без чего не может быть человека. Даже животный организм, который для Декарта полностью превратился в механизм, по убеждению автора «Мыслей» таковым считаться никак не может. «Действия мыслящей машины, — подчеркивает изобретатель первой счетной машины, — больше похожи на

действия, мыслящего существа, нежели животного, но у машины нет собственной воли, а у животного есть» [174, с. 168].

Тем не менее человек в условиях окружающей его тайны, представляя величайшую тайну и для самого себя, — ничтожнейшее создание. «Человек в бесконечности — что он значит?» Его существование мимолетно, начало и конец его неизвестны. В таком контексте Паскаль формулирует свой знаменитый образ человека как «мыслящего тростника» — одного из наиболее слабых созданий природы. «Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды» [174, с. 169]. Тема одиночества, заброшенности человека в бесконечных пространствах мира — одна из ведущих, определяющих тем паскалевских «Мыслей». «Меня ужасает вечное безмолвие этих пространств» [174, с. 151].

Но и в самом ничтожестве человека заключена возможность его величия. Оно отождествляется Паскалем с *мыслительной* способностью человека, которая высоко поднимает его над всеми другими творениями природы. «Величие человека тем и велико, что он сознает свое ничтожество. Дерево своего ничтожества не сознает... Человек чувствует себя ничтожным, ибо понимает, что он ничтожен; этим он и велик» [174, с. 176]. Человек, — повторяет Паскаль, — не ангел и не животное. Тщетно некоторые пытаются погасить в себе страсти, чтобы приблизиться к ангелам. Другие же хотят отказаться от разума и на этом пути уподобляются тупым животным — еще более позорная жизнь. Между тем при неизбежной двойственности человеческой природы нужно развивать в себе естественную способность к мышлению. Только на этом пути можно преодолеть человеческое ничтожество и усилить величие человека, данное ему в мысли и только в мысли. При всей идеалистической абстрактности этого рассуждения Паскаля нельзя не заметить, что в таком контексте его морально-философской доктрины проявлялась рационалистическая компонента его мировоззрения, радикально противоречившая его религиозности, которую он стремился всесторонне обосновать.

Онтологические построения не играют большой роли в воззрениях Паскаля. Другое дело тема человека. Она выходит на первый план, становится ведущей, важной самой по себе. При этом, поскольку человек трактуется Паскалем отнюдь не натуралистически, а весьма агностически, тот могучий рационализм, который он продемонстри-

ровал в своей методологии науки, в сущности, совершенно не распространяется на его понимание и толкование человека. В противоположность рационалистам и натуралистам той эпохи типа Гоббса или Спинозы, которые стремились к рационализации и натурализации *всего* человека, включая и сферу его моральности, Паскаль считал такой ход мыслей совершенно несостоятельным. Ведь человек, по его убеждению, «химера», «диковинка», «чудовище», «хаос», «сгусток противоречий», едва ли не главное из них — «междоусобица разума и страстей», словом, самое удивительное «чудо» Вселенной (за исключением, конечно, бога) [176, с. 514]. «Нравственный порядок» автор «Мыслей» иногда именует «сверхприродным» (*surnaturel*). Иррационалистическое истолкование человека Паскаль выразил в знаменитом афоризме: «У сердца есть свои основания, которых разум не знает» (*Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas*) [176, с. 552]. Поскольку, таким образом, «порядок сердца» противоположен порядку разума и иногда отождествляется с волей, явление интуиции («сердце» и «инстинкт»), играющее основополагающую роль в методологии Паскаля, им сенсуализируется и иррационализируется. Эта черта и отличает ее от гносеологии Декарта (в данном случае лучше говорить о философии в целом).

Религия как разрешение всех противоречий человеческого существования. Религиозные искания и деятельность Паскаля стали закономерным итогом его воззрений на человека. Впрочем, уже и в онтологии Паскаля, как мы видели, понятие бога как совершенно непостижимого абсолюта играет, можно сказать, решающую роль. Когда в одной из «Мыслей» мы читаем, что «бесконечная бездна может быть заполнена лишь чем-то бесконечным и неизменным, то есть Богом» [174, с. 181; см. 176, с. 519], присутствие которого запечатлено на любой конечной вещи, то эту позицию их автора можно истолковать как позицию мистического пантеизма. Можно видеть в Паскале предшественника Мальбранша с его доктриной видения всех вещей в боге. Положения окказионализма, сформулированные этим крупнейшим представителем правого картезианства, отрицавшим устойчивость и объективность закономерности, тоже можно увидеть в некоторых положениях «Мыслей», когда их автор, например, указывает, что из постоянного сцепления явлений и событий в природе мы делаем вывод о присущем ей нерушимом законе, но и природа иногда «обманывает нас и не подчиняется собственным правилам» [176, с. 589; см. 174, с. 131].

Особенно много фактов, свидетельствующих об отсутствии устойчивых закономерностей, Паскаль видит в человеческом историческом мире. Форма носа Клеопатры предопределила «облик земли»; крупица песка, оказавшаяся в мочеточнике Кромвеля и приведшая его к смерти, быть может, спасла христианско-католический мир. В этом же контексте Паскаль сильно ограничивает универсальность идеи сторонников естественного права, которые видят единство в законах различных народов. Указывая на самые неприглядные их моральные обычаи (иногда возводившие в ранг добродетели кражу, кровосмешение, дето- и отцеубийство), Паскаль стремится максимально ограничить действие естественных законов в мире человека.

Стремясь на этом пути поставить события природной и человеческой жизни в максимальную зависимость от единого бога, французский религиозный философ решительно выступал против деизма, минимизировавшего роль бога в жизни природы, да и человека. Паскаль же сближает деизм с атеизмом, считая, что христианской религии они одинаково чужды. Декарту его последователь в области методологии не может, по его собственному признанию, простить того, что тот, заставив бога дать миру «первошелчок (*chiquenaude*)», в дальнейшем стремился обойтись без него [см. 174, с. 176; 176, с. 77]. Согласно же Паскалю, человеку нужен «живой бог», каковым, по его убеждению, может быть только бог христианской религии. Этот сугубо теистический, непрерывно творящий бог не находится в непримиримом противоречии с мистико-пантеистическим богом, которого мы констатировали в паскалевской онтологии, вследствие многозначной аморфности этого основания всякой религиозности.

Как мы видели выше, теология принадлежит к числу дисциплин, где роль авторитета максимальна, а роль разумного доказательства минимальна. Действительно, существование бога ощущается прежде всего «сердцем», и без такого чувствования нет «живого бога». Однако великий ученый все же не может обойтись и без попыток рациональных доказательств божественного бытия. Для религиозного мыслителя, столь много «грешившего» «познавательной похотью» (*libido sciendi*), весьма характерен аргумент, получивший наименование «пари Паскаля». Он явно навеян его занятиями теорией вероятности применительно к практике игр. «Между нами и богом — бесконечность хаоса. Где-то на краю этой бесконечности идет игра — что выпадет, орел или решка. На что вы поставите?» Разум

говорит о равной вероятности орла и решки, однако, когда вмешивается «сердце», становится очевидным, что, ставя «на решку» (означающую отсутствие бога), мы теряем свою конечную жизнь, которая и так обречена, ставя же «на орла», т. е. на существование бога, мы можем выиграть «бесконечно счастливую бесконечную жизнь» [176, с. 551; 174, с. 154]. Отсюда «очевидно», что ставить следует только «на орла».

Живой, личностный, глубоко интимный бог враждебен неистребимому эгоизму человеческих страстей. Поэтому любовь к богу, повторяет Паскаль, должна с необходимостью сопровождаться ненавистью к самому себе. Все мистерии познания и человеческой жизни разрешаются, по убеждению Паскаля, лишь обращением к догматике христианства, в частности к легенде о первородном грехе и искупительной жертве Христа. Здесь ученый и философ окончательно капитулирует перед религиозным мистиком.

Наследие Паскаля в последующей истории философии. Прогрессивная и новаторская роль рационалистической методологии Паскаля очевидна из того, что сказано выше, в особенности в связи с «Логикой Пор-Рояля». Не менее очевидна антиклерикальная, антииезуитско-антикатолическая роль «Провинциальных писем», приговоренных к сожжению католической церковью. Совсем недогматический характер религиозности Паскаля и его глубокая приверженность науке и неотделимой от нее рациональности обусловили яростные выступления против него (как при его жизни, так и посмертно) его злейших врагов — иезуитов. Разоблаченные им как чудовищные ханжи и лицемеры, они стремились вернуть ему это же обвинение, объявляя автора «Писем» лживым, замаскированным атеистом, изобращающим себя глубоко верующим человеком (который, даже став отшельником Пор-Рояля, не оставлял научных занятий).

В разгар французского Просвещения XVIII в., когда материализм и атеизм стали могучей общественной силой, отношение к Паскалю было существенным показателем философских позиций французских просветителей, что будет показано в следующей книге.

Мировоззрение Паскаля — существенный элемент современной идейной жизни. Во Франции в нашем веке возникло общество «друзей Паскаля». Некоторые представители экзистенциализма (одного из основных направлений современного буржуазного идеализма), особенно те из них, кто не считает общие проблемы бытия элементом

предмета философии и видит в осмыслении человеческого существования ее главную задачу, трактуют Паскаля, не претендовавшего на создание какой-то законченной философской системы, как своего отдаленного предшественника, постигшего трагическую судьбу и одиночество человека перед лицом бесконечности. Вместе с тем философские воззрения Паскаля импонируют тем буржуазным философам и ученым, которые, испытывая неприязнь к схоластическо-неотомистской традиции и теологической спекуляции, видят в авторе «Мыслей» вдохновляющий пример гармоничного сочетания самой глубокой учености и высокого ума с самой покорной верой [см. 180—184, 189 и др.].

7. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ, ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА, МЕХАНИСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И НЕРЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА СПИНОЗЫ

Как отмечено во вступительной очерке к данному разделу, Нидерланды XVII в. — самая развитая страна Европы по своей социально-экономической и идеологической жизни. В Амстердаме возникла значительная еврейская община, образовавшаяся главным образом из иммигрантов с Пирейского полуострова, бежавших сюда от религиозных преследований в Испании и Португалии. Наибольшая в Европе веротерпимость, установившаяся в Нидерландах, весьма привлекала сюда евреев, становившихся активными участниками торговли и других отраслей экономики. В Амстердаме в семье купца и родился Барух Спиноза (1632—1677), ставший одним из самых выдающихся философов XVII в.

Жизнь и произведения. Руководители еврейской общины (среди которых первые роли принадлежали раввинам) были весьма озабочены ослаблением в ней религиозно-иудаистской дисциплины, отвергавшейся наиболее эмансипированными евреями. В целях укрепления такой дисциплины в Амстердаме было учреждено еврейское религиозное училище, главное назначение которого состояло в том, чтобы готовить слугителей иудейского культа.

В этом училище в течение нескольких лет учился Спиноза. Однако училище он не окончил, ибо отец его захотел, чтобы сын помогал ему вести торговое дело. После смерти отца Спиноза сам некоторое время возглавлял это дело. Однако оно совсем не занимало его, помыслы юноши

были устремлены к научному и философскому образованию. Для их осуществления Спиноза хорошо освоил латынь, остававшуюся тогда основным языком философии и науки (Барух стал называть себя по-латыни Бенедиктом).

Учителем Спинозы был в это время Ван ден Энден, последователь итальянского пантеиста Лючилио Ваннини (последователя Бруно, сожженного за атеизм в Тулузе в 1619 г.). Через Ван ден Эндена Спиноза завел связи в кругах нидерландских республиканцев и сектантов-коллегиантов и меннонитов (близких анабаптистам). Руководители еврейской общины были весьма недовольны образом жизни и воззрениями Спинозы, боялись, что он окажет тлетворное влияние на еврейскую молодежь Амстердама. Он получал увещания и предупреждения аккуратно посещать синагогу и держаться во всем обычаям предков. Были сделаны попытки подкупить и даже убить строптивого юношу. Когда все средства воздействия на него были исчерпаны, в 1656 г. руководители еврейской общины провозгласили «великое отлучение» еретика, означавшее изгнание его из общины. Тогда это было весьма тяжелое наказание, так как человек, лишенный религиозных связей (к тому же иудей), становился изгоем, общение с которым было крайне опасным. Спинозе пришлось покинуть Амстердам и в течение нескольких лет жить в сельской местности. Однако его друзья из числа меннонитов и коллегиантов продолжали поддерживать с ним самые тесные отношения. Он освоил искусство шлифовки линз, спрос на которые был очень велик. Это искусство доставляло Спинозе, возможно, основную долю средств, необходимых для поддержания его весьма скромной жизни.

Все его помыслы и главные усилия были сконцентрированы на изучении и разработке вопросов философии. Живо интересовался Спиноза и вопросами естествознания, в частности математики. Вокруг него сложился кружок ближайших учеников. По-видимому, для них Спиноза составил свое первое произведение «О боге, человеке и его счастье». К ранним произведениям философа принадлежит и «Трактат об усовершенствовании разума» (не окончен).

В 1669 г. Спиноза перебрался в Гаагу — резиденцию нидерландского правительства. У власти в то время находилась республиканская партия, возглавлявшаяся талантливым политиком и крупным математиком того времени Яном де Виттом. Спиноза сблизился с некоторыми деятелями этой партии. Как предполагается, по прямому заданию

де Витта Спиноза написал одно из самых замечательных философских произведений века — «Богословско-политический трактат», идеологическое и политическое острие которого было направлено против нидерландских кальвинистов, фактически возглавивших монархическую партию. Впрочем, это произведение было ненавистно и всем другим христианским и иудейским клерикалам. Оно вышло анонимно в 1670 г. с обозначением ложного места его издания (Гамбург вместо Амстердама). Однако авторство Спинозы было быстро раскрыто, началась его интенсивная травля как врага религии, атеиста. В 1675 г. он закончил «Этику», свой главный философский труд, но опубликовать его не смог. Свой «Политический трактат» Спиноза не успел окончить: он умер 21 февраля 1677 г.

Ближайшие друзья и последователи Спинозы в декабре 1677 г. издали его «Посмертные произведения», куда вошли «Трактат об усовершенствовании разума», «Этика», «Политический трактат», а также часть его философски очень важной «Переписки». Уже через несколько месяцев «Посмертные произведения» были запрещены нидерландскими властями. Следующее издание сочинений Спинозы было осуществлено лишь в начале XIX в.

Социально-политические позиции Спинозы неоднозначны. Его близость к кругам пантеистов (притом пантеистов преимущественно мистических), считавшихся секантами и даже еретиками, близость, усиливавшаяся в результате изгнания его из еврейской общины, приближала философа к народу, рождала у него республиканские и антимонархические настроения. С другой стороны, мыслитель постоянно ощущал, что большинство народа было темной и суеверной массой, которая следовала за кальвинистами и монархистами. Это сближало Спинозу с олигархическо-республиканской партией де Витта, ибо именно с ней в Нидерландах той эпохи более всего были связаны интересы науки и образованности. Близость к этой партии объясняет известный интеллектуальный аристократизм автора «Этики».

Философское развитие Спинозы и общий характер его доктрины. Оно началось в еврейском религиозном училище, где юный Барух познакомился с идеями средневековых еврейских философов. Внимательное чтение текстов Ветхого завета, во многом еще примитивных, лишенных последующих теологических и идеалистических тонкостей, тоже сыграло определенную роль в его философском развитии. Известное влияние на Спинозу схоластических идей (в

частности, принадлежавших представителям «второй схоластики») было преодолено им благодаря изучению произведений новых и современных ему философов — Бруно, Бэкона и в особенности Гоббса и Декарта. Идеи этих мыслителей Спиноза усваивал критически, иногда даже негативно.

Некоторые идеи современного ему математического естествознания также послужили теоретическим источником спинозизма. Однако естественно-научные интересы не играли здесь той роли, какая им принадлежала у Декарта (не говоря уже о Галилее), а затем у Лейбница. В фокусе философских стремлений Спинозы, начиная с первого его произведения, были вопросы *этики*, о чем свидетельствует и название главного его произведения. В принципе метафизику Спиноза считал введением в разработанную им этическую доктрину. Однако место тех вопросов, которые сам Спиноза в духе многовековой философской традиции называл метафизикой, оказалось столь значительным и емким, что именно они стали главным содержанием его доктрины. Это было подтверждено и последующей историей философии. Для Спинозы метафизика заключала в себе как онтологию (сам этот термин, еще не известный ему, появился, однако, именно в XVII в. как частично синонимичный термину «метафизика»), так и гносеологию. При этом принципы метафизики как онтологии формулировались Спинозой в очевидной зависимости от решения им методологических и гносеологических вопросов. В принципе это относится и ко всем крупным философам.

Проблема знания. Истолкование знания занимает большое место в его доктрине. Об этом свидетельствует уже название одного из его более ранних произведений — «Трактат об усовершенствовании разума», такое истолкование занимает значительное место в «Этике» и в других его трудах. Под методологией Спинозы следует понимать всю совокупность познавательных установок, которые он формулировал и из которых он исходил в процессе разработки своей философской системы.

Наряду с Декартом Спиноза — один из главных представителей рационализма XVII в. как в более широком, методологическом, так и в более узком, гносеологическом смысле этого фундаментального термина. Первый смысл, в частности, проявляется у Спинозы в его уверенности; в познаваемости мира, без чего невозможна никакая наука и никакая философия (разумеется, в ее спинозовском понимании). Второй, гносеологический смысл рационализ-

ма проявляется в постоянных призывах автора «Этики» всегда различать идеи, возникающие в представлении, или *воображении* (*imaginatio*), которые всегда связаны с деятельностью органов чувств, и идеи, выражающие суть человеческого *понимания* (*intellectio*), независимого от них. Чувственные идеи всегда смутны, идеи же человеческой *души*, или *ума* (*mens*), всегда ясны. Без них невозможно никакое достоверное знание, образец которого дает математика. В постоянном различении этих двух разновидностей идей в значительной мере и состоит рационалистическая методология Спинозы.

Чувственное познание — его первый род. Это прежде всего представление, воображение. Оно всегда смутно, ибо является созерцанием человеческим умом внешних тел посредством идей о состояниях собственного тела. Можно говорить о материалистическом содержании спинозовского понимания чувственного познания, ибо чувственные идеи обязаны своим происхождением контактам человеческого тела с окружающими его предметами и явлениями. В этих бесчисленных случаях идеи выступают как образы. Они имеют сложный состав, ибо заключают в себе не только природу внешних тел, но и природу самого человеческого тела, его чувственных органов прежде всего. Такие идеи порождаются «беспорядочным (смутным) опытом» (*experientia vaga*), составляющим один из способов восприятия, присущих первому, чувственному роду познания.

Связь чувственных образов в сознании более или менее случайна, ассоциативна, индивидуальна. Память как хранилище чувственных образов всегда так или иначе связана с привычками людей. Так, указывает автор «Этики», копские следы вызывают у солдата мысль о всаднике, а у крестьянина — о плуге и пашне.

Образы как идеи чувственного опыта более или менее субъективны. Однако их нельзя считать в силу этого совершенно ложными. В них отражены та или иная черта, сторона, признак объективной природы вещей. Хотя в чувственных идеях преобладает человеческая субъективность (и в родовом, и в индивидуальном смысле), но в них содержится и определенный элемент истины, сколь бы незначительным он ни был. Например, указывает автор «Этики», суждение необразованного человека о том, что Солнце — совсем небольшое тело, отстоящее от нас всего на несколько сот шагов, при всей своей ошибочности все же заключает в себе элемент истины, состоящий в признании существования Солнца и его действия на нас.

Ложную идею Спиноза признает также *неадекватной* идеей, т. е. такой, которая лишь частично, в том или ином аспекте отражает данный объект. Ложность неадекватной идеи означает, что она разворачивается в суждение, в котором частичная истинность провозглашается полной, завершенной. Следовательно, ложность познания, по Спинозе, не абсолютна, а относительна, она означает *фрагментарность* его, которая может иметь самые различные степени.

Познание «через беспорядочный опыт» самое обширное, массовидное, ибо без него невозможна ничья жизнь, потому что в повседневной жизни «мы многое делаем на основании [простого] предположения». В этой разновидности знания преобладает вера, без которой невозможна человеческая деятельность. Здесь «нам приходится следовать тому, что наиболее вероятно», ибо «человек умер бы от голода и жажды, если бы не захотел пить и есть до тех пор, пока у него не было бы совершенного доказательства того, что пища и питье пойдут ему на пользу» [191, т. II, с. 585—586].

Трактуя опытное познание как познание «через беспорядочный опыт», Спиноза отрицательно высказывался об индуктивном методе Бэкона, считая, что с его помощью мы можем выяснить те или иные случайные признаки вещей, но не сможем установить ни одной достоверной, необходимой истины.

Все это не означает игнорирования Спинозой опытного знания. Хотя достоверные истины, как мы увидим, устанавливаются чисто логически, независимо от опыта, но только в такой форме они существовать не могут и непрерывно требуют опытного подкрепления. Оно, следовательно, носит подчиненный характер, ибо с его помощью мы можем констатировать существование той или иной вещи, факта, но не в силах раскрыть их сущность. Поэтому теоретическая ценность опытного знания невелика, хотя на нем основываются такие эмпирические науки, как медицина и педагогика.

Абстрактное знание — вторая разновидность опытного. Второй способ восприятия первого, опытного рода познания Спиноза называл восприятием «понаслышке» (*ex auditu*). Оно возникает на основе пассивно воспринимаемой словесной информации, которой люди, живя в обществе, пользуются почти столь же часто, как и беспорядочным опытом. Поэтому первый род познания философ именует не только воображением, но и мнением (*opinio*). А мнение

невозможно без слов, помогающих людям вспоминать о вещах и образовывать о них те или иные идеи.

Трактуя восприятие «понаслышке», Спиноза имеет в виду как обыденное знание, так и схоластическую философию, с ним тесно связанную. Ведь схоластические универсалии (*notiones universales*) представляют собой обобщения на основе более или менее случайного опыта. Процесс обобщения, закрепленный в таких понятиях, является стихийным, ибо душа того или иного человека воспринимает при этом только те черты объекта, которые с наибольшей силой повлияли на нее. Отсюда неопределенность такого рода понятий. Для одних, например, человек — прямоходящее животное, для других — смеющееся, а для третьих — разумное существо.

Следовательно, универсальные понятия принадлежат к разряду неадекватных идей. Схоластики же объявляют их законченными, полными истинами и в меру этого онтологизируют их. В этом, как известно, и состоит методология схоластического, понятийного реализма. Для опровержения ее Спиноза вслед за Гоббсом (если не по прямому его примеру) прибегает к методологии *номинализма*, которая, как мы видели, широко использовалась и другими философами того века. Эта методология продолжала разрушать догматическую уверенность множества схоластиков в безошибочности употребляемых ими понятий, которым приписывался сугубо бытийный статус.

Материалистическая тенденция, присущая номиналистической методологии, проявляется у автора «Этики» в его постоянном предостережении от ошибок, в результате которых смешивается «универсальное с единичным и вещи лишь мыслимые или сущности абстрактные — с реальными существами» [191, т. I, с. 452]. Критикуя данную разновидность знания, Спиноза раскрывает несостоятельность схоластического вербализма, фетишизирующего слова и противопоставляющего их вещам.

Спинозовская критика универсалий по примеру их критики Гоббсом привела его к позиции концептуализма, который закономерно трактует абстрактное знание как знание *частичное*. По примеру того же Гоббса Спиноза трактует в этом контексте слова как знаки вещей, существующих в воображении, но предостерегает от отождествления их самими вещами. Подчеркивая, что «слова сначала находятся толпой, а затем употребляются философами» [191, т. I, с. 280], он, как бы примыкая к бэконовской критике «идолов площади», призывал к осторожному

и критическому отношению к словесному материалу. Автор «Этики» предлагает тщательно различать «образы, слова и идеи», ибо большинство философских разногласий возникает «или вследствие того, что люди неправильно выражают свои мысли, или вследствие того, что неверно истолковывают чужие» [191, т. I, с. 445].

Борьба против скептицизма и проблема достоверного знания. Несовершенства собственно опытного и абстрактного знания порождают споры, часто ведущие к скептицизму. Подобно Бэкону и в особенности Декарту Спиноза резко отрицательно относился к скептицизму и стремился к его преодолению, ибо иначе невозможно было обосновать возможность достоверного знания. Ни опытное, ни абстрактное знание не в силах опровергнуть аргументы скептицизма. Это под силу только достоверному знанию.

Таковым является уже второй род познания — *рассудок* (*ratio*), или *разум* (*intellectus*). Чаще употребляется последний термин. Он оперирует *общими понятиями* (*notiones communes*) — понятиями прежде всего математическими. Они полностью лишены какого бы то ни было субъективизма и представляются Спинозе единственно адекватными, полностью истинными. Доказательство тому он видит в постоянной *связности* данных понятий в дедуктивном процессе выводного знания, всегда приводящем к достоверным результатам. Логическая связность, системность в рационалистической методологии Спинозы представляет важнейший критерий, отличающий адекватную истинность рассудка от неадекватной, только частичной истинности представления, воображения. Последняя более или менее случайна, первая же всегда необходима. Автор «Трактата об усовершенствовании разума» называет логическую деятельность ума «как бы неким духовным автоматом» [191, т. I, с. 349].

Эта деятельность, по Спинозе, совершенно нечувствительна. И в этом ее преимущество перед воображением, ибо оно, наталкиваясь на те или иные вещи, усваивает их «извне», в то время как дедуктивный ум схватывает их «изнутри». Такое противопоставление ума сфере чувственности не только метафизично (антидиалектично), но до известной степени и идеалистично. Если сила воображения и интенсивность представления первого рода познания прямо пропорциональны количеству чувственных контактов человеческой души с внешним миром, то логическая связность адекватных идей разума, напротив, обратно пропорциональна такого рода контактам.

В этом свете совершенно закономерна последовательно рационалистическая трактовка понятий, или идей, Спинозой, противоположная их трактовке английскими эмпиристами — Бэконом, Гоббсом, а затем и Локком. Они всегда подчеркивали *чувственное* содержание идей. Спиноза же постоянно стремился выявить их *логическую* природу. Заклячая ее в себе, идеи обладают функциями суждения — утверждения или отрицания.

Проблема интуиции и особенности рационализма Спинозы. Обоснование достоверного знания с необходимостью вело Спинозу (как до него Декарта) к проблеме *интуиции*, которую он считал *третьим* родом познания.

Автор «Трактата об усовершенствовании разума» нашел его прежде всего в пантеистической традиции. Непосредственное постижение бога, о чем учили многие представители этой традиции, давало, как они воображали, ключ и к постижению всего мира. Отчасти в силу этой же традиции интуиция трактовалась и как *целостность*, достигаемая в деятельности всех познавательных способностей человека — чувственных и умственных. Пантеистическое содержание интуиции во многом делало ее мистической — некоей недифференцированной и таинственной способностью человеческого духа. Влияние Декарта (а в определенном смысле и Гоббса) толкнуло Спинозу в сторону интеллектуалистического переосмысления проблемы интуиции. В том же направлении Спиноза шел и вследствие своей постоянной ориентации на математическое познание.

Правда, мы не находим у него ни четкого размежевания сфер приложения второго и третьего родов познания, ни однозначного определения последнего. Ясно, однако, то, что оба эти способа познания как источник достоверных истин противопоставлены первому роду чувственно-абстрактного, импигнативного знания как источнику практически необходимых, но совершенно недостоверных истин. А если второй род знания генетически не связан с первым, то такой связи тем более нет у интуиции. Но будучи совершенно нечувственной, она неразрывно связана со вторым, с рассуждающим умом. Это и делает интуицию Спинозы интеллектуальной, совершенно понятной.

Взаимопроникновение интуиции и дедукции проявляется уже в общих понятиях, без которых нет рационально-достоверного знания. Универсалии образуются на основе всегда неустойчивого опыта и являются продуктами более или менее искусственной абстракции. Общие же понятия, выражая подлинные свойства вещей, непосредственно, ин-

туитивно даны уму. Здесь Спиноза отходит от концептуализма Гоббса, не признававшего таких интуиций, и приближается к Декарту.

Кроме того, интуитивное знание, заключенное в общих понятиях, имеет непосредственное отношение и к познанию *сущностей*, или природ, вещей. Из них могут быть выведены все их свойства. Тем самым Спиноза мыслит достоверность идей не только в их отношении к человеческому уму, но и в их отношении к объективному миру вещей. Полная объективность достоверных, адекватных идей и делает природу, мир полностью познаваемыми. Такую гносеологическую позицию принято именовать *панлогизмом*.

Момент, отличающий спинозовское понимание интуиции, способной к постижению сущностей вещей, от картезианского, состоит в том, что Спиноза стремился увязать понятие ясного и внимательного ума с составлением точных, недвусмысленных определений данного понятия (в этом проявилось воздействие на него Гоббса). Определения понятий интуиции, т. е. общих понятий, являются, по Спинозе, *аналитическими суждениями*, в которых предикат раскрывает признаки субъекта. Поскольку истинность в таких суждениях вытекает из содержания субъекта и предиката, она совершенно не зависит от эмпирического обобщения, характерного для универсалий. Выявление общих понятий, выражающихся аналитическими суждениями, понятий, выражающих сущности вещей, спасает нас от всякого субъективизма, а тем самым и скептицизма. Более того, такие понятия и суждения доставляют *имманентный критерий истинности*.

Спиноза называет такой критерий *адекватной идеей*, постигаемой интеллектуальной интуицией и выражаемой в точных дефинициях. Адекватная идея не нуждается ни в каком соотношении с объектом, ибо, по словам «Этики», «как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи» [191, т. I, с. 440]. Опытнo-абстрактные, неадекватные идеи наряду с ложью заключают в себе *какую-то долю истины*. Интуитивно-аналитические адекватные идеи заключают в себе *только истину*. Поэтому они и могут служить критерием истинности, ибо доставляют эталон достоверности, посредством которого подлинное знание может быть отличено от смутно-недостоверных мнений.

Метафизика Спинозы становится здесь антидиалектикой. Полностью изолировав знание умственное, в особенно-

сти интуитивное, от знания чувственного, опытного, он абсолютизировал адекватные истины. Спиноза (как и подавляющее большинство других философов его времени) считал их единственно возможными и совершенно неисторичными.

В основе таких представлений лежала абсолютизация математического знания в его элементарной форме, восходившей к Евклидовым «Началам» (получившим очень большую популярность в этом столетии). Излагаемые здесь истины, дедуктивная форма их доказательства представлялись Спинозе эталоном достоверности и убедительности для любого человека, способного к логическому мышлению. Понимание этого произведения, говорит автор «Богословско-политического трактата», не требует знания «жизни, занятия, характера автора, ни кому, ни на каком языке и когда он писал» [191, т. II, с. 119].

Такая абсолютизация элементарного математического знания, без которой нет рационалистической методологии Спинозы, нашла наиболее полное выражение в том, что сам он называл «геометрическим способом», которым изложена его «Этика». Этот способ представлял собой вариант синтетического метода, с которым мы уже неоднократно встречались. Вместе с тем это попытка применить аксиоматический метод к изложению всего круга философских знаний, включая сюда сферу человеческого поведения, труднее всего поддающуюся обобщению и тем более аксиоматизации. Сама такая попытка основана на панлогизме Спинозы, убежденного в возможности исчерпывающего и окончательного познания как области природного, так и человеческого бытия. Эта несостоятельная с позиций материалистической диалектики метафизическая иллюзия автора «Этики» относительно возможности исчерпывающего познания мира и человека, однако, с необходимостью возникла в результате крайних стремлений его рационализма полностью преодолеть библейско-религиозные представления, в силу которых бог в его мистифицирующей функции делает безнадежными все познавательные усилия человека.

Интеллектуальная интуиция в методологии Спинозы и сама по себе, и в силу своей пантеистической родословной сохранила и свои притязания на познание *целостности мира*. Свойство разума, интеллекта состоит в его способности к образованию двоякого рода идей. Некоторые из них он образует «абсолютно, а некоторые — из других». Последние — идеи количества, всегда ограниченные и зависящие от других идей. Так, любое тело воспринимается нами как

результат движения каких-то плоскостей, плоскость — движения линий, а линия — движения точки. Но такие идеи возникают в опытно-абстрактном знании. Творческая же суть человеческого духа с наибольшей силой проявляется тогда, когда он, полностью отрешаясь от смущающего влияния чувственных идей, действует из собственных глубин.

Именно на этом пути он рождает верховную из всех своих идей — идею актуальной, завершенной, раз навсегда данной бесконечности. В противоположность Гоббсу и вслед за Декартом (и даже энергичнее его) Спиноза трактовал эту идею как самую ясную из всех наших идей. Ясность ее интуитивна, ибо в качестве предельно общей идея она не требует уже никакой более общей идеи, которая могла бы ее определять. Эта главная идея кладет начало всем другим идеям и составляет самый глубокий фундамент достоверного знания. Отправляясь от нее, можно постичь «всю природу, как она реально существует в себе» [191, т. I, с. 168].

Натурализм спинозовского пантеизма. Бог-субстанция-природа. Гносеологическое первенство идеи актуальной бесконечности с необходимостью означает в силу панлогизма Спинозы и первенство бога как последней основы бытия и истинности. Существование бога с этой точки зрения более необходимо, чем существование самого многообразного мира. «Или ничего не существует, или существует такое и существо, абсолютно бесконечное» [191, т. I, с. 370]. «Бог... — первая причина всех вещей, а также причина самого себя — познается из самого себя» [191, т. I, с. 82]. Вслед за Декартом и даже последовательнее его Спиноза восстанавливает онтологический аргумент в пользу божественного бытия. Однако в отличие от Декарта, склонявшегося к деистической трактовке бога, Спиноза последовательно подчинил данный аргумент его пантеистической трактовке. Он утверждал познаваемость бога исходя из интуитивного присутствия в нашем уме идеи актуальной бесконечности.

Философ последовательно выявляет возможности пантеизма, содержащиеся как в религиозной, так и в философской мысли. Спиноза уверяет, например, что имманентность бога природе он утверждает вместе «с древними евреями», имея в виду Ветхий завет, где действительно есть пантеистические высказывания о вездесущии бога (как имеются они в любой монотеистической религии). Автор «Этики» тем более использует пантеистические идеи, кото-

рыми была переполнена ренессансная философия и которых было немало и в средневековой философии (хотя имена своих предшественников он называет очень редко). Можно считать, что в произведениях Спинозы пантеизм достиг своей кульминации за всю предшествующую историю.

Это выразилось не только в последовательной деперсонализации, но даже в дезантропоморфизации бога. Бога, по Спинозе, можно (и нужно) понимать умственно (*intelligere*), но его невозможно представить образно (*imaginari*). Поэтому, подчеркивал философ, «атрибуты, делающие человека совершенным, так же мало могут быть применены к Богу, как к человеку те атрибуты, которые делают совершенным слона или осла...» [191, т. I, с. 493]. С деперсонализацией понятия бога связана и такая черта пантеизма, как реабилитация материи, «телесной субстанции», которая вполне достойна «божественной природы» (с этой чертой пантеизма мы уже встречались у Бруно).

Не менее последовательно проводит Спиноза и такой принцип пантеизма, как утверждение *имманентности* бога природе. Оно привело нидерландского философа к отвержению деистических представлений о боге, присущих Декарту, Гоббсу и множеству других философов той эпохи. Если для деизма, по словам автора «Этики», свойственно представлять бога как «отдаленную причину» всех вещей, то по убеждению Спинозы его следует мыслить как их *ближайшую* причину.

Совершенно безликий и имманентный природе бог полностью отождествляется Спинозой с субстанцией, понимаемой подобно Декарту в универсально-философском, а не в индивидуально-эмпирическом смысле. Если Декарт пришел к положению о существовании двух субстанций, над которыми возвышается бог, согласующий их деятельность, то Спиноза сливает понятие бога с понятием субстанции. Это единое понятие он отождествляет и с природой. Отсюда центральная формула его метафизики-онтологии — *бог, или субстанция, или природа*.

Натуралистическая суть этой пантеистической формулы во многом зависит от того, как в этой формуле трактовать понятие «природа». С одной стороны, из методологических принципов спинозизма совершенно ясно, что философ разумеет здесь интуитивно постигаемую, умообразную, а не эмпирическую природу. К. Маркс поэтому однажды характеризовал спинозовскую субстанцию как метафизически переряженную природу «в ее оторванности от челове-

ка» [1, т. 2, с. 154]. Но, как мы убедились уже на примере Бруно, отождествляя бога, в принципе остающегося в любом пантеизме бытием *sui generis*, с субстанцией, понимаемой даже максимально обобщенно, натуралистический пантеизм не в силах избежать во многих случаях отождествления бога и с конкретными вещами и процессами эмпирической природы. Такое отождествление имеет место и у Спинозы (см. ниже).

Но натуралистический характер его пантеизма не менее ярко выявляется и в настойчивом отвержении креационизма во всех его формах. Автор «Этики» открывает это главное свое произведение определением субстанции, по которому она характеризуется как *причина самой себя* (*causa sui*). Сливающийся с ней бог не обладает никакими творческими функциями. Спиноза, в частности, потому и отверг деистическую трактовку бога, что она оставляла за ним минимум творящих функций.

Антикреационистская позиция Спинозы выражалась и в отрицании им божественного всемогущества, трактуемого как полная свобода божьей воли. Бог-субстанция, будучи совершенно свободным, действует, однако, в силу необходимости собственной природы, не обладая никакой свободой воли, никакой произвольностью. Антикреационизм Спинозы, отрицавшего какое бы то ни было творение природы сверхприродным богом, уже в первом его произведении был выражен в утверждении, что «в природе нет творения, а только порождение» [191, т. I, с. 84]. Множество его современников справедливо расценивало эту позицию Спинозы (вместе с ее обезличенным богом) как атеизм. Но сам философ в духе органицизма, без которого нет пантеистической традиции, трактовал бога-субстанцию как *природу порождающую*, или *производящую* (*natura naturans*). Это — интуитивно-умозрительная природа. Мир же единичных вещей, постигаемых чувственно-абстрактным знанием, он трактовал как *природу порожденную*, или *произведенную* (*natura naturata*).

Субстанция и единичные вещи. Ее модусы и атрибуты. Онтологическая функция понятия бога, в особенности пантеистического, состоящая в максимальном заострении проблемы единства мира, в высокой степени присуща философской доктрине Спинозы. Уже в первом своем произведении он писал о единстве, «которое мы видим повсюду в природе» [191, т. I, с. 86]. При этом неделимая субстанция составляет начальный, исходный полюс бытия. Это актуально-бесконечный, абсолютизированный *континуум*.

Он противопоставлен дискретности эмпирически воспринимаемых конечных, единичных или отдельных вещей (*res singulares seu particulares*). Они составляют противоположный полюс бытия. Задача Спинозы состояла в том, чтобы представить второй полюс функцией первого.

Трудность решения этой задачи увеличивалась тем, что субстанции в качестве неизменного абсолюта присуща *вечность* (*aeternitas*), т. е. выключенность из времени; единичные же вещи непрерывно меняются во времени, обычно именуемом автором «Этики» *длительностью* (*duratio*), определяемой как «неопределенная непрерывность существования» [191, т. I, с. 403]. Бог-субстанция — актуальная бесконечность, мир единичных вещей — потенциальная бесконечность, ибо любая отдельная вещь бывает (и мыслима) сколь угодно устойчивой или мгновенно разрушающейся в отношении времени, сколь угодно большой или малой в отношении пространства. К миру единичных вещей применимы *время, мера и число*, которые не имеют никакой силы по отношению к целокупной, актуально-бесконечной субстанции. В этом контексте Спиноза употребляет стародавнее выражение, которое он почерпнул в пантеистической традиции и с которым мы встречались уже у Кузанца: «Между конечным и бесконечным нет никакой соразмерности...» [191, т. II, с. 577].

Несмотря на эти, на первый взгляд, непреодолимые трудности, Спиноза убежден, что на пути действительно глубокого интуитивно-дедуктивного знания возможно представить единичные вещи как порождения единой и единственной субстанции. В духе органистической традиции, которая в данную эпоху была почти неотделима от пантеизма, нидерландский философ стремился постигнуть единичные вещи не с точки зрения только их взаимообусловленности, а исходя из целостности мира, воплощенной в боге-субстанции. Органистическо-целостное истолкование природы в обобщенной форме выражено знаменитой формулой «Этики», гласящей, что «вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» [191, т. I, с. 419].

Конкретные вещи, мыслимые высшим родом знания в качестве порождений единой и единственной субстанции, становятся *модусами*, т. е. единичными ее проявлениями. Такие порождения трактуются как *ограничения* (разумеется, *самоограничения*) актуально-бесконечного существа, и такое ограничение, можно сказать, играет роль принципа

индивидуации, в силу которого единичные вещи оборачиваются модусами. Тожественна их онтологическая природа, а различна только гносеологическая. В этой связи нидерландский философ формулирует свое знаменитое диалектическое положение — «ограничение есть отрицание» (*determinatio est negatio*). В силу этого положения субстанция, будучи абсолютным бытием, должна претерпеть определенное ограничение в пространстве и времени. Но определенность данной конкретной вещи, любого модуса отличает его, отграничивает от определенности любого другого. Поэтому любой вещи, любому модусу присуще как бытие, поскольку он является именно этой вещью, так и небытие, поскольку тем самым исключается его определенность во всех других отношениях.

Модусы как проявления единой субстанции выражают могучую *монистическую* тенденцию Спинозовской онтологии, лишаящей предметы и явления природы их качественной определенности и выражающей тенденцию подменять их лишь количественными характеристиками. Однако лишить вещи всякой качественной определенности не может никакая монистическая доктрина. Единая субстанция тоже должна содержать в себе такие решающие свойства, которые призваны объяснить самые главные качественные различия единичных вещей, мыслимых как модусы. Такие свойства и выявляют *атрибуты* субстанции.

Если субстанция характеризуется как *абсолютно бесконечное*, то атрибут — как *бесконечное в своем роде*.

Первое определение означает, что вневременная бесконечность субстанции не допускает ее ограничения какими-то определенными атрибутами, сколько бы их ни было. Поскольку всякое ограничение есть отрицание, приписывание субстанции конечного числа атрибутов нарушало бы ее статус в качестве причины самой себя. Все остальные атрибуты бога-субстанции неизвестны. В такой форме Спиноза выразил исконную мистифицирующую сущность понятия бога, отождествленного с субстанцией. Однако число атрибутов, решающих свойств субстанции, проявляющихся в мире природы и человека, только два. Это *протяженность* (*extensio*) и *мышление* (*cogitatio*). Именно в аспектах двух этих атрибутов человеческий ум постигает субстанцию в ее конкретности. Две субстанции Декарта были, таким образом, трансформированы Спинозой в два атрибута единой субстанции. Как и для Декарта, протяженность, пространственность означали для него материю, телесность.

Оставив этот атрибут субстанции для последующего рассмотрения, мы сосредоточимся сейчас на другом атрибуте субстанции — «бесконечной способности мышления», объективно существующей в природе. Этот атрибут — одно из главных проявлений органистической традиции в доктрине Спинозы. Как мы видели, в ренессансной натурфилософии таким проявлением был гилозоизм. Одна формулировка «Этики», утверждающая, что не только человек, но и все другие индивидуумы природы «хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены» [191, т. I, с. 414], тоже, на первый взгляд, свидетельствует о гилозоистических воззрениях ее автора. Но эта формулировка изолирована. Живые индивидуумы природы, кроме человека, Спинозу фактически не интересуют. В человеке же чувственное знание составляет низший род, подчиненный его высшей интуитивно-дедуктивной деятельности. Под нее и был подведен Спинозой онтологический фундамент в его утверждении, согласно которому адекватные идеи как высшие достояния познающего ума равным образом укоренены в качестве сущностей вещей в объективном бытии. Тем самым гилозоизм и панпсихизм как его более интенсивная форма превращаются в *панлогизм*.

Большая трудность философской системы Спинозы связана и с тем, что познаваемость мира он трактует не только как гносеологический факт, но и как онтологический принцип, восходящий к атрибуту мышления субстанции-природы. Методология, гносеология и онтология Спинозы сливаются в его панлогизме, согласно которому интеллигибельная, познаваемая сторона всех предметов и явлений природы существует не менее объективно, чем сами эти предметы и явления. Поэтому оба известных нам атрибута субстанции, протяженность и мышление, оказываются лишь двумя аспектами одной и той же действительности.

Панлогизм Спинозы выражается в отождествлении связей идеальных, логических, и связей материальных, вещных. Это фундаментальное отождествление приводит и к отождествлению логического основания с физической причиной, а ее действия — с логическим следованием. Такое отождествление логической связи понятий с причинно-детерминистической связью явлений лапидарно выражено автором «Этики» в словах: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [191, т. I, с. 417]. Конечно, этот тезис классического рационализма упрощенно представляет познавательные отношения мысли к бытию.

Однако такая упрощенность находила в эпоху Спинозы глубокое историческое оправдание, выражая его убеждение в возможности исчерпывающего познания мира человеческим разумом, сбросившим иго религиозного откровения.

Это убеждение выражено в метафизике Спинозы также понятием *бесконечного разума* (*intellectus infinitus*). Его определяющее свойство — познавать всегда все ясно и отчетливо. Бесконечный интеллект представляет собой онтологизацию высшей интуитивно-дедуктивной способности и деятельности человеческого духа. Такой разум Спиноза относит к сфере порожденной, произведенной природы, следовательно, к миру модусов, т. е. в данном случае — к миру конечных человеческих духов. Но это особый, *бесконечный модус*, которому отведена роль своего рода связующего звена между атрибутом мышления и конкретным мышлением любого человека. Его можно понимать и как совокупность всех идей, развертывающихся в природе параллельно детерминирующимся вещам.

Понятия атрибута мышления и зависящего от него бесконечного разума, в котором от века реализована познаваемость мира, можно считать, доводят до предела интеллектуализирующую сторону и перечеркивают мистифицирующую функцию понятия бога. Она, так сказать, вынесена за скобки в утверждении о бесчисленности атрибутов бога-субстанции-природы. Исконная мистифицирующая функция бога фактически не играет никакой роли в познании реального мира. Когда несведущие люди ссылаются здесь на бога, он выступает лишь *убежищем незнания* (*asylum ignorantiae*). Поднимаясь от чувственно-абстрактного познания к интуитивно-дедуктивному, мы полностью вырываемся из этого убежища.

Протяженно-телесный атрибут субстанции и особенности материализма Спинозы. По примеру Декарта Спиноза отождествлял материальность с протяженностью, пространством. Он тоже представлял его как континуум и должен был объяснить, каким образом этот континуум порождает бесчисленные конкретные конфигурации тел, найти то общее свойство, посредством которого осуществляется индивидуация бесконечно-пространственной субстанции в конкретно-пространственные модусы ее. Таким принципом индивидуации являются *движение и покой*, ибо различие тел в качестве модусов протяженности происходит только вследствие изменения пропорции движения и покоя. Покой здесь уравнен с движением. Поскольку же ими обладают все предметы «порожденной

природы», движение и покой трактуются как другой *бесконечный модус*, являющийся онтологическим посредствующим звеном между протяженностью как атрибутом субстанции и миром конкретных телесных вещей. Следовательно, движение исключено из числа атрибутов субстанции. В учении о протяженно-телесном атрибуте Спиноза — механицист, фактически не отличающийся от Декарта.

Возникает теперь вопрос: в какой мере пантеист Спиноза должен быть расценен как материалист? При ответе на этот вопрос следует помнить не раз констатированные выше случаи, когда натуралистический пантеизм в конкретных условиях репрессанской эпохи фактически выступал в роли материализма. Примерно то же нужно утверждать и в отношении доктрины Спинозы с ее последовательным антикреационизмом. Вместе с тем невозможно не считаться и с тем, что сам философ отнюдь не отождествлял субстанцию-природу с материей, понимаемой им упрощенно-механистически — как протяженно-пассивную массу, в которой даже простейшее движение ограничено. Поэтому автор «Богословско-политического трактата» подчеркнул, что под природой он разумеет «не одну материю и ее состояние, но кроме материи и иное бесконечное» [191, т. II, с. 89]. В это «иное бесконечное» входят не только бестелесный атрибут мышления со всеми его модусами, но и те бесчисленные атрибуты субстанции, о которых мы ничего не знаем. Однако материалистическая суть натуралистического пантеизма Спинозы исторически была наиболее весомой.

Антителеологизм и механистический детерминизм. В этом мы в особенности убеждаемся, рассматривая детерминистическое учение Спинозы. Продолжая и заостряя идеи Бэкона и Гоббса, Спиноза выступал последовательным критиком телеологического объяснения не только природы, но и человека с его деятельностью. При этом автор «Этики» считает несостоятельной телеологию трансцендентную, трактующую цели, осуществляющиеся в природном и человеческом мире, как заданные внеприродным духовным началом, а также телеологию имманентную, рассматривающую цели как силы, органически присущие природным вещам и процессам. Как первая, так и вторая разновидности телеологии, по убеждению Спинозы, способны только исказить наши представления о подлинной связи причины и действия, затемнить наше представление о *ближайших причинах*, значение которых он подчеркивал вслед за Декартом и Гоббсом. Если в своем

пантеизме, акцентирующем целостность мира, Спиноза продолжал органистическую традицию, то в своей бескомпромиссной критике телеологии и в следующем из нее последовательно механистическом детерминизме он с этой традицией порывал.

Радикальность механистического детерминизма Спинозы определяется тем, что ближайшие причины, по его убеждению, — это причины внешнего порядка. При взаимной детерминации единичных вещей бог мыслится уже не столько как актуально-бесконечная субстанция, сколько как мировая совокупность детерминирующихся вещей. Истолкованный в этом аспекте «Бог раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может» [191, т. I, с. 392]. Как причина существования вещей бог — актуально бесконечная субстанция, а как причина их бытия — совокупность единичных вещей и даже любая из них. В таком отождествлении бога с единичными вещами натуралистический пантеизм Спинозы становится материализмом.

Мировая система детерминации вещей требует осмысления в категориях *случайности*, *возможности* и *необходимости*. Для первого, чувственно-абстрактного рода познания, без которого невозможна повседневная человеческая жизнь, все вещи и события выступают как случайные (*contingentes*), или возможные (*possibiles*), — два этих термина философ употребляет как синонимичные. Такая квалификация вещей и событий — неизбежный результат того, что чувственно-абстрактное знание всегда представляет собой знание *фрагментарное*. Различая степень случайности вещей и событий дает основание говорить об их возможности. Однако сама эта степень, выражающая различную величину фрагментов мира, всегда меняющуюся потенциальную бесконечность, предполагает абсолютный критерий. Таковым может быть только субстанция как величина актуально-бесконечная, постигаемая интуитивно-дедуктивным родом познания. Познание целостного мира, превращающее разрозненные единичные вещи в модусы единой субстанции, Спиноза называет познанием их «в аспекте вечности» (*sub specie aeternitatis*). Такое познание вскрывает иллюзию случайности всех вещей и событий, их независимости от субстанции и убеждает в необходимости их.

Проблема чуда, закономерности и фатализма. Жесткая, однозначная связь причины и действия, устраняя случайность, превращая ее в субъективную видимость, рождает

мую неадекватностью познания, тем самым вскрывает и иллюзорность бесчисленных чудес, переполнявших тогда религиозное сознание. Ведь чудом считается все, причина чего непонятна. Выше мы не раз констатировали, что мистифицирующая функция понятия бога с наибольшей силой проявляется в представлении о чуде как уникальности совершенно необъяснимого происшествия. Фактически отказываясь от этой функции, развивая концепцию универсальной причинной обусловленности, устраняющей случайность, Спиноза разрушает тем самым и понятие чуда как чего-то необъяснимого, иррационального. Чудо, подчеркнул автор «Богословско-политического трактата», будет ли оно против- или сверхъестественно, есть чистый абсурд.

Хотя Спиноза нередко говорит о божественном могуществе, он в духе его установленного выше натуралистического пантеизма, максимально приближающегося у него к материализму, фактически приравнивает его к познанию естественных причин. Здесь автор «Этики» выступает как один из главных теоретиков *естественной необходимости*, понятие которой углублялось начиная с Галилея (и даже Леонардо) прямо пропорционально успехам научного — тогда главным образом механистического — объяснения природы. В таком контексте Спиноза проводил в своих произведениях дезантропоморфизацию понятия закона, трактуемого как закон природы. Автор «Богословско-политического трактата» четко отличал закон, выражающий естественную необходимость (*necessitas naturae*), от общественного закона, зависящего «от людского соизволения» (*hominum placitum*), преодолевая тем самым тысячелетний социоантропоморфизм.

Законы природы, основанные на однозначности механистического детерминизма, выражающие взаимодействие уже не единичных вещей, а модусов, отражают не столько условия конкретного времени, сколько безусловность вневременной субстанции с ее атрибутами.

Механистический детерминизм может полностью исключать случайность только в условиях пространственно-конечного мира, где детерминизм становится однозначным. Если случайность рассматривать (вслед за Гегелем, Плехановым и другими философами) как события, возникающие в точках пересечения необходимых процессов, друг с другом совсем не связанных, то в бесконечном, открытом мире такие пересечения всегда возможны. В конечном же мире все причинные ряды тесно связаны друг

с другом и необходимы, ибо рождаются однозначной, механической причинностью.

Но разве можно считать Спинозовский универсум конечным миром? Подобно Декарту, Гоббсу и другим механистическим философам Спиноза трактовал его как мир потенциально-бесконечный. Однако перед безликим лицом актуально-бесконечного бога-субстанции-природы мир как бы оконечивался, становился пространственно конечным (с чем мы встречались уже на примере Кампанеллы). Только по отношению к такому миру приобретало силу интуитивно-дедуктивное познание *целостного*, законченного мира. Ориентированное к тому же на элементарную математику и выраженное «геометрическим способом», такое познание трактует все события как однозначные, необходимые, предопределенные совокупностью мировых связей. Одна из основных формул «Этики» гласит: «Вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены» [191, т. I, с. 390].

Такие и подобные им выражения давали основания не только оппонентам Спинозы, но и его сторонникам квалифицировать его учение как систему *фатализма*. Однако сам философ отвергал такую квалификацию, ибо считал фатализмом воззрение, согласно которому все события природной и человеческой жизни всегда направляются внеприродной личностью бога. Поскольку же Спиноза такого бога не признавал, он отвергал и приписываемый ему фатализм. Однако проблема предопределенности тем самым не снималась. Однозначный, механистический детерминизм, заостренный против представлений о необъяснимости многочисленных «чудес», детерминизм, чуждый диалектике необходимости и случайности, был неспособен избежать выводов фатализма, хотя и нерелигиозного. Об этом свидетельствуют примеры отнюдь не одного лишь Спинозы.

Натуралистическая антропология, проблема воли и учение об аффектах. В основе антропологии Спинозы лежит его глубокое убеждение в том, что человек составляет интегральную часть и даже «частичку» природы. Человек полностью подчиняется действию ее законов, обнимающих собой «общий естественный порядок» [191, т. II, с. 567], органическое звено которого он составляет. Если в мире природы, рассматриваемой без человека, господствуют механические законы, выражающие атрибут протяженности, то именно в деятельности человека проявляется и второй атрибут — мышление.

С наибольшей очевидностью действие естественных законов проявляется в телесной организации человека, полностью объясняемой положениями механистического детерминизма. Сложнее проявляются те же законы в деятельности души, или ума (*mens*). Его понимание рационалистично, ибо познающий ум состоит из совокупности идей. Сама душа тоже определяется как идея собственного тела. Идеи чувственного познания, наименее адекватные, выражают эту пассивную сторону человеческой души. Но она способна к осознанию и собственных идей, в чем проявляется активная сторона души, связанная с рационально-интуитивным познанием. Здесь проявляется *самонаправленность* человеческого сознания, именуемая автором «Этики» «идеей идеи тела», или «идеей души» [191, т. I, с. 426]. Хотя идеи дискретны и всегда конкретны (интенциональны), активность человеческого ума делает его субъектом — центром непрерывной мыслительной деятельности.

Вслед за Декартом решает Спиноза трудную психофизическую проблему — единство телесной и духовной сторон человеческой деятельности. В пассивных, чувственно-абстрактных идеях проявляется большая сила телесного начала, как и их зависимость от внешнего мира. Количество и качество этих идей прямо пропорционально воздействию внешнего мира на человеческую душу. Напротив, активное состояние души, ее интуитивно-дедуктивные идеи тем светлее и адекватнее, чем более независима она от таких воздействий. Соотношение телесно-чувственной и интуитивно-интеллектуальной сторон человеческой души, составляющего психофизическую проблему, автор «Этики» выразил следующей обобщающей формулировкой: «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому» [191, т. I, с. 457]. Позиция Спинозы все же отличается от картезианского психофизического дуализма, основывавшегося на двух совершенно независимых субстанциях, признанием единства субстанции, обладающей телесно-протяженным и духовно-мыслительным атрибутами. Поэтому психофизический дуализм Декарта сменяется у Спинозы *монистическим параллелизмом* в объяснении деятельности духовного и телесного начал в человеке.

Важнейшую проблему своей антропологии и психологии Спиноза решал с позиции номинализма. Поскольку человеческая душа не представляет собой некоего субстан-

ционального целого, а всегда складывается из дискретных мыслей-идей, в ней не может быть неких особых способностей — разума, желания, любви. Нет в ней и воли. Между тем подавляющее большинство людей убеждено в наличии у себя этой способности, более того, люди убеждены в том, что их воля свободна и все их поступки зависят только от их соизволения. Вслед за Гоббсом Спиноза подверг критике идею свободной воли как с натуралистических, так и рационалистических позиций.

Свободная воля — одна из наиболее распространенных универсалий, псевдообобщений, основывающихся на чувственно-абстрактном роде познания. Люди обычно осознают свои желания, не понимая причин, их вызывающих. Отсюда их убеждение в свободе своей воли. В действительности же то, что именуется волей, представляет собой универсальное понятие, обобщающее бесчисленное количество отдельных мыслей-идей. Каждая из них, даже несущая наибольший груз чувственной темноты, обладает определенной степенью истинности. В меру этой истинности она утвердительна, аффирмативна, а в меру ложности — отрицательна, негативна. В понятии воли и выражена степень утвердительной активности идей. Беда, однако, в том, что люди, не подготовленные философски, не видят частичности своих истин, а считают их завершенными, стопроцентными. Отсюда и их убеждение в свободе своей воли.

Следовательно, нет свободы воли, ибо нет самой воли как особой способности человеческой души. С позиций сугубого рационализма автора «Этики» «воля и разум... — одно и то же» [191, т. 1, с. 447].

В качестве «частишки природы» человек без остатка включен в цепь мировой детерминации. Идея человеческого самосохранения, с которой мы неоднократно встречались в контексте ренессансного индивидуализма, нашла свое продолжение и развитие в социально-этических построениях виднейших философов XVII в., прежде всего Гоббса, затем Спинозы. У них она выражала буржуазный компонент их мировоззрения. Спиноза стремился осмыслить эту идею в контексте своего детерминизма. Стремление поддерживать свое существование, отстаивая его перед другими вещами и людьми, определяет всю эмоциональную жизнь. А она состоит из *аффектов*, понятие которых конкретизирует детерминацию человека.

Аффект, согласно автору «Этики», выражает состояние как души человека, всегда наполненной теми или иными

идеями, так и его тела, способность которого к действию может увеличиваться или уменьшаться под влиянием соответствующих аффектов.

Вслед за Декартом Спиноза стремился разобраться в путанице человеческих страстей. Отсюда выявление им основных аффектов, которым подвержен человеческий род. Это прежде всего *влечение* (appetitus), выражающее стремление человека к поддержанию своего существования, поскольку оно относится к его телу. Будучи осознано душой, влечение становится *желанием* (cupiditas). Кроме этих двух к числу основных аффектов человека относятся также *радость* (laetitia) и *печаль* (tristitia). Именно к этим аффектам сводится вся бесконечно сложная эмоциональная жизнь человека. Она определяется не только огромным разнообразием объектов, воздействующих на человеческую психику. Поэтому, например, чревоугодие, пьянство, скупость, разврат, как и честолюбие, суть лишь частные случаи любви или желания — в соответствии с природой своих объектов.

В силу независимости и параллельности атрибутов аффект в принципе представляет собой состояние как души, так и тела человека. Однако в соответствии со своей рационалистической методологией Спиноза чаще рассматривает идеи в качестве определяющих причин аффектов. Так, смутные, неадекватные идеи чувственно-абстрактного знания рождают пассивные аффекты, именуемые философом *страстями* (animi pathema). Бесчисленность степеней неадекватности, присущая этому виду познания, порождает и бесчисленность страстей и их сочетаний. Все они сугубо индивидуальны.

Автор «Этики» подчеркивает непреодолимую силу, приобретаемую страстями над людьми, раскрывая при этом ошибочность всеобщего предрассудка, будто люди свободно выбирают свои страсти. Заполняя у подавляющего их большинства все сознание, они подавляют сплошь и рядом их действительно сознательные стремления и действия, связанные с высшим родом познания.

Бессилие человека перед лицом своих страстей, в которых выражается не столько сила человека, сколько его слабость, зависимость от цепи мировой детерминации, Спиноза назвал *рабством*. Автор «Этики» написал в этой связи: «...мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе» [191, т. 1, с. 506].

Однако констатация скованности человеческой деятельности страстями отнюдь не представляет последнего слова Спинозовского учения об аффектах и о человеке в целом. Если четвертая часть «Этики» называется «О человеческом рабстве или о силах аффектов», то ее пятая, заключительная часть озаглавлена «О могуществе разума или о человеческой свободе».

Свобода человека — основа подлинной морали. Радикальность отрицания свободы человеческой воли сочеталась у Спинозы (подобно Гоббсу) с энергичным утверждением возможности человеческой *свободы*. Она противопоставляется автором «Этики» не необходимости, а принуждению, насилию. Он обосновывает диалектическое понятие *свободной необходимости* (*libera necessitas*). Оно зафиксировано уже в исходной идее всей спинозовской доктрины — идее бога-субстанции как причины самой себя. Абсолютная необходимость этого универсального начала одновременно является и свободой в силу его самоопределения.

Представление о свободе воли рождается чувственно-абстрактным знанием, совершенно неспособным постичь универсальную необходимость субстанции, модусом которой является человек. Отсюда иллюзия свободы человеческой воли и неизбежно сопровождающая человека скованность аффектами-страстями.

Совершенно другую перспективу открывает перед ним высшее, интуитивно-дедуктивное знание. Оно постигает универсальную необходимость, распространяющуюся на самого человека. В результате такого познания его аффекты-страсти, свидетельствующие о полной пассивности, трансформируются в аффекты-действия, выражающие активность человека, руководствующегося только силой своего разума. Если в пассивных аффектах находит свое выражение индивидуальность людей с бесконечным разнообразием их страстей, то активные аффекты выражают торжество человеческой природы, сконцентрированное в разуме. По известному определению свободы, данному Энгельсом в «Анти-Дюринге», свобода «...состоит в основном на познании необходимостей природы... господстве над нами самими и над внешней природой...» [1, т. 20, с. 116]. Спинозовское решение проблемы свободы отвечает только первой части данной формулы. Разумно-интуитивное познание субстанции-природы позволяет немногим мудрецам, поднявшимся до него, добиться господства над собственными аффектами-страстями. Вместе с тем сугубо

неисторическое, метафизическое понимание необходимости как однозначно детерминированной цепи причин и следствий не позволило Спинозе подняться до понимания свободы человека как результата его господства над внешней природой, не говоря уже о господстве над социальными условиями его жизни, без чего невозможно и эффективное господство над природой.

Спинозовская концепция свободы созерцательна. Активность субъекта-философа, мудреца, вытесняющего свои аффекты-страсти аффектами-действиями, достигается здесь лишь на пути его беспрекословного подчинения внешней и совершенно неподатливой для него необходимости. Автор «Этики» выразил такую созерцательность знаменитым понятием «познавательной любви к Богу» (*amor Dei intellectualis*). С одной стороны, оно выражает секуляризацию религиозного понятия божественной любви, которое трансформируется в философскую страсть к познанию (напоминающую платоновский эрос). Но такая страсть (не в спинозовском смысле), с другой стороны, — самый активный, самый могущественный из всех возможных аффектов. Постижение бога-субстанции, а также единства человеческого духа как ее модуса со всей природой, появляющихся в результате трудных познавательных условий, порождает у философа, осознающего себя полноценным участником жизни природы, космоса, чувство глубокого удовлетворения и даже счастья.

До известной степени «познавательная любовь к Богу» Спинозы напоминает «героический энтузиазм» Бруно. Об этом свидетельствует и спинозовская концепция бессмертия. Отвергая ортодоксально-религиозные представления о бессмертии индивидуальной души со всем ее чувственным своеобразием, она утверждает безличное бессмертие ее высшей, теоретической способности, выявляющей ее органическую сопричастность логической структуре мира.

Если чувственно-абстрактное познание необходимо для повседневной жизни людей, то без высшего, совершенно достоверного знания, поднимающего философа-мудреца до состояния свободы, невозможна и теория морали, в сущности, совпадающая у него с моральной практикой. Философ-мудрец, поднявшийся до них, обычно именуется Спинозой *свободным человеком*.

Этико-социальная доктрина. Если Гоббсова концепция свободы заключала в себе непосредственную социальную интенцию, то аналогичная концепция Спинозы — прежде всего этическую. Добро и зло как основные категории этики

философ в противоположность этике религиозной, рассматривающей их как вневременные божественные установления, осмысливая с помощью номиналистической методологии, трактовал их как ситуации, переживаемые человеком в различных обстоятельствах их жизни. Добро представляет собой, в сущности, ту или иную пользу и является разновидностью удовольствия, а зло — конкретный вред, приводящий к неудовольствию как другому основному аффекту человеческой природы.

Натурализм и детерминизм пронизывает и этическую доктрину Спинозы, приводя к полному устранению бога как высшего источника моральных норм и ценностей. Философ формулировал в этой связи принципы полностью секуляризированной, нерелигиозной морали. Не отрицая значения Библии как источника нравственных правил, автор «Богословско-политического трактата» вместе с тем подчеркивал, что они могут быть независимо от нее «доказаны из общих понятий» [191, т. II, с. 106]. «Свободные люди», руководствующиеся разумом, живут только по такой морали.

Спинозовская трактовка человеческой природы была противопоставлена множеству религиозных морализаторов, поносивших человеческие пороки, запугивавших людей потусторонними карами и соблазнявших их загробными наградами. В противоположность такому абстрактному и ханжескому морализированию (ибо его адепты обычно не придерживались провозглашаемых ими моральных принципов) Спиноза призывал к реалистическому рассмотрению человеческой природы. Поэтому всякий, кто стремится разработать действенную моральную доктрину, должен «не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а познавать» [191, т. II, с. 288].

Трактовка человеческой природы выявляет социальную неоднозначность этической доктрины Спинозы.

С одной стороны, он систематически подчеркнул значение «закона самосохранения» людей, с которым мы столько раз встречались при рассмотрении ренессансной этической мысли, для формирования индивидуалистической моральности молодого тогда буржуазного общества. Люди руководствуются в нем прежде всего собственными интересами, ибо «расчет выгоды» составляет «рычаг и жизненный нерв всех человеческих действий» [191, т. II, с. 233]. В этом контексте Спиноза опирался на эпикурейскую традицию и подчеркивал значение наслаждения для

нормальной человеческой жизни, для преодоления «мрачного и печального суеверия». С другой же стороны, как участник пантеистического движения, отражавшего умонастроение мелкобуржуазных слоев и народных масс, автор «Этики» решительно осуждал стремление к наслаждению ради него самого, присущее праздно-аристократическому классу. Отвержение Спинозой вульгарного гедонизма теоретически вытекало и из его низкой оценки чувственного знания, особенно когда оно провозглашалось высшим родом познания.

Такие социальные, как и гносеологические, основания объясняют интенсивное обращение Спинозовской этической доктрины к стоической традиции. В соответствии с ней сформулирована заключительная теорема «Этики»: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» [191, т. I, с. 617], ибо только «рабам, а не свободным назначаются награды за добродетель» [191, т. II, с. 378]. Слова эти, своим острием повернутые опять же против традиционной религиозной моральности, очерчивают идеал свободного человека, или мудреца, в котором в наиболее чистом виде проявляет себя человеческая природа, ибо ее сущность сконцентрирована в разуме, в чем также можно видеть проявление стоической традиции с характерным для нее рационализмом и натурализмом в этике.

Спинозовская концепция мудреца, руководствующегося разумно-интуитивным познанием, которому подчинено чувственно-имагинативное, социально тоже не однозначна. С одной стороны, в ней зафиксирована позиция интеллектуального аристократизма, всегда подчеркивающего элитарность высших проявлений духовной деятельности и прежде всего философских стремлений личности, противопоставлявшей себя «толпе», неспособной к таким стремлениям. В конкретных условиях Нидерландов XVII в. данная позиция отражала близость Спинозы к буржуазно-республиканской партии де Витта, с которой больше всего были связаны интересы образованности и передовой, антиклерикальной культуры. С другой же стороны, та же концепция мудреца, глубоко заинтересованного в социальной справедливости, перерастала в морализирующую критику развивавшегося буржуазного общества, в котором торгашество и плутовство разрушали подлинно человеческую мораль. Данный аспект Спинозовского мудреца обнаруживает близость творца этого морального идеала к тем же мелкобуржуазно-сектантским кругам, пантеистическому миро-

воззрению которых были свойственны стоическо-аскетические настроения.

Достижение свободы невозможно для изолированного человека, а возможно лишь для человека, живущего в обществе. По примеру Гоббса и под прямым его влиянием Спиноза в своей концепции общества и государства — натуралист и тоже идеалист. Правда, спинозовская концепция естественного права по сравнению с гоббсовской отличается бóльшим натурализмом. Основное стремление каждого человека к индивидуальному самосохранению объединяет не только мудреца и невежду, но и каждого человека с животными и «остальными индивидуумами природы» [191, т. II, с. 203]. Переход же людей из естественного состояния в состояние гражданское, государственное Спиноза в отличие от Гоббса связывает не столько с заключением общественного договора, сколько с фактом разделения труда между людьми в силу разнообразия их потребностей и различия их способностей. Эгоистическое взаимоотталкивание людей, всегда преследующих свои личные материальные интересы, не может привести к распаду общественных связей.

Понимание роли материального интереса в индивидуальной жизни людей отнюдь не привело Спинозу к сознанию роли *классового* интереса в общественной жизни и тем более к пониманию решающего значения этого интереса в возникновении государства и в функционировании его институтов. Личность, изъятая из классовых интересов, и государство как конгломерат личностей составляют два полюса спинозовского решения проблемы свободы, поскольку человек достигает свободы не в одиночестве, а в обществе себе подобных. Отсюда идеализм спинозовской социально-философской доктрины, систематически сводящей юридические законы, трактуемые как внеклассовые, общечеловеческие, к моральным нормам. Отсюда и гипертрофия моральных функций государства, законы которого признаются главной причиной как пороков, так и добродетелей всех без исключения его граждан. Спинозе, как и всем домарксовым социальным философам, осталась неизвестной социально-экономическая, классовая природа государства, несмотря на осознание роли индивидуального интереса и роли разделения труда в формировании человеческого общежития.

Отношение к религии и проблема атеизма Спинозы. В духе концепции «двух истин» автор «Богословско-политического трактата» решительно отрицал какую то ни было

ценность Библии в деле познания подлинной истины, относящейся к объективному миру. Поскольку только разум полностью «подчинил себе царство истины» [191, т. II, с. 201], ее источником никак не может быть Священное писание.

Деятельность ветхозаветных пророков, которым со времен «отцов церкви» и в течение средневековья приписывались сверхъестественная способность обладания полной, исчерпывающей истиной о мире и человеке, может свидетельствовать лишь о *моральном* ее содержании. Опиравшиеся на чувственное знание, пророки оставались темными и суеверными людьми, придумывавшими всякого рода чудеса и постоянно противоречившими друг другу.

Последовательно рационалистическая методология Спинозы привела его к применению ее принципов для анализа содержания Ветхого завета. Философ проявил здесь огромную смелость, отвергнув авторитет тысячелетней традиции и лишив Священное писание того сверхъестественного ореола (богодуховенности), каким она его снабдила. В отличие от Маймонида и других средневековых теологических рационалистов, подвергавших Писание аллегорическому истолкованию — чаще всего в духе платоновско-аристотелевских идей, — а также от современных ему рационалистов, нередко исходивших в таком истолковании из некоторых картезианских идей (например, рассмотренные выше «польские братья»), автор «Богословско-политического трактата» многократно подчеркивал, что при истолковании Священного писания (вернее, его Ветхого завета) надо исходить только из его содержания и максимально учитывать исторические обстоятельства составления тех или иных его книг и частей.

Если спинозовская трактовка природы метафизична, сугубо неисторична, то его трактовка столь сложного документа, как Ветхий завет, весьма исторична. Спиноза сделал здесь ряд первостепенных открытий и стал основоположником научной критики Библии. Так, в противовес тысячелетней иудейско-христианской традиции Спиноза доказал, что Моисей не мог быть автором Пятикнижия — древнейшей части Ветхого завета. Сильнейшим ударом по богословским представлениям о богодуховенности Писания стало выявление Спинозой множества противоречий, повторений, пропусков и разночтений в текстах его различных книг. Все это делает понятной жгучую ненависть к автору «Богословско-политического трактата» в кругах церковников.

Последовательно антиклерикальные идеи Спинозы, сформулированные не только в этом произведении, еще более усилили эту ненависть. Вскрывая формализованность официальных религиозных культов, сплошь и рядом игнорирующих чувства верующих, философ вместе с тем хорошо понял союз монархической власти с церковью, «дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие», будучи введены в заблуждение «громким именем религии» [191, т. II, с. 10]. Продолжая идеи древнего атеизма, автор «Трактата» причины религиозных суеверий усматривал в страхе невежественного народа, руководствующегося лишь чувственным знанием, перед непонятными и грозными явлениями природы. Все это делает Спинозу предшественником французских просветителей и атеистов XVIII в.

Однако узость социальной базы, на которую мог опираться Спиноза, а также особенности его методологии предопределили ограниченность его атеизма. Автор «Богословско - политического трактата» считал, что подавляющее большинство народа вследствие недостатков своих умственных способностей с необходимостью живет, руководствуясь только пассивными аффектами. Поэтому «толпу» невозможно освободить ни от суеверия, ни от страха. По отношению к ней Библия сохраняет морально-педагогическую функцию, ибо «Писание принесло смертным очень большое утешение» [191, т. II, с. 202].

Определенный минимум суеверия и мифологии жизненно необходим для стимулирования моральности народных масс. Этот минимум Спиноза определял в духе концепции «всеобщей религии», с которой мы столько раз встречались выше. Автор «Трактата» определял ее как «чувствование о Боге» (*de Deo sentire*), немногочисленные догматы которого рассчитаны на максимальное стимулирование массовой моральности. Такая усеченная догматика, по существу, противопоставленная всем господствовавшим тогда вероисповеданиям, требует использования только главных историй Писания — именно тех, которые в состоянии пробудить душу простонародья «к послушанию и благоговению» [191, т. II, с. 84—85].

Конечно, свободные люди с их предельно рационализированной моральностью не нуждаются и в таком религиозном минимуме. Отдаленным их предшественником Спиноза считал Христа, в историчности которого он несколько не сомневался. В отличие от ветхозаветных пророков Христос постиг истину в ее адекватной, чисто интеллектуаль-

ной форме, хотя и не мог в той же форме проповедовать ее народу, при этом не только евреям, но и «всем языкам». Столь вольная интерпретация деятельности Христа, по существу, лишала ее всякой трансцендентной санкции (игнорируя, например, догмат воскресения).

Спиноза отрицал многочисленные обвинения в атеизме, направленные против него. Он поступал так не только из соображения настоящей осторожности, ибо в ту эпоху не было более страшного идеологического обвинения, чем обвинение в атеизме, а в значительной мере потому, что атеизм фактически отождествлялся тогда с *аморализмом*. Как социальные, так и философские позиции Спинозы находились в диаметральной противоположности к аморализму. Он поэтому не хотел признать свое учение ни атеистическим, ни антирелигиозным. Все официальные религии с позиций спинозизма основывались на невежестве и предрассудках. Подлинная же религия, означающая наивысшую моральность, имеет своей основой максимально достоверное знание. «...Между религией и суеверием, — писал философ в одном из своих писем, — я признаю главным образом то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость» [191, т. II, с. 630].

Исторические судьбы спинозизма. Тем не менее атеистическое содержание спинозизма яростно опровергали многие философы-идеалисты (не говоря уже о церковниках) сразу после выхода в свет «Богословско-политического трактата» и в последующие десятилетия. Для этих философов XVII—XVIII вв. спинозизм стал эталоном атеизма, а имя его основоположника значило для них примерно то же, что имя Эпикура для их предшественников в эпоху поздней античности и средневековья. Этому отрицательному отношению к идеям Спинозы противостояло его положительное влияние на формирование атеистического и антиклерикального свободомыслия в Западной Европе и особенно во Франции в XVII—XVIII вв. В следующей книге читатель узнает и о влиянии спинозизма на формирование материализма XVIII в. В дальнейшем будут показаны судьбы спинозизма в немецкой философии XVIII—XIX вв., когда присущий ему пантеизм трансформировался в сторону идеализма. Сложность и многогранность спинозизма уже в XVIII — начале XIX в. послужили основанием для различной, даже диаметрально противоположной его интерпретации. В прошлом и в особенности в нашем столетии философии Спинозы посвящены сотни

и тысячи работ — исследовательских и популярных. В потоке этих пестрых интерпретаций резко преобладает одно направление — идеалистическое и даже религиозное. Спинозизм обычно изображается при этом как религиозное учение, противоположное современным ему религиозно-догматическим вероисповеданиям и в силу этого якобы непонятое его современниками, но все более проявляющееся в ходе истории. Такова позиция французского историка религии и философии Эрнеста Ренана [см. 203, т. V], виднейшего русского идеалиста Владимира Соловьева, немецкого философа Карла Гебхардта, считавшего, что Спиноза произвел «религиозную революцию» [см. 206]. Близко к этому великий ученый Альберт Эйнштейн трактовал автора «Этики» как одного из творцов и героев «космической религиозности» [см. 217, с. 221].

От интерпретации спинозизма в качестве «светской» и «экуменической» религии отличается его интерпретация в религиозно-иудаистском духе, развивавшаяся с конца прошлого столетия и стремящаяся возратить некогда отвергнутого еретика в лоно иудаизма. Примером может служить основательная монография американского историка философии и религии Гарри Вольфсона «Философия Спинозы» [см. 219]. Крайней позицией трактовки этой философии как якобы иудаистской по своей глубочайшей сути является прямо фальсификаторское изображение ее в качестве сионистской [см. 216, с. 1—3].

Всем этим искажениям исторического спинозизма противостоит его марксистская интерпретация, развивающая ту линию материалистического и атеистического его истолкования, которая наметилась в прогрессивной домарксистской философии.

Оценки спинозизма классиками марксизма-ленинизма сравнительно немногочисленны и приведены (хотя и не все) выше. Они развиты в ряде работ выдающихся марксистов, в особенности у Плеханова [см. 3, т. I, III, с. 76, 135]. Однако в борьбе против недооценки спинозовского материализма он скорее переоценил его, объявив марксизм даже разновидностью спинозизма. В довоенные годы эту позицию Плеханова разделяли и некоторые советские философы [см. 195, с. 49, 73]. Впрочем, сторонники ее имеются и в наше время [см. 197]. Однако нет никакой необходимости к столь преувеличенным оценкам, сбивающим на апологетическое отношение к спинозизму. Работы других советских философов свободны от него [см. 193, 194].

8. ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫХ ОТКРЫТИЙ НЬЮТОНА И ЕГО МЕТОДОЛОГИЯ

Математическое естествознание «века гениев», как иногда называют XVII век, достигло своего завершения в научном творчестве Исаака Ньютона (1643—1727).

Жизнь, отданная науке. Воспитанник колледжа Троицы Кембриджского университета, занимавший там физико-математическую кафедру более тридцати лет, холостяк, Ньютон полностью отдал себя науке. Правда, его отнюдь нельзя назвать энциклопедистом. Хотя времена Леонардо да Винчи с его потрясающей широтой интересов и деятельности прошли, в XVII в., несмотря на углублявшуюся специализацию знаний и наук, энциклопедисты еще были. Лучшим примером того служит Лейбниц (о нем ниже). Однако сужение научных интересов Ньютона во многом объяснялось у него напряжением и глубиной математического гения, равного которому не знала предшествующая история естествознания. Основные направления его исследований — оптика, механика, астрономия, объединявшиеся у него — уже на основе математики — в единую науку, которую он вместе со своим веком именовал «натуральной философией» (*philosophia naturalis*).

Даже по сравнению с Галилеем и Декартом Ньютон демонстрировал исключительный дар прирожденного экспериментатора, умевшего ставить природе проникновенные вопросы, превратившего эксперимент в главное средство ее целеустремленного исследования. При этом от названных великих естествоиспытателей Ньютон отличался умением точного математического осмысления проводимых экспериментов. Уже в своих ранних «Лекциях по оптике» (впервые читанных в названном колледже в 1669—1671 гг.) Ньютон подчеркнул, что безупречное владение математическим знанием — первое условие для всякого, кто хочет достичь сколько-нибудь значимого успеха в любом разделе «натуральной философии», будь то оптика, механика, астрономия, география или мореплавание. Сам ученый в процессе своих физических изысканий сделал эпохальное открытие дифференциального и интегрального исчисления. Исследования в оптике привели Ньютона к открытию дисперсии света (его различной преломляемости), без чего не был бы возможен такой значительный практический результат, как конструирование отражательного телескопа, дававшего значительно большее увеличение, чем телескоп Галилея. Этот научный подвиг сделал

Ньютона (1672) членом Лондонского королевского общества.

Открытие дисперсии имело и огромное мировоззренческое значение. Веками и тысячелетиями бесчисленное множество людей воспринимало свет и тьму как естественные, всегда наличные природные противоположности. Множество философов античности (особенно принадлежавших к платоновско-неоплатонической линии) трактовали свет как едва ли не главную мировую субстанцию. Метафизика света, как мы видели, играла первостепенную роль в ренессансной натурфилософии (особенно у Патрици). Даже Декарт первую часть задуманного им естественно-научного сочинения «Мир» (так и не осуществленного) назвал «Трактат о свете». Казалось, что нет более простой и устойчивой мировой субстанции, чем «белый свет». Что же касается многих других цветов, то к Аристотелю восходила идея, согласно которой каждый из них представляет определенное сочетание белого и черного цветов. Теперь же опыты Ньютона с преломлением цветов через призму неопровержимо убедили в сложности белой окраски света. Белизна оказалась не первоначальной и простой, а составной от красного, желтого, синего, фиолетового и других цветовых оттенков.

Еще большее научное и философское значение имели осмысление и формулировка Ньютоном принципов натуральной философии, в которых он обобщил открытия Коперника, Галилея, Кеплера, Декарта. Итогом этой грандиозной научной работы стали знаменитые «Математические начала натуральной философии» (Лондон, 1687, на лат. яз.), которые нередко называют самым выдающимся произведением за всю историю естествознания. Весьма показателен сам этот заголовок. Учебник своей философии, большая часть которого трактовала вопросы физики, Декарт назвал «Начала философии». Добавив теперь два ограничительных слова в этот картезианский заголовок, Ньютон очертил тем самым предмет «натуральной философии». За таким изменением скрывались принципиальные отличия ньютонианской физики от физики картезианской, которые будут ясны нам из дальнейшего.

Достигнув в названном произведении наивысших научных результатов, не прекращая других исследований (в частности, в области химии) и в дальнейшем, автор «Начал» в последующие десятилетия больше отдавался деятельности практического свойства. Так, в 1695 г. он был назначен смотрителем, а с 1699 г. — директором лондонско-

го Монетного двора. С 1703 г. и до конца жизни Ньютон — президент Лондонского королевского общества. Некоторое время он был и депутатом парламента.

Проблема науки и философии в «Началах» Ньютона и его методологические идеи. Это произведение знаменовало полную зрелость механики как науки о движении макротел, зафиксированной в трех известных ее законах. Обобщенные еще более глобальным законом всемирного тяготения, в своей совокупности они резюмировали наиболее значимые процессы на Земле и на небе. Все, что выше было сказано в связи с Галилеем, Кеплером, Декартом и другими относительно роли чисто физических, неантропоморфно трактуемых законов для развития материалистического мировоззрения, в еще большей мере можно отнести к законам Ньютона. Хотя его произведение называется «Принципы (начала) натуральной философии», однако материалистическое акцентирование этих принципов превращает «натуральную философию» в механику (в классическую механику), полностью отделившуюся от философии в ее традиционном значении (но сила этой традиции проявилась в самом названии данного произведения).

До сих пор мы говорили о механицизме в широком смысле этого термина. Произведение Ньютона сужает его содержание, поскольку теперь эти законы были точно зафиксированы. Однако само это сужение знаменовало важные, эпохальные изменения во взаимоотношениях философии и науки.

Тесное взаимодействие философско-мировоззренческого и специально-научного знания — одна из главных закономерностей историко-философского процесса. Однако не только в античности, но и в новое время ученые-специалисты обычно ориентировались на различные философские доктрины, ставя свои науки в зависимость от тех или иных философских учений. Весьма показательны здесь пример Декарта, видевшего в метафизике фундамент всякого знания. Механика Ньютона, совершенно точная наука, в огромной мере усиливавшая практически-производственные возможности человечества, знаменовала значительное увеличение воздействия специальных научных теорий на философские концепции. Теперь углублялись те редукционистские устремления, которые мы неоднократно констатировали выше.

Уже сам автор «Начал» писал в предисловии к его 1-му изданию, что «было бы желательно вывести из начал механики и остальные явления природы...» [220, с. 3], сделав

в дальнейшем попытку осуществить это намерение при истолковании явлений химии. Конечно, это была упрощенная методологическая установка, которая не могла привести к подлинному познавательному успеху. Однако такого рода методологические устремления в истории философии и наук проявлялись часто, чуть ли не всякий раз, когда возникало новое эффективное орудие знания, которое многие стремились сделать универсальным орудием. Механистический редукционизм у самого Ньютона проявлялся лишь в отношении к некоторым естественным наукам, которыми он занимался. В дальнейшем же, когда принципы ньютоновской механики получили широкое распространение, стали не столь уж редкими попытки применять их и за пределами естественно-научного знания.

Можно поэтому констатировать, что ни одно специальное научное произведение прошлого не оказало такого воздействия на философскую мысль, как ньютоновские «Начала» (впрочем, к ним приближались в этом отношении в истории философии рассматриваемых веков свклидовские «Начала» и коперниковское «Обращение небесных орбит»).

Философское значение ньютоновских «Начал» во многом определялось и теми методологическими принципами, которые сложились в истории философии нового времени, особенно у Бэкона и Галилея, и нашли свое продолжение, а во многом и завершение у Ньютона.

В предисловии ко 2-му изданию «Начал» (1713 г., оно было написано с одобрения автора его молодым сотрудником Роджером Котсом) подчеркнуто, что автор пользуется в нем двумя взаимосвязанными методами, с которыми мы уже неоднократно встречались, — аналитическим и синтетическим. Посредством первого устанавливаются силы и простейшие законы природы на основе его тщательнейшего наблюдения и изучения. Аналитический метод, призванный преодолеть аморфность умозрительных схоластизированных понятий, в принципе есть путь *индуктивный*, тот самый, на котором, по Бэкону, только и можно приобрести значимые, предметные аксиомы подлинно научного знания. Аналитический метод означал поэтому беспощадный контроль опытом, экспериментом. Такой контроль был зафиксирован в упоминавшемся выше девизе Лондонского естественно-научного общества — «ничего со слов». И, возможно, ни один другой член данного общества столь неукоснительно не следовал этому девизу, как будущий и самый выдающийся из его президентов.

С названным девизом связан знаменитый принцип, который Ньютон проводил уже в «Лекциях по оптике» и окончательно сформулировал в «Общем поучении» по 2-му изданию своих «Начал». Автор говорит здесь о всеобщности открытой им и действующей во всех бесчисленных телах зримого и незримого универсума силы притяжения. Она и составляет непоколебимый фундамент воздвигнутого Ньютоном величественного здания классической механики. Однако природа этого фундамента оставалась неизвестной, что всегда подчеркивал великий ученый. Он и зафиксировал здесь эту свою позицию в широкоизвестных словах: «*Hypotheses non fingo*», которые в указанном месте «Начал» переведены так: «Гипотез же я не измышляю. Все же, что не выводится из явлений, должно называться гипотезою, гипотезам же метафизическим, физическим, механическим, скрытым свойствам не место в экспериментальной философии» [220, с. 662].

Чтобы правильно уяснить смысл этих слов, необходимо учитывать их исторический контекст. Хотя здесь речь идет и о «скрытых свойствах» (скрытых качествах), схоластика не представляла уже для автора «Начал» главного врага, ибо враг этот в сфере «натуральной философии» был повержен усилиями Бэкона, Галилея, Декарта и множества других философов и естествоиспытателей. Теперь уже шла активная борьба среди самих «новаторов» — как философская, так и естественно-научная.

В странах Западной Европы господствовала картезианская физика. Выше мы характеризовали ее как самую последовательную и яркую доктрину механицизма в широком смысле этого слова. Объясняя все явления природы непосредственным столкновением телесных частиц, отвергая пустоту и стирая противоположность между мертвой и живой природой, картезианский механицизм представлялся крайне материалистическим учением, ибо он выводил все физические процессы из вполне естественных причин, исходя при этом из закона сохранения количества движения. Однако этот по своей видимости простой способ объяснения оборачивался слабостью, поскольку было совершенно невозможно применить его ко множеству физических явлений. Для сохранения видимости объяснения уже Декарту и тем более его последователям приходилось прибегать к построению различных чисто умозрительных «гипотез», механистических предположений (например, пресловутых «вихрей»), которые, увы, как правило, не выдерживали контроля опытом, экспериментом. Чтобы

объяснить свойства видимых природных явлений, приходилось придумывать все более тонкие невидимые «материи» и все более сложные вихри. Но все они оказались тщетными, например для осмысления открытых опытно и математически законов Кеплера.

Именно против такого рода «гипотез», никак не подтверждавшихся фактами и не складывавшихся в математически безупречную систему, Ньютон и направлял свой девиз «*Hypotheses non fingo*», который правильнее переводить в свете вышесказанного так: «Домыслов не сочиняю». От гипотез как предположений, которые должны подтвердиться опытно и осмыслиться математически (или в противном случае быть уточнены и даже отброшены), не может отказаться ни один значительный естествоиспытатель. Прибегал к ним иногда и Ньютон, подчеркивавший в одном из своих писем к ученому секретарю Лондонского естественно-научного общества Ольденбургу, что «гипотезы должны подчиняться природе явлений, а не пытаться подчинить ее себе, минуя опытные доказательства» [цит. по 222, с. 73]. Сам он первоначально прибегал к гипотезе эфира (т. е. сплошной среды, от чего в дальнейшем отказался) для объяснения действия тел друг на друга, отчасти и световых явлений, к гипотезе механической природы теплоты, атомистической гипотезе строения вещества (почерпнутой, по всей вероятности, через Р. Бойля у Гассенди) и др.

Главная же «гипотеза», подтверждавшаяся бесчисленным количеством фактов, — это мгновенное действие тел друг на друга на самых различных расстояниях, при этом без всяких посредствующих звеньев, через «пустоту» (*actio in distans*). Картезианцы (а за ними и Лейбниц) объявили эту внешне антропоморфную и загадочную силу гравитации возвращением к схоластическим «скрытым свойствам». Не отрицая загадочности этой силы, Ньютон в приведенных выше словах из его «Начал» подчеркнул ее абсолютную достоверность, демонстрируемую в каждое мгновение человеческой жизни. Таким образом, вторая, синтетическая часть ньютоновского метода оставалась гипотетико-дедуктивной, в принципе такой же, как и у Галилея. Только в отличие от него математически она была еще строже (в начале своего главного произведения Ньютон применил и метод открытого им исчисления бесконечно малых). И чем точнее оказывалась эта по видимости своей априорная дедукция, тем больше практически значимых следствий вытекало из нее для объяснения и предсказания

множества явлений. Тем самым и на этом пути подтвержда-лась безупречность исходных принципов (начал, «гипотез»), из которых такая дедукция исходила.

Рассмотренные принципы методологии «Начал» четко сформулированы Котсом в предисловии ко 2-му изданию этого произведения. Здесь, в частности, можно прочитать, что «всякая причина должна быть проще своего следствия», что «причины идут неразрывной цепью от сложнейших к простейшим, и когда достигнута самая простая причина (т. е. закон всемирного тяготения. — В. С.), то далее идти некуда. Поэтому простейшей причине нельзя дать механического объяснения, ибо если бы такое объяснение существовало, то эта причина не была бы простейшей» [220, с. 15, 13].

Эмпиристическая склонность методологии Ньютона, таким образом, приводила к трактовке научного объяснения как математического описания фактов, фиксируемых в опыте. Понятно, почему автор «Начал» уподоблял «правила философствования» «бритве Оккама». Весьма показательно здесь первое правило (из четырех), приведенное в 1-м издании «Начал»: «Не должно требовать в природе других причин, сверх тех, которые истинны и достаточны для объяснения явлений» [цит. по 222, с. 130].

Отношение Ньютона к философии и религии. Отрицательное отношение к «гипотезам», трактуемым как беспочвенные умозрительные псевдообобщения, определило и его неприязнь к метафизике, развивавшейся прежде всего философами континента. Но тем не менее великий ученый не мог обойтись без максимально общих понятий, которые могли быть развиты только в системах умозрительной метафизики. Мы имеем в виду понятие *абсолютного пространства и абсолютного времени*.

Необходимость обращения к этим понятиям определялась механистической трактовкой материи. Механицизм как в широком, картезианском, так и узком, ньютоновском смысле трактует материю как косную массу, способную к движению лишь благодаря воздействию внешних факторов, каковым у Ньютона выступала таинственная сила тяготения. При этом конкретное движение — перемещение с места на место, фиксируемое в опыте, — всегда относительно. Соответственно относительны как пространство, пробегаемое движущимися телами, так и время, которым это движение измеряется. Понятно, почему последовательный номиналист Гоббс утверждал акцидентальность пространства и времени. Но такая позиция не была

приемлема для Ньютона, установившего точные механическо-астрономические закономерности, по которым функционирует наш солнечный мир. Наряду с относительным пространством и относительным временем оказалось необходимым *абсолютное пространство* какместилище мировой материи и *абсолютное время* — непрерывный мировой поток, как некая постоянная космическая шкала для измерения всех бесчисленных конкретных движений. Ни то, ни другое не воспринимается в чувственном опыте, как это фиксировал уже Гассенди.

Возможно, что понятие абсолютного пространства Ньютон заимствовал именно у него (непосредственно или через Бойля). Однако полная абсолютизация пространства и времени могла сложиться у автора «Начал» под влиянием школы английских платоников, группировавшихся в Кембриджском университете, в котором длительное время работал и Ньютон.

Религиозно-идеалистические выводы, сделанные им, во многом предопределялись и тем совершенно неэволюционистским воззрением на *Солнечную систему*, которое воцарилось у него, а затем и у множества его последователей в результате абсолютизации поразительно точных закономерностей этой системы. «Привязанность» к Солнцу всех обращающихся вокруг него планет стала совершенно понятной как результат действия загадочной силы всемирного тяготения, объяснявшей центростремительность всех планетных движений. Однако центробежность этих движений — притом в единой плоскости — оставалась вдвойне непонятной при рассмотрении вечности, абсолютной неизменности космического механизма. Автор «Начал» выразил это воззрение в заключительном «Общем поучении» к нему в словах: «...изящнейшее соединение Солнца, планет и комет не могло произойти иначе, как по намерению и власти могущественного и премудрого существа» [220, с. 660].

В этих словах можно видеть завершение того физикотеологического аргумента в пользу божественного бытия, который формировался, как мы видели, с XIV—XV вв. и который стал основным в деизме XVIII в.

Однако самого Ньютона нельзя отнести и к деистам, ибо он практически не взывал к интеллектуализирующей стороне понятия бога, игнорировал и рационалистическую метафизику, обычно с ней связанную. Ученый не проявлял интереса и к «естественной религии», без которой тоже не было деистической концепции морали.

Религиозность Ньютона больше определялась убеждением в непознаваемости бога, отдаленное представление о котором мы все же можем получить по некоторой аналогии. Отсюда также ньютоновское определение пустого пространства как «чувствилища Божьего» (*sensorium Dei*). Для Декарта пространство совпадало с материей, а для Ньютона оно было нематериально.

Вместе с тем религиозность автора «Начал» не была и пантеистической, как можно подумать в связи с его истолкованием пространства, подчеркивающим как будто вездесущие бога в мире. Продолжая цитированное выше место из «Общего поучения», автор подчеркнул, что бог «управляет всем не как душа мира (явная реакция на платоновские идеи. — В. С.), а как властитель Вселенной, и по господству своему должен именоваться господь вседержитель... что означает повелитель Вселенной» [220, с. 660].

Следовательно, религиозность Ньютона скорее теистическая, традиционно-богословская. Недаром автор «Начал» написал «Толкование на Апокалипсис», а также сочинение о пророке Данииле, многократно выступал в защиту англиканской церкви.

В этом нет ничего удивительного, принимая во внимание духовный климат XVII в. — века бурного развития научного знания, прогресса материалистического мировоззрения, но одновременно и религиозных поисков и различных, порой весьма фанатичных религиозных движений. Рассмотренные выше примеры Паскаля и даже Гассенди — явления, в сущности, того же характера.

Историческое значение ньютонианства. Оно совершенно не связано с религиозными занятиями и идеями автора «Начал», отразившими идеологический климат эпохи и индивидуальные особенности его мировоззрения. Даже физико-теологический аргумент в пользу божественного бытия, к которому особенно охотно прибегали деисты XVIII в., был в конце его раскритикован Кантом. Непреходящей оставалась ньютоновская механика, наиболее значительные поправки в которую были внесены лишь теорией относительности. Для истории же философии особенно важно то, что эта фундаментальная наука объективно укрепляла материалистическое мировоззрение, каковы бы ни были субъективные унастроения самого Ньютона. В дальнейшем, в особенности у французских материалистов XVIII в., возникло немало идей и концепций, прямо опиравшихся на принципы классической механики.

9. ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКАЯ НАУКА, РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ, ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ И ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА ЛЕЙБНИЦА

По сравнению с Нидерландами, Англией и Францией Германия XVII в., пережившая опустошительную тридцатилетнюю войну (1618—1648), политически раздробленная, стояла значительно ниже по уровню своего социально-экономического развития. Но со средневековья здесь существовало несколько университетов, являвшихся основными центрами научной и философской жизни. В одном из них учился Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716), гениальный ученый-энциклопедист и глубочайший философ.

Жизнь и научная деятельность. Лейбниц родился в Лейпциге в семье профессора морали местного университета. Редкие способности уже в школьные годы проявились в том, что мальчик увлекался и логикой с ее довольно скучными для большинства других детей описаниями законов и правил мысли. В годы учебы в Лейпцигском университете (1661—1666) Лейбниц сочетал изучение юриспруденции с занятиями логикой и математикой. Закапчивая философский факультет, он защитил здесь «Диссертацию о комбинаторном искусстве» (1666), в которой была заключена идея логических исчислений — идея будущей математической логики. В конце того же года Лейбниц защитил и юридическую диссертацию (в другом университете) «О запутанных судебных случаях». От университетской карьеры молодой ученый, однако, отказался, предпочитая ей более широкое жизненное, политическое и научное поприще. Он поступил на службу (1668—1672) к Бойнебургу, министру Майнцского курфюршества, где занимался вопросами упорядочения права этого государства, а также публицистической и религиозно-политической деятельностью. Более всего, однако, его привлекали наука и философия.

Для творческого роста в этой сфере огромную роль сыграло длительное пребывание (1672—1676) Лейбница в Париже, куда он прибыл с дипломатическими поручениями. В эти годы он активно общался с французскими и английскими (дважды был в Лондоне) математиками и естествоиспытателями, штудировал математические труды Декарта и Паскаля. Логическая искушенность Лейбница много способствовала тому, что за немногие годы своей парижской жизни он не только освоил достижения новейшей европейской математики, но и продвинул ее далеко

вперед. В 1675 г. Лейбниц открыл дифференциальное и интегральное исчисление (примерно одновременно с Ньютоном, но независимо от него).

Другое направление естественно-научных интересов Лейбница, развивавшееся как в парижские, так и в последующие годы, относилось к области физики и механики. Немецкий ученый уяснил недостаточность, умозрительность картезианской трактовки материи как только протяженной и непроницаемой массы, которая нашла свое отражение в законе сохранения движения при ударе двух тел (mv — произведение массы на скорость, изложенный выше третий закон механики Декарта). Лейбниц понял несовершенство этого закона и видоизменил его, показав, что при взаимном ударе тел мерой движения является произведение их массы на квадрат скорости (mv^2). Эта формула была названа им мерой «живой силы», связанной с кинетической энергией. Ее открытие делает Лейбница, считал Ф. Энгельс, одним из первых ученых, предвосхитивших закон сохранения и превращения энергии [см. 1, т. 20, с. 409].

Возвращаясь на родину через Нидерланды осенью 1676 г., Лейбниц ознакомился здесь с открытиями Левенгука, который с помощью сконструированного микроскопа (в сущности, очень сильной лупы) показал совершенно новый мир мельчайших существ. Любопытный взор Лейбница обратился здесь в сторону биологических объектов, со временем приобретших для него значение еще большее, чем объекты механические. В это же время немецкий философ имел в Гааге несколько бесед со Спинозой.

По возвращении в Германию Лейбниц поступил на службу к герцогу Ганновера, и она продолжалась около сорока лет, вплоть до его смерти. Философ занимался в эти годы юридическо-законодательной работой, вопросами экономики, инженерной деятельностью. Одновременно он стал и историком, сформулировавшим новые идеи, сильно отличавшиеся от тогдашней описательной и эмпирической историографии. Философ писал и публицистические произведения политического характера, а также произведения на богословские темы, обосновывая необходимость воссоединения христианских церквей.

Но более всего Лейбница привлекала научно-литературная работа и дело организации науки. По его инициативе и при непосредственном участии было создано научное общество (академия) в Берлине в 1700 г., президентом которой он и стал (будучи к этому времени членом Лондон-

ской и Парижской академий). В числе других проектов организации научно-исследовательской работы, разработавшихся Лейбницем, особо следует отметить его записки, поданные русскому царю Петру I (с которым философ впервые познакомился в 1697 г. и встречался в последующие годы). Подготовленный им план организации академии наук в Санкт-Петербурге был реализован лишь после его смерти (1725).

Научное и философское наследие Лейбница громадно. Только одних писем, посвященных самым различным вопросам естественных и общественных наук, как и философии, он отправил своим корреспондентам свыше 15 000. Много у него и статей, есть трактаты и диалоги, публиковавшиеся в научных журналах как при жизни автора, так и посмертно. Писал Лейбниц главным образом на латинском и французском языках, но кое-что написано им и на родном, немецком языке (в ту эпоху еще не имевшем значительной литературы). Произведением, свидетельствующим о сложившейся в основном философской доктрине Лейбница, стало «Рассуждение о метафизике» (1686). Произведением, направленным против главного труда Локка (о нем ниже), стали «Новые опыты о человеческом разуме» (1705; опубликовано лишь через полвека). При жизни Лейбница вышла «Теодицея» (Париж, 1710), которую он считал основным своим произведением. Небольшим и популярным изложением его философской доктрины является «Монадология» (1714; издана только в XIX в.). Для уяснения философской доктрины Лейбница большое значение имеет его полемика с Кларком, английским философом и теологом, выступавшим от имени Ньютона, относящаяся к 1714—1716 гг.

Философское развитие Лейбница и его понимание предмета философии. Уже в студенческие годы Лейбниц живо интересовался предшествующей и современной ему философией. В дальнейшем он непрерывно углублял историко-философскую эрудицию, подчиняя ее своей философской доктрине.

Можно считать, что немаловажным элементом лейбницеанства стала его историко-философская концепция, согласно которой различные философские учения отнюдь не представляют собой совокупности заблуждений, как считали многие философы, начиная с древности. В противоположность им, как бы подводя итоги своего философского развития, в одном из поздних писем Лейбниц писал, что «большинство школ правы в значительной части своих

утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают» [227, т. 1, с. 531]. Необходимая сторона любой значительной философской доктрины — критическое усвоение идей и учений прошлого и современности — у Лейбница была представлена интенсивно. Весьма важна его попытка классификации философских учений.

Таких философов античности, как Демокрит, Эпикур, в значительной мере стоиков, а тем более таких крупнейших своих современников, как Гоббс и Спиноза, немецкий мыслитель именует «натуралистами». Правда, термин этот довольно широко употреблялся не только в XVII в., но и в предшествующих веках по отношению к таким «естественникам», которые, углубившись в природу, забывали о боге. Лейбниц же пошел дальше этого при характеристике направления, восходившего к Эпикуру, одним из первых употребив в этом контексте эпохальный термин «материалисты». Для характеристики же направления, восходившего к Платону, он одновременно употребил термин «идеалисты» [см. 227, т. 1, с. 332]. Правда, сам Лейбниц считал, что его собственная доктрина в это время (1702) преодолевает односторонность обоих этих направлений. Однако в других случаях он констатировал свою приверженность направлению Платона.

Тем не менее многие годы, особенно в парижские, Лейбниц — естествоиспытатель и математик испытывал значительное влияние Декарта и других «натуралистов», нередко именовавшихся им и «новаторами». Он имел в виду при этом прежде всего антисхоластическую направленность их методологии и механистическое истолкование природы. Влияние последнего было столь велико, что, говоря позже об этих годах своего философского развития, Лейбниц констатировал, что он был тогда «более материалистичным» [227, т. 1, с. 286]. Однако и по отношению к этому периоду он констатировал свое отличие от таких философов, как Демокрит и Гоббс, называвшихся им «чистыми материалистами» [227, т. 1, с. 372].

Отличие это определялось тем, что Лейбниц с молодых лет испытывал симпатию к аристотелевско-схоластической традиции. Подобно Декарту и другим рационалистам он выступал с решительной критикой формально-схоластической логики. Подобно Галилею, Гассенди, Гоббсу, Декарту-физику он столь же решительно отвергал многочисленные схоластические формы, как совершенно бесполезные для нового естествознания. Однако в отличие от тех философов-механицистов, которых он именовал «чистыми материали-

стами» и которые наиболее глубокий смысл объяснения сущего видели в сведении качественных характеристик к количественным, Лейбниц увидел в понятии формы центральную философскую категорию, позволявшую ему избежать такого упрощающего сведения.

Тем самым, с одной стороны, подчеркнув роль тысячетлетней философской традиции, ядро которой составляла метафизика, а с другой, проявив себя многосторонним и глубоко убежденным сторонником научного знания и рационалистической методологии, неразрывно связанной с ним, Лейбниц встал перед проблемой более конкретных отношений между ними.

Отношение метафизики и конкретно-научного знания. Успехи научного знания, его тесная связь с математикой и экспериментом породили у многих философов и ученых этого века пренебрежение к метафизике как бесплодному, бесполезному умозрению. Такие настроения были более всего распространены в Англии, где существовала длительная эмпиристическая традиция. В ее духе выступал против метафизики, как выше отмечено, Ньютон. От его имени эту позицию защищал в своей полемике с Лейбницем и Кларк, считавший, что математические принципы естествознания сами по себе достаточны для опровержения атеистического материализма. Отвечая ему, Лейбниц указал на таких типичных материалистов, как Демокрит и Гоббс, отнюдь не отвергавших математику, но признававших только телесное бытие.

Но метафизика как сугубо умозрительное ядро философии необходима, по убеждению Лейбница, не только для опровержения атеизма. Она нужна и для обоснования всякого знания, в особенности же научного. Автор «Новых опытов о человеческом разумении» хорошо видел различие в степени обобщенности человеческих знаний, считая, что «существуют три степени понятий, или идей: обыденные, математические и метафизические понятия» [227, т. 2, с. 211]. Следовательно, метафизика — наиболее глубокая разновидность знания. Научное знание ее не только не отменяет, но предполагает, прямо зависит от нее. «Хотя все частные явления, — подчеркнул автор «Рассуждения о метафизике», — могут быть объяснены математически и механически тем, кто их понимает, тем не менее общие начала телесной природы и самой механики носят скорее метафизический, чем геометрический характер» [227, т. 1, с. 144].

Отношение метафизики Лейбница к конкретно-научному знанию было примерно таким же, как и отношение

к нему метафизики Декарта. В главе о нем были приведены слова К. Маркса относительно органической связи рационалистической метафизики с конкретно-научным знанием и в качестве примера такой связи наряду с Декартом был назван Лейбниц. Однако второй из них по сравнению с первым опирался на более развитое и дифференцированное естествознание. Свою метафизику Лейбниц и трансформировал, ориентируясь на свои новые открытия. Вместе с тем философ формулировал ее в зависимости от той методологии, которая у него сложилась.

Принципы рационалистической методологии. При рассмотрении философии Декарта было установлено, что понимание интуиции как предельного света человеческого разума увязывало его рационалистическую методологию с философской традицией, развивавшейся со времен античности и видевшей в разуме как носителе интуитивных истин высшую инстанцию познавательной деятельности, в силу чего она не поддается никакому объяснению. Понимаемый таким образом внечувственный разум как определяющий источник метафизики был разумом антидиалектическим. Это фундаментальное представление о внеисторичности разума человека сохранялось и у Лейбница (как в дальнейшем и у многих других философов, включая Гегеля). Однако в понимание более конкретной деятельности разума, выражавшейся в научном творчестве, Лейбниц внес существенные изменения по сравнению с Декартом. Такие изменения определялись дальнейшим углублением немецкого философа в структуру математического познания, его изысканиями в области логики (сближавшейся им с математикой). Отсюда возрастание *аналитического* компонента в лейбницеанской методологии по сравнению с картезианской.

Такое возрастание проявилось прежде всего в понимании интуиций как исходных принципов знания. Картезианское их истолкование как «ясных и отчетливых» страдало субъективистской неопределенностью. Поэтому Лейбниц, как бы продолжая мысли Спинозы, тоже подметившего элемент неопределенности в картезианской трактовке интуитивных истин, стал трактовать их как такие первичные истины, которые основываются на логическом *законе тождества*. Они выражаются аналитическими суждениями, в которых предикат раскрывает признаки, уже заключенные в субъекте, но становящиеся совершенно очевидными только в предикате. Фактическое тождество субъекта и предиката в аналитических суждениях осво-

бождает, считал Лейбниц, интуитивные истины от всякого субъективизма.

К первичным истинам, основывающимся на законе тождества, тесно примыкают и даже выводятся из них математические истины, основывающиеся на логическом законе *противоречия*. В силу него становится необходимой связь субъекта и предиката в истинах математики, ибо невозможно мыслить отсутствие такой связи. Математические истины, в которых первично-интуитивные истины перерастают в различные цепи дедукции, тоже выражаются аналитическими суждениями.

Поскольку благодаря указанному выше внеисторическому истолкованию разума, присущему всякой метафизике, интуитивно-дедуктивные истины полностью независимы от многообразных изменений, постоянно констатируемых в опыте, Лейбниц называет их *истинами вечными*. Эти предельно разумные истины логико-математического типа далеко не всегда выражают действительно существующее. Но они позволяют мыслить прежде всего возможное, непротиворечивое.

Рационализм Лейбница подобно рационализму Декарта и Спинозы отнюдь не игнорировал опыта, без которого невозможны как жизнь, так и наука. Многообразные факты в сфере опыта всегда действительны, но любой из них может как существовать, так и не существовать. Противоположное здесь можно мыслить. Поэтому закон противоречия применительно к опыту не может привести нас к какому-либо значительным выводам. В противоположность разумным, или вечным, истинам как истинам необходимым истины, слагающиеся в опыте, Лейбниц определяет как *истины факта*. Они всегда более или менее случайны.

Тем не менее научное осмысление опыта возможно. Оно основывается на законе *достаточного основания*. Подходы к этому закону имели место уже в античности, но только Лейбниц осмыслил все его значение, признав его столь же важным логическим законом, как и законы тождества и противоречия. Согласно этому закону, все существующее и происходящее имеет место по какой-то причине, на каком-то основании. Исследование фактов опыта состоит в установлении их зависимости от других фактов и еще глубже — в установлении определенных правил и законов. Конечно, такие правила и законы в отношении своей всеобщности далеко не достигают статуса логико-математических всегда необходимых истин, ибо даже самые прочные истины факта все же в какой-то мере случайны. Тем не

менее в определенном смысле познание истин факта более важно, чем познание вечных истин, хотя бы потому, что первое значительно шире второго.

Закон достаточного основания, без которого нет опытно-экспериментального естествознания, стал у Лейбница логической основой *принципа причинности*, каузальности. Размышляя над этим законом, выясняя его отличие от законов тождества и противоречия, автор «Новых опытов о человеческом разумении» подчеркнул огромное значение исследования *степеней вероятности* и даже писал здесь о необходимости создания логики вероятности, способной усовершенствовать наше искусство изобретений.

Но сколь бы ни велика была ценность истин факта, она имеет скорее практическое свойство и много ниже теоретичности, присущей истинам разума. Вечные истины невозможно мерить случайными истинами, возможно только противоположное. Ведь теоретическая ценность истин разума прямо пропорциональна той степени аналитичности, которая в них заключена. Понятно, что с этих чисто рационалистических позиций в сведении всякого знания к аналитическим суждениям Лейбниц видел идеал всякой теории. На путь такого сведения всегда встает ученый, исследующий сложнейшие связи, существующие в необъятной сфере случайных истин. Бесконечная сложность этих связей не позволяет ему завершить свой анализ, довести его до совершенно необходимых истин. Поэтому ученый ограничивается тем, что доводит его до более или менее общих положений.

Закон достаточного основания, будучи прежде всего законом эмпирического исследования, имеет и другой аспект. Под фактами, которые данный закон обобщает, можно понимать не только предметы и события внешнего мира, но и мысли самого исследователя, в особенности его суждения. В этом втором смысле закон достаточного основания иногда называют законом *достаточного обоснования*, ибо в принципе все наши заключения должны быть строго обоснованными. Убедительность любого суждения и тем более вывода прямо пропорциональна их обоснованности, для реализации которой привлекаются все логические законы и правила. Для методологии Лейбница весьма характерно, что оба указанных аспекта данного закона различались слабо. Анализ фактов и событий внешнего мира, как и осознание самих мыслей с точки зрения их обоснованности, философ обычно не различал, что приводило и к отождествлению логического основания той или иной

мысли с реальной причиной какого-либо факта или события. С этой принципиальной особенностью рационалистической методологии рассматриваемой эпохи, которую обычно называют панлогизмом, мы уже встречались выше на примере Декарта и тем более Спинозы.

Таковы основные положения рационалистической методологии Лейбница. Весьма дифференцированный ее характер свидетельствует о глубине его проникновения в структуру знания. Она многое объяснила, но само знание для философа оставалось необъяснимым. Однако целям такого объяснения, как и объяснения всего сущего, и служила метафизика Лейбница, к которой мы снова теперь возвращаемся.

Метафизика как учение о боге и субстанции. Она задумана как для того, чтобы обобщить всю сферу уже познанного, так и для того, чтобы объяснить то, что в данную эпоху не могло быть еще познано. Например, однажды Лейбниц подчеркнул, что «возникновение животных остается так же необъяснимо, как и возникновение мира» [227, т. 1, с. 456]. Возникновение же сознания и факт человеческого познания, особенно в его высших формах, были тем более необъяснимы.

Основными категориями метафизики Лейбница следует признать две: категория субстанции и категория бога, которые тесно связаны между собой. В отличие от Гоббса, Спинозы и других философов данного века Лейбниц признавал «естественную теологию», но, в сущности, подчинял ее метафизике. Его теология поэтому редко перерастает в христианское богословие, хотя многозначное, сикретичное и аморфное понятие бога употребляется им в самых различных контекстах.

Многозначность же понятия бога, унаследованная метафизикой из теологии (а следовательно, и из религии), объединяется мистифицирующей его функцией. Лейбниц всегда прибегал к ней в борьбе против атеизма. Одна из первых его работ (1668) называется «Свидетельство природы против атеистов». Здесь, как и в последующих своих работах, он охотно цитирует приведенные выше слова Бэкона о том, что только легкие глотки философии удаляют нас от бога, а более глубокие снова приводят в объятия религии. С мистифицирующей функцией понятия бога Лейбниц связывал в своей метафизике все еще не объясненное, не познанное наукой и тем более то, что считал вообще непознаваемым. Область же того, что уже было познано и так или иначе зафиксировано в науке, он стре-

мился увязать с категорией субстанции. Но в этом контексте он снова прибегал к понятию бога, подчеркивая его интеллектуализирующую сторону, отождествляемую иногда с понятием субстанции.

Пантеистическое истолкование бога осталось для Лейбница неприемлемым как по социальным, так и по философско-гносеологическим основаниям. Ошибка Спинозы, например, состояла для Лейбница «в том, что он довел до крайности учение, отнимающее у тварей силу и действие» [227, т. 1, с. 340], которые сам Лейбниц, как увидим, стремился им вернуть.

Не приемля пантеизм, Лейбниц примкнул к *деистическому* направлению передовой философской мысли. Он не раз стремился в этой связи истолковать христианство как «естественную религию», не противоречащую разуму. Деизм давал возможность сосуществования с официальными религиозными вероисповеданиями и даже, как мечтал философ, удобную платформу для объединения всех христианских вероисповеданий.

Как у Декарта и Спинозы, у Лейбница имеются элементы онтологического доказательства божественного бытия как актуальной бесконечности и всегда ясной идеи нашего ума, подводящей основу под фиксированный выше панлогизм. Бог с этой позиции «есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция» [227, т. 1, с. 421]. Однако аморфное понятие бога невозможно связать — и не только у Лейбница — с каким-нибудь одним аргументом в пользу его бытия. И даже деизм не является единственной позицией немецкого философа по отношению к богу (так было и у Декарта). Его творящую деятельность Лейбниц обозначает иногда словами «фульгурация» и «эманация» («излучение» и «истечение»), которые, восходя к неоплатонической доктрине, нередко употреблялись в пантеистической традиции.

Но все же основная позиция Лейбница деистическая. Бог мыслится им как внеприродное, но одновременно весьма абстрактное существо со стертыми личностными чертами. Автор «Монадологии» различает в боге три главных, традиционных атрибута — «могущество, которое есть источник всего, потом знание, которое содержит в себе все разнообразие идей, и, наконец, волю, которая производит изменения или созидания...» [227, т. 1, с. 421]. Официальная христианская креационистская позиция как позиция прежде всего мистифицирующая первым атрибутом бога провозглашает его всемогущество (а затем и волю). Лей-

бниц же лишь формально ее придерживался, но в дальнейшем всей своей аргументацией подчеркивал интеллектуализирующую сторону понятия бога, фактически доказывая, что определяющий его атрибут — именно знание.

Как мы увидим ниже, познавательной функцией, хотя и в различной степени, наделены все субстанции. Однако бог в качестве верховной субстанции бесконечно выше их всех, ибо он «видит мир не только так, как они его видят, но совсем иначе еще, чем все они» [227, т. 1, с. 139]. Интеллектуализирующая функция понятия бога отражена и в том словосочетании, которым философ чаще всего его именует, — Надмировой Разум (*Intelligentia Supramundana*). Если в пантеистической традиции бог сохранял некоторые сенситивные свойства (впрочем, фактически исчезнувшие у Спинозы), то в рационалистическо-деистической концепции Лейбница достигнута, можно сказать, максимальная десенсуализация божественного существа и его деятельности (правда, такое понимание бога было сформулировано еще Аристотелем).

Именно бог реализует, по Лейбницу, чистое познание, которое не в силах осуществить человеческий дух, поскольку он всегда отягчен чувственностью и большая часть его истины — случайные истины факта. Бог же — единственная, внеприродная субстанция лишенная всякой телесной оболочки и, следовательно, чувственного знания. Такой интеллектуализирующий бог списан, в сущности, с высших функций человеческого духа и представляет собой их абсолютизацию. Само творение богом вещей (его «могущество») — прямое следствие их досконального, предельного знания. То, чего не в состоянии осуществить никакой человеческий ум, — прояснить бесконечное количество случайных истин, до конца проанализировать их и довести до статуса необходимых истин, основанных на законе тождества, — возможно только для бога. «Только высший Разум, от которого ничто не ускользает, — подчеркнул автор «Новых опытов о человеческом разуме», — способен отчетливо понять всю бесконечность, все основания и все следствия» [227, т. 2, с. 57].

Проявление интеллектуализирующей функции понятия бога у Лейбница мы видим и в его подходе к проблеме чуда. Выше мы видели, сколь актуальной была данная проблема в эту насыщенную религиозностью эпоху и как радикально решал ее Спиноза, фактически перечеркнувший мистифицирующую сторону понятия бога, достигавшую своей кульминации в представлении о чуде. Лейбниц

не был столь радикален и не отказывался от названной стороны этого понятия, но в трактовке чуда у него брала верх противоположная, интеллектуализирующая сторона этого же понятия. Чудом, или сверхъестественным, люди обычно называют редко наблюдаемые события. В действительности же чудо существует «лишь по видимости и по отношению к нам» [227, т. 1, с. 497]. Понятию чуда Лейбниц противопоставил понятие *естественного* — всего того, что зависит от уже познанных законов и правил. Все не согласующееся с ними люди склонны объявлять сверхъестественным, или чудесным. Между тем «Бог ничего не делает без основания» [227, т. 1, с. 451], пусть нами еще и не уясненного.

Но полного устранения проблемы чудесного и непознаваемого в отличие от Спинозы у Лейбница все же нет, хотя функции деистически-интеллектуализированного бога минимизированы по отношению к миру и в силу такой минимизации максимально усилен элемент натурализма в метафизике последнего. Но эта сторона божественного существа все же не в состоянии устранить его мистифицирующую функцию, которая тоже дает знать о себе — не столь явно для человека, опирающегося на науку, и постоянно для того, кто о ней ничего не знает или знает очень мало.

«В истинной философии и здоровой теологии, — поясняет Лейбниц эти положения своей метафизики в одном из писем к Кларку, — следует различать между тем, что объяснимо природой и силами созданных вещей, и тем, что объяснимо лишь силами бесконечной субстанции. Надо признать бесконечную дистанцию между действительностью Бога, превосходящей естественные силы, и действиями вещей, которые совершаются по законам, вложенным в них Богом...» [227, т. 1, с. 39].

Своего максимального выражения мистифицирующая сторона понятия бога нашла у Лейбница в положении о творении богом субстанций. Нам необходимо теперь прояснить понятие субстанции в его лейбницеанском содержании.

Главное в нем — «естественное постоянство, противящееся изменению» [227, т. 1, с. 229]. Такое постоянство было бы невозможно без того *принципа единства*, которое субстанция вносит в мир явлений. А сам такой принцип умопостигаем и бестелесен. Идеализм такого понимания субстанции сочетался у немецкого философа с отвержением как картезианского дуализма в понимании субстанции,

так и монистического истолкования ее Спинозой. Основанием такого отказа Лейбница послужило прежде всего упрощенно-механистическое понимание материи, свойственное обоим названным его предшественникам в истолковании субстанции. Лейбниц считал невозможным полностью лишить материю, а затем и всю реальность фактора *силы, активности*, ибо это противоречило его собственным открытиям относительно меры движения и взаимодействия тел. К тому же понятие субстанции призвано обобщать и все проявления жизни, доходя при этом и до познавательной деятельности человека.

Все эти соображения заставили Лейбница вернуться к аристотелевско-схоластическому понятию формы. В области физики оно совершенно непригодно, ибо физика — это царство «действующих причин», выражающих принципы механистического естествознания. Другое дело область метафизики, где понятие формы совершенно необходимо. Отвергая картезианское и спинозистское понимание субстанций как бесконечно выпадающих над миром конечных вещей, Лейбниц стремился максимально связать понятие субстанциальности с миром единичности и конкретности. Понятие субстанции включало у великого немецкого метафизика бесконечное богатство отношений к другим вещам. Каждая из них трактовалась здесь как индивидуальная субстанция. Тем самым данное учение Лейбница становилось *плюралистическим*. Идеалистически толкуя субстанцию как духовную единицу бытия, с конца XVII в. Лейбниц стал именовать ее греческим термином *монада* (встречавшимся у античных философов и философов Ренессанса). Поэтому метафизику Лейбница нередко именуют *монадологией*. Монады абсолютно просты, лишены частей. В отличие от геометрических точек, мыслимых пространственно, они суть метафизические, непространственные точки.

Обобщая понятие силы, первоначально обоснованное им применительно к физике, противопоставляя ее величине, фигуре и движению, Лейбниц объявляет силу, по существу, главным атрибутом монады. «Постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы» [227, т. 1, с. 430]. *Динамизм* Лейбница неотъемлем от монадной субстанции, ибо «субстанция есть существо, способное к действию» [227, т. 1, с. 404].

Такой динамизм, противоположный механицизму картезианского типа, во многом возвращает Лейбница на

позиции органицизма. Они в особенности углубились у немецкого философа в связи с его пристальным вниманием к биологическим объектам, к тем открытиям, которые были сделаны тогда в этой области. Отсюда виталистическое убеждение Лейбница в том, что повсюду разлита «первичная активная сила, которую можно назвать *жизнью*» [227, т. 1, с. 44]. Даже в неорганических телах скрыты органические монадные силы, сообщающие им определенную структуру, которая тем более свойственна тем телам, которые мы называем органическими.

Монадный плюрализм означает, что каждому телесному образованию присуща только своя степень жизненной силы. Положение о неповторимой индивидуальности каждой монады представляет собой онтологическую проекцию закона тождества, который называется теперь законом *тождества неразличимых* (*lex identitatis indiscernibilium*). Согласно этому принципу, не может быть двух вещей, даже двух капель воды, в точности похожих друг на друга. Субстанциальный плюрализм метафизики Лейбница с необходимостью сопровождается сменой количественного подхода к природе, характерного для механицизма Декарта, Гоббса или Спинозы, ее *качественной* интерпретацией.

Другое важнейшее положение метафизики Лейбница, вытекающее из того же закона тождества неразличимых, утверждает *постепенность* всех переходов в природе и в человеческом сознании, в котором огромную роль играют неуловимо малые, бессознательные представления. Эту особенность бытия Лейбниц назвал *законом непрерывности* (*lex continuitatis*) — одним из основных в его метафизике. Он сформулирован в очевидной связи с открытым им дифференциальным исчислением, основанным на бесконечно малых величинах. Согласно этому закону, все процессы природы протекают посредством предельно минимальных количественных прибавлений. Отсюда широкоизвестное положение метафизики Лейбница, согласно которому природа не делает скачков.

Проблема жизни. Механицизм и телеология. Говоря выше о витализме Лейбница, мы констатировали частичное возвращение его метафизики-онтологии к органицизму. Частичность эта во многом предопределялась рационалистической методологией философа, в которой чувственное познание играло сугубо подчиненную роль. Хотя у Лейбница в принципе одушевлена вся материя, трудно говорить о гилозоизме и тем более о панпсихизме в антично-средневеково-ренессансном смысле этих терминов. Автор «Мона-

дологии» называет даже «схоластическим предрассудком» представление, «будто душа может совершенно отделиться от тела» [227, т. 1, с. 415]. Отсюда систематическое отвержение немецким философом широко распространенных (и не только в древности) представлений о *метемпсихозе*, о посмертных душепереселениях. Эти мифологические представления он считал совершенно не соответствующими состоянию современного ему естествознания, биологическим открытиям.

Проблема жизни более всего интересовала Лейбница в той интенсивной форме ее проявления, которую он называл *душой* (*l'âme*). Душами же, согласно автору «Монадологии», можно назвать только такие монады, восприятия которых «более отчетливы и сопровождаются памятью» [227, т. 1, с. 417]. Душа объединяет человека с животным миром.

В объяснении его жизнедеятельности Лейбниц должен был считаться с картезианским глобально механистическим объяснением. С одной стороны, Лейбниц называет животных машинами. С другой же, он отличает их от механизмов, создаваемых человеческими руками. Это «искусственные машины». Разобранные на составные части, они уже перестают быть машинами с определенным назначением. Другое дело животные, эти «естественные машины», в принципе обязанные божественному творчеству. Как бы их ни расчленяли, даже в своих мельчайших частях они остаются «машинами», т. е. обладают определенной организованностью. Конечно, во втором случае слово «машина» употребляется метафорически. Но все же сама метафора характерна, ибо она указывает на сближение божественного творчества с человеческим, столько раз констатированное нами выше.

Механистический подход Лейбница к животному организму выразился и в истолковании его рождения и смерти. Отвергая представления как о метемпсихозе, так и о самозарождении животной жизни, философ опирался на открытия микробиологии своего века, в особенности открытие сперматозоидов. Уже Левенгук и другие биологи-микроскописты, сделавшие эти открытия, сформулировали концепцию *преформизма*. Она утверждает, что семенной зародыш животного — не что иное, как его микроскопическая копия, а рост животного после рождения — лишь простое увеличение его размеров.

Лейбниц увлекся этой концепцией. Во-первых, она согласовывалась с теорией аналитических суждений, в ко-

торых предикат раскрывает лишь то, что уже мыслится в понятии субъекта. Во-вторых, концепция преформизма, казалось, проливает свет на решение труднейшей проблемы происхождения животных организмов. Противопоставляя столь просто понимаемые метаморфозы организма (иногда называемые также *развитием* — *développement*) их мифическому метемпсихозу, Лейбниц подчеркивает практическую неуничтожимость животного рода в природе. Конкретная телесная оболочка организмов стареет и разлагается, но монада-душа, не теряя ни одного мига времени, организует другую.

Однако это говорит уже не о механическом, а о *телеологическом* начале любого организма, целесообразно формирующем все органы телесной «машины». Со своей внешней стороны организм может быть понят как механизм, по своей же глубинной сути, выражающей его *целостность*, он телеологичен. «Души, — говорит автор «Монадологии», — действуют согласно законам конечных причин, посредством стремлений, целей и средств. Тела действуют по законам причин действующих (производящих), или движений» [227, т. 1, с. 427].

Таким образом, в отличие от Бэкона, Гоббса, Декарта и тем более Спинозы Лейбниц восстанавливает роль конечных, целевых причин, без которых невозможно представить деятельности целостного организма. Но с наибольшей силой эта роль проявляется в деятельности человека.

Дух самосознающий и познающий. В человеческом организме душа трансформируется в *дух* (*l'esprit*). Этим словом Лейбниц обозначает всю сферу человеческого сознания. Взаимодействие всех его элементов, его целостность еще более интенсивны, чем в собственно животном организме, объединенном действием души. Соответственно возрастает в нем и телеологическое начало.

Уже душа, как познающее начало, обладает *перцепциями*, т. е. восприятиями, соответствующими ощущению. Эти так называемые малые перцепции, незначительные восприятия характеризуют латентное, бессознательное состояние человеческой психики. Особенно очевидным образом они проявляются, например, во время сна.

Но решающая особенность духа, отличающая его от души, заключена в его способности *самопознания*, самоуглубления субъекта в свою внутреннюю познавательную деятельность. «Думать о каком-нибудь цвете и сознать, что думаешь о нем, — две совершенно различные вещи, —

точно так же, как самый цвет отличается от меня, думающего о нем» [228, т. VI, с. 493].

Такое рефлексивное самоуглубление, перскликающееся с картезианским *cogito*, Лейбниц называл латинским словом *apperцепция*. Осознанность — их решающее отличие от бессознательности перцепций. С точки зрения рационалистической гносеологии апперцепция представляет большую ценность по сравнению с перцепцией, но она далеко не всегда присуща сознанию человека. Более прямолинейный рационализм Декарта, в сущности, сводил его именно к таким состояниям. Лейбниц же понимал, что вся сфера сознания отнюдь не может быть сведена к апперцепции, к самосознанию. Хотя по содержанию это самая интенсивная форма сознания, по объему это скорее его меньшая часть.

Апперцепция выражает активность человеческого сознания, достигающего вершин познавательной деятельности. Предельная активность апперцепции образует цель человеческого сознания и познания. Все высшие проявления сознания должны получать свое обоснование с этих телеологических позиций через высшие его формы.

Психология Лейбница гармонировала с его методологией. В своей совокупности они приводили к основному положению его рационалистической гносеологии, согласно которому *субъект богаче объекта*. Если эмпиризм и в особенности сенсуализм, настаивая на обратном, пытались вывести как познание, так и сознание из опыта, в конечном итоге из высшего мира, то рационализм Декарта, Спинозы и теперь Лейбница считал такого рода выведение совершенно неприемлемым. И первый и особенно последний из них закономерно примкнули к платоновской традиции с ее убеждением во врожденности идей человеческому духу.

Отправляясь от этой традиции, подкрепленной (и видоизмененной) его собственными математическими и логико-гносеологическими изысканиями, в полемике против «Опыта о человеческом разумении» Локка автор «Новых опытов о человеческом разумении» отверг древний сенсуалистический принцип, ставящий ум (разум) в полную зависимость от деятельности чувств. Отверг Лейбниц и соответствующее этому принципу истолкование человеческой души как некоей изначально чистой доски, на которой последующий опыт запечатлевает свои все более усложняющиеся письмена.

По убеждению Лейбница, образ чистой доски совершенно неприменим к человеческой душе и сознанию даже

в самом начале жизни человека. Его познавательная деятельность даже в условиях самого простого опыта с необходимостью предполагает наличие некоторых принципов, делающих возможным его осмысление. Отсюда остроумное дополнение, которое Лейбниц внес в названный принцип сенсуализма: нет ничего в разуме, чего ранее не было бы в чувствах... кроме самого разума (*nisi intellectus ipse*), который невыводим ни из каких чувств!

Развивая картезианскую концепцию врожденности важнейших принципов знания, Лейбниц вместо сенсуалистического образа человеческой души как чистой доски ввёл сравнение ее с глыбой мрамора, прожилки которого намечают формы будущей статуи. Чувственный опыт совершенно необходим в познавательном действии души, но лишь для реализации потенциальных возможностей, исконно заложенных в ней.

Познавательная деятельность человеческого духа, особенно в его высших формах, и послужила ближайшей моделью субстанции-монады. Все другие, более низшие ее проявления — только ступени восхождения к высшей, познавательной цели бытия. Закрепляя свою глобальную имманентно-телеологическую установку, Лейбниц нередко именует субстанцию-монаду аристотелевским словом «энтелехия». В принципе стремление к познанию присуще любой монаде, но только в духе оно реализуется наиболее совершенным образом и доходит до степени апперцепции, субъектности, «я». Положение об индивидуальности субстанций-монад приобретает в этой связи смысл сугубой индивидуальности каждого человека, неповторимости его личности.

Уже на примере Декарта мы видели, что рационализм глубже эмпиризма постигал творческую суть человеческого познания. Лейбниц усилил эту принципиальную черту рационалистической гносеологии. Но вместе с тем он закрепил и идеалистическую предпосылку, сопровождавшую такое воззрение уже у Декарта. Систематически подчеркивая, что человеческий дух все внешние процессы воспринимает через внутренние, автору «Монадологии» представлялось само собой разумеющимся, что свойства объекта должны быть выведены из субъекта. «Мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге...» [227, т. 1, с. 418].

Первенство познавательных форм человеческого духа по отношению к бытию, существующему вне его, закономерно приводит Лейбница к выводу, согласно которому все

без исключения предметы и процессы природы представляют собой лишь «хорошо обоснованные явления» (*phenomena bene fundata*), а не нечто первоначальное и стабильное само по себе. При этом степень стабильности прямо пропорциональна рациональной обоснованности тех или иных явлений. Превосходство субъекта по отношению к объекту (большее «богатство» первого из них) в сочетании с панлогической установкой Лейбница (присущей и всем другим рационалистам) фактически приводит к выводу о логическом конструировании объекта субъектом.

Деистическое учение о предустановленной гармонии. Будучи сугубо индивидуальной и бестелесной, каждая монада замкнута в себе. Ни одна из них, не раз подчеркивает Лейбниц, «не имеет окон». С другой же стороны, не менее часто он называет любую монаду «живым зеркалом универсума», иногда используя в этой связи и идею тождества микро- и макрокосмоса.

Между этими положениями нет противоречия. Оно разрешается Лейбницем на вполне идеалистической почве, ибо то, что он называет отражением, в действительности есть спонтанное *воспроизведение* каждой монадой как познающей единицей всего богатства природы. По существу, немецкий идеалист опять апеллирует здесь к платоновской идее внеопытности знаний, заключенных в человеческой душе. «Красоту универсума,— поясняет эту свою мысль Лейбниц,— можно было бы познать в каждой душе, если бы только возможно было раскрыть все ее изгибы, развертывающиеся заметным образом только со временем» [227, т. 1, с. 407].

Реализация такого рода «изгибов» приводит к бесчисленному умножению монадами единого универсума, ибо их бесконечная дифференциация делает каждую из них индивидуальным «зеркалом», «отражающим» универсум в меру своих сугубо индивидуальных возможностей. «Не в предмете, а в способе познания предмета ограничены монады» [227, т. 1, с. 423]. Тем самым онтологический плюрализм монадологии согласуется с ее гносеологическим плюрализмом и даже определяется им.

Методологическую основу такой согласованности составила рассмотренная выше концепция аналитических суждений. Ведь всякая «индивидуальная субстанция» должна выражаться настолько «полным понятием», чтобы из него можно было «вывести все предикаты того субъекта, которому оно придается» [227, т. 1, с. 132]. Такое понятие «выражает, хотя и смутно, все, что происходит в универсу-

ме, прошедшее, настоящее и будущее» [227, т. 1, с. 133]. Смутность поднимается к ясности по мере превращения перцепции в апперцепцию.

Однако полное преодоление смутности своих знаний не дано никакому человеку. Поскольку «в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками» [227, т. 1, с. 53], случайные истины факта преобладают в нашем познании над истинами необходимыми и вечными, образующими подлинную теорию. Выявление же таких истин совершенно необходимо, если метафизика хочет быть действительно глобальным знанием. Здесь Лейбниц снова обращается к идее бога.

Как уже говорилось, деистическая интерпретация понятия бога означала минимизацию его мистифицирующей функции по отношению к универсуму и человеку. Творящая роль бога — а она-то и выражала всегда данную функцию — сводится, в сущности, только к созданию (и притом вневременному) всей совокупности бесконечно разнообразных монад. Каждая из них, не имея «окон», развивает присущую только ей познавательную деятельность. Вместе с тем существует величайшая согласованность в результатах этой деятельности всех бесчисленных монад — согласованность, итог которой составляет гармония универсума. Источником такой удивительной согласованности, учит Лейбниц, может быть только божественная мудрость. Именно она, творя монады, так их «запрограммировала», что результатом их независимой друг от друга деятельности стал закономерный универсум.

Таково одно из наиболее важных и известных учений метафизики Лейбница о *предустановленной гармонии*, сводящей роль бога только к творению монад. Предустановленная гармония, суммируя «законодательную» деятельность бога при создании монад, выражает, в сущности, все закономерности природно-человеческого мира после его возникновения. Отсюда связь с ней ряда первостепенных проблем лейбницевской метафизики.

Мы убеждаемся в этом, например, при рассмотрении решения Лейбницем *психофизической проблемы*, значение которой было выше выявлено при рассмотрении доктрины Декарта и картезианцев. Тогда было констатировано, что, согласно окказионализму Мальбранша, за каждым случаем взаимодействия духовных и телесных действий скрывается непостижимая божественная воля. Лейбниц же считал, что его концепция предустановленной гармонии, преодолевая картезианский дуализм, дает возможность объяснить все

случаи психофизического взаимодействия тем, что бог раз и навсегда согласовал физическое с духовным (подчинив первое второму). При всей иллюзорности этого «объяснения» оно все же позволило изучать многообразные факты психофизического взаимодействия, не ссылаясь каждый раз на непостижимое божественное вмешательство. «Гармония, или соответствие между душой и телом, является не беспрестанным чудом, — подчеркнул немецкий философ в одном из своих писем к Кларку, — а как все вещи природы, действием или следствием первоначального, происшедшего при сотворении вещей чуда. В действительности она есть беспрестанное чудо в такой же мере, как и множество естественных вещей» [227, т. 1, с. 382].

Диалектические идеи Лейбница и особенности его детерминизма. Мы неоднократно отмечали значение метафизики в ее традиционном аристотелевском смысле для построения философской теории, особенно великими рационалистами Декартом, Спинозой и Лейбницем. Однако в марксистско-ленинской философии за термином «метафизический» закрепился смысл как прежде всего «антидиалектический». Каким же образом традиционная метафизика как сугубо умозрительное знание дала основание для такого ее истолкования? В основе его лежат те приемы абсолютизации, без которых невозможна никакая традиционная метафизика.

Такие приемы порождены вневещной трактовкой человеческого разума, идеи которого отрываются от всех обстоятельств времени и пространства как явлений чувственного мира. Абсолютизация проявляется также в трактовке некоторых наиболее значительных, глубоких и важных результатов познания, достигаемых в итоге сложного и трудного анализа, как неизменных и окончательных. У философов (и естествоиспытателей), ценивших прежде всего и главным образом эмпирическую сторону исследования, абсолютизация важнейших результатов и принципов познания сопровождалась *редукционизмом*, т. е. постоянным стремлением видеть в сведении сложного к простому суть всякого объяснения, теоретическую цель всякого познания. Такая особенность методологии в первую очередь эмпиристов объясняет, почему Энгельс считал Бэкона и Локка (к ним весьма целесообразно присоединить в этой связи и Гоббса) теми философами, которые метафизический способ мышления перенесли из естествознания (где принцип редукционизма — высокоэффективное орудие познания) в философию. Из принципа конкретно-научного он

превращался в принцип *общефилософский*, сугубо мировоззренческий. С этим же мы ознакомились на примере методологии Ньютона.

Характерно, что все названные английские эмпиристы в силу их переоценки методологии конкретно-научного исследования, приводившего к весьма эффективным практическим результатам, в целом отрицательно относились к метафизике. В ее умозрительности они усматривали важнейшую черту, объединявшую любую метафизику со схоластикой. Рационалисты, напротив, несмотря на свою приверженность к конкретно-научному знанию, отдавали мировоззренческое преимущество метафизике.

Такая позиция (как и позиция всех рационалистов, подчеркивавших значение метафизики) философски была весьма ценной, ибо в метафизике, несмотря на всю ее умозрительность (и даже благодаря ей), содержались результаты философского, мировоззренческого знания за множество веков его существования.

Эта фундаментальная философская позиция Лейбница во многом предопределила трансформацию его метафизики — разумеется, в традиционном смысле этого термина — в *диалектику*, которая хотя и не составила у него систематического и дифференцированного учения, определяемого этим греческим термином (он по-прежнему применялся в XVII в. главным образом для обозначения операций формально-логического характера), но включала глубокие положения, которых ожидало большое будущее. Даже в большей мере, чем учению Спинозы, диалектика присуща воззрениям Лейбница. Собственно, с этим обстоятельством связано то «восхищение Лейбницем», которое К. Маркс выражал Ф. Энгельсу [см. 1, т. 32, с. 416]. В. И. Ленин в своих «Философских тетрадах» также подчеркнул значительность лейбницевской доктрины, которой присуща «...своего рода диалектика и очень глубокая, *н е с м о т р я* на идеализм и поповщину» [2, т. 29, с. 70].

Диалектичность философии Лейбница следует видеть прежде всего в том, что он подобно Спинозе и даже больше его чужд механистическому редукционизму. Целое для Лейбница отнюдь не может быть сведено к совокупности его частей, неких последних все объясняющих в нем элементов. По отношению к ним оно всегда составляет особую реальность, требующую специального объяснения. В этом едва ли не главная теоретическая причина возрождения Лейбницем аристотелевской — а в принципе даже и схоластической — доктрины бесконечного субстанциального

многообразия. Великий математик и механик в качестве философа исключал возможность полного сведения качественного к количественному, целостного к частичному.

Успехи конкретно-научного знания в XVII в., согласно Ф. Энгельсу, приводили к забвению целостного воззрения на мир, преобладавшего у античных философов. Такое забвение в особенности было свойственно английским эмпиристам с их враждой к метафизике. Напротив, именно философы, твердо придерживавшиеся традиций метафизики, более других стремились осознать максимальную совокупность мировых связей, чтобы определить и место человека в их системе. Как мы видели, таким философом был Спиноза. Однако истолкование мировой связности автором «Этики» достигалось главным образом на путях абсолютизации механистического детерминизма, что приводило этого философа к однозначному истолкованию необходимости, по существу, к фаталистическим выводам в отношении человека.

Метафизика Лейбница, конечно, не равняется только диалектике. Охарактеризованный выше «закон непрерывности», абсолютизовавший постепенность всех переходов и отрицавший скачкообразность всех изменений, обычно трактуется у нас в качестве одного из типичных примеров антидиалектики. Но с другой стороны, мир един, ибо в силу того же закона он объединен неким континуумом. В этом свете покой — только крайний случай движения, прямая линия — случай кривой, равенство — разновидность неравенства, бессознательные представления — наименьшая степень рефлектирующего сознания, зло — добра, а заблуждение — истины. В силу такой непрерывной связи в универсуме «все дышит взаимным согласием» [227, т. 1, с. 424]. В. И. Ленин так прокомментировал эту сторону учения автора «Монадологии»: «...Лейбниц через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения» [2, т. 29, с. 67].

В монадологии Лейбница в принципе содержится и постановка *идеи развития*. Выше мы видели, что в трактовке организма механистический аспект его рассмотрения подчинен телеологическому. При этом категория цели — в основном имманентной, а не трансцендентной — играет большую общепhilosophическую роль. Именно с ее помощью Лейбниц преодолевает односторонний механистический редукционизм и утверждает неискоренимое своеобразие любой целостности.

В этом свете понятно, почему Лейбниц целевые, или конечные, причины, составляющие ядро субстанциальной активности монад, называет также *причинами соответствия* (*causes de convenance*). Именно они выявляют любую целостность. Здесь проявляется также и глобальный смысл идеи непрерывности, идеи континуума, иногда отождествляемой Лейбницем с идеей актуальной бесконечности. Континуум с наибольшей силой выражает понятие целостности, потому что идеально предшествует любым его частям, хотя при реальном осмыслении той или иной целостности мы уясняем ее, отправляясь от тех или иных частей, установленных посредством анализа.

Целостность, мыслимая в масштабе всего мира, делает его не статичным, а динамичным. Первичная сила целесообразно действующих монад (часто называемых Лейбницем аристотелевским словом *энтелехия*) превращает мир в единую цепь все более высоких, совершенных образований. Вершины непрерывного совершенствования мир достигает в познающем человеческом духе — пускай и в силу предустановленной богом гармонии. Так Лейбниц проводит в своей метафизике идею развития. Согласно этой идее, каждая последующая ступень выявляет то, что было более или менее скрыто и туманно в предшествующей.

Следует напомнить в этой связи, что современная биология, точно установив элементарные формы жизни (на уровне клеток), становится в тупик в своей попытке выяснить, каким образом в ходе времени они слагаются во все более сложные, совершенные организмы. Эту неразрешимую на уровне биологии как отдельной науки задачу решает только материалистическая диалектика как всестороннее учение о развитии. Поскольку же эпохе Лейбница было еще далеко до нее, философ апеллировал к мистифицирующей функции понятия бога и опирался на аристотелевское понятие энтелехии.

Другую конкретизацию идеи связности и целостности мира мы находим в решении Лейбницем проблемы *детерминизма*. Он пришел здесь к совершенно иным выводам по сравнению со Спинозой. Методология первого из них, в особенности же признание им случайных истин, основывающихся на законе достаточного основания, а также признание необходимости исчисления вероятности при осмыслении этих весьма многочисленных истин позволили немецкому философу разработать глубокую концепцию детерминизма. В отличие от упрощенно-механистического детерминизма Спинозы, отождествляющего причину с дей-

ствием, а затем и причинность с необходимостью, его лейбницевская версия, в сущности, диалектична.

Мы убеждаемся в этом знакомясь с лейбницевским анализом трудного понятия *необходимости* (*necessitas*). Его трудность во многом объясняется *антропоморфностью*, ибо понятие это всегда выражает отношение субъекта к объекту. Позиция Лейбница замечательна, во-первых, тем, что он четко различает понятия судьбы и необходимости. Первое — религиозно-теологическое (как, впрочем, и понятие обыденного мышления), второе — философское. Во-вторых, еще более интересен дифференцированно-аналитический подход Лейбница к понятию необходимости.

Диалектичность его мысли проявляется уже в том, что понятие необходимости увязывается с попятием возможности. Необходимым немецкий философ предлагает считать все то, противоположное (противоречащее) чему невозможно. Возможное же то, что мыслится непротиворечивым образом и допускается объективной закономерностью.

Первую разновидность необходимости Лейбниц называет *абсолютной*, или *метафизической*. Поскольку она определяется логическими законами тождества и противоречия, философ называет ее также *логической* и *геометрической*. Это, так сказать, подлинная необходимость, допускающая только единственную возможность событий и исключающая всякую противоположность им. Именно такую, только однозначную необходимость и признавал Спиноза.

Метафизическая, или абсолютная, необходимость делает возможным всякое существование, исключая самопротиворечивое. Невозможно, например, тело, имеющее больше или меньше трех измерений. Но в принципе эта основная разновидность необходимости, согласно автору «Теодицеи», допускает, чтобы на ветвях дерева рождались животные. Если же фактически этого не может быть, то в силу уже не метафизической, а других разновидностей необходимости, которые открывают иные, все более узкие возможности для существования все более сложных объектов.

Эти последующие разновидности необходимости Лейбниц называет по-разному. Когда философ осмысливает факты непосредственной детерминации как наиболее зримой причинной обусловленности различных вещей и событий, он говорит о *гипотетической необходимости*.

Для механистических детерминистов, в особенности для Спинозы, случайность — субъективная видимость, за которой скрывается тотальная необходимость, открываю-

щаяся для того, кто способен подняться к вершинам познания. Лейбниц отвергал эту упрощенную концепцию случайности и тесно связанную с ней концепцию однозначной необходимости, развивавшуюся Спинозой и Гоббсом. Он противопоставлял им свою концепцию *относительной случайности*. Одновременно немецкий философ противопоставлял ее теологическому понятию *абсолютной случайности*, понятию чуда как уникальности происшествия, причины которого навсегда скрыты от человеческого понимания, ибо в них с наибольшей силой проявляется мистифицирующая функция понятия бога. Сочетая ее в качестве сугубого рационалиста с противоположной, интеллектуализирующей стороной того же понятия, автор «Рассуждения о метафизике» выразил убеждение в том, что объективная случайная связь «основывается не на одних чистых идеях и на простом разумении Бога, но зависит и от свободных решений его и от хода универсума» [227, т. 1, с. 136].

Выше мы видели, особенно при рассмотрении онтологии Спинозы, что его окопеченный мир вместе с абсолютизацией механистической необходимости сочетался лишь с убеждением в однозначной необходимости, полностью исключавшей случайность. Мистифицирующая функция понятия актуально-бесконечного бога у Лейбница разрушала такого рода окончечность. Когда философ подчеркивает зависимость случайностей от «хода универсума», то это можно трактовать как возникновение их на пересечении некоторых необходимых процессов причинения. Другого объяснения случайных событий домарксистская философия начиная с Демокрита, в сущности, не знала.

В понятии относительной случайности решающую роль играет четкое осознание Лейбницем ее объективности. Автор «Новых опытов» подчеркивает, что детерминированность присуща случайным событиям так же, как и необходимым, но «следствия в сфере необходимости и следствия в сфере случайности детерминируются различным образом» [227, т. 2, с. 178].

Наибольшую роль в анализе понятия относительной случайности играет закон достаточного основания. Его онтологический смысл состоит прежде всего в том, что каждая единичная вещь или событие детерминируются другой вещью, иным событием, фиксируемыми в опыте. Но такая обычно единичная фиксация выражает конкретно-номиналистическую тенденцию всякого познания. Эта позиция универсализировалась Гоббсом, Спинозой и другими механистическими детерминистами. В отличие от них Лей-

бниц, осмысливая закон достаточного основания, увязывал с ним не только конкретно-единичную причинную обусловленность, но и действие более глубоких законов, открытых естествознанием его века, например законов механики, которые он объединял понятием *физической необходимости*. Выше мы видели, что эти законы абсолютизировались Ньютоном. Лейбниц же, исходя не только из интеллектуализирующей, но и из мистифицирующей стороны понятия бога, избежал этой абсолютизации.

Используя старое гносеологическое положение о сущности и существовании (восходившее к Фоме Аквинскому, а через него и к Аристотелю), он стремился к тому, чтобы за внешним слоем фактов (если ими являются даже законы) вскрыть более глубокую их сущность, еще более общую закономерность. Тем самым относительность случайности каждого факта порождается как его индивидуальной и совершенно конкретной причиной, констатируемой в опыте, так и рядом других, все более глубоких «достаточных оснований», представляющих собой систему объективных закономерностей, устанавливаемых наукой и осмысливаемых философией. Именно эти закономерности делают все менее индивидуальной и все более массовой, в сущности, любую случайность.

Дифференцированное понимание необходимости, в особенности концепции гипотетической необходимости, всемерно учитывающей степень вероятности случающегося, делает Лейбница одним из основоположников *диалектики необходимости*, которая складывается из различных случайностей, прокладывая свой путь через них. Лейбницевское учение об универсальной связности целостного мира неотделимо от этой диалектики.

Проблема свободы и теодицея. Подобно Гоббсу и Спинозе Лейбниц отказался от понятия свободной воли. Понятие это так же несостоятельно, как и понятие чуда, поскольку оба они противопоставляются любой детерминации. В сущности, понятия чуда и свободной воли тесно связаны друг с другом, поскольку бог как источник уникального чуда в своей мистифицирующей функции мыслится действующим на основе своей бесконечной, ничем не детерминированной воли.

Человеческая воля всегда детерминирована как внешними, так и в особенности внутренними причинами. Поэтому совершенно невозможна свободная воля, но возможна *свобода*. Опять же подобно Гоббсу и Спинозе Лейбниц мыслит это понятие лишь в единстве с необходимостью.

Однако в отличие от них он, как было показано выше, более глубоко, более дифференцированно проанализировал понятие необходимости, а поэтому и более глубоко обосновал понятие свободы.

При этом Лейбниц все время подчеркивал трудность этого многозначного понятия, употребляемого в весьма различных смыслах. Автор «Новых опытов» устанавливает, что свобода человека есть, в сущности, «свобода действий» его, «и она имеет свои степени и разновидности» [227, т. 2, с. 174]. При определении их и должен быть учтен характер необходимости, с которой человеку приходится иметь дело. Метафизическая необходимость, будучи первоначальной, основной, называется Лейбницем и абсолютной, потому что она исключает элемент случайности. Как непрерывное условие всякого существования, она совершенно повелительна для любой человеческой деятельности и при рассмотрении ее как бы выносится за скобки.

Иначе выглядит необходимость гипотетическая, невозможная без учета многообразной случайности. Она значительно смягчает — если не устраняет — тот налет фатализма, который был так силен у Спинозы. Данная разновидность необходимости частично совпадает с физической. Обе эти разновидности необходимости Лейбниц объединяет также понятием *моральной необходимости*. Наполняя это понятие физическим смыслом, автор «Теодицеи» выражал, однако, антропоморфность любого понятия необходимости, перед лицом которой всегда стоит человек. Его деятельность вплетена во все разновидности необходимости, и поэтому его свобода может быть так или иначе ограниченной или просто невозможной при отсутствии выбора для него.

Однако дело выбора всегда осуществляет сам человек. Все монады в принципе развивают самопроизвольную деятельность, несмотря на всю их «запрограммированность» в силу принципа предустановленной гармонии. Но только у «духов» как высших монад эта самопроизвольность становится *свободой*. Она неотрывна от их способности трансформации перцепций в апперцепции. Конечно, здесь невозможно автоматическое достижение свободы. Для ее достижения разум человека должен преодолеть множество случайностей в его страстях. Поскольку полное их преодоление невозможно, недостижима и неограниченная свобода. Только бестелесный бог, обладающий вечными, абсолютными истинами, полностью сливает необходимость со свободой. Для человека же, преодолевающего свои страсти, подчеркнул автор «Новых опытов», «детерминироваться

разумом к лучшему — это и значит быть наиболее свободным» [227, т. 1, с. 200].

Важнейшее содержание такой свободы — *мотивированность* человеческих поступков. Мотивы и образуют ту моральную необходимость, которая в данном аспекте сужается до обобщения обстоятельств индивидуальной человеческой деятельности. При этом снова выявляется и объективность случайности, проявляющейся в выборе именно того мотива и того поступка, который необходим в данных обстоятельствах и для данной личности. Отсюда *сугубая индивидуальность* акта свободы. Выбор мотивов, соответствующих ей, определяется прежде всего законом достаточного основания.

Несмотря на определяющую роль разума, предельная индивидуальность акта свободы все же делает ее всегда загадочной. Автор «Теодицеи» во «Введении» к этому произведению называет «двумя лабиринтами», в которых издревле блуждает человеческий ум, — проблему свободы перед лицом необходимости и проблему континуума, непрерывности. «Разгадка» обоих этих «лабиринтов» скрыта в глубинах «божественной бесконечности», в мистифицирующей функции понятия бога.

Но в качестве философа-рационалиста и ученого Лейбница больше интересует интеллектуализирующая сторона того же понятия. Он широко использует традиционно-теистический образ бога как доброго и заботливого монарха, отечески опекающего своих подданных — «духов». В конечном итоге именно бог ведет природу, как затем и все человечество, ко все большему совершенству. Знаменитый оптимизм Лейбница можно считать завершением его философской системы.

Предустановленная гармония применительно к человеку и его социальной жизни выступает у Лейбница как *теодицея*. Этот термин, им созданный, означает *богооправдание*. С ним была связана исконная проблема христианской теологии (да и не только ее), состоящая в том, чтобы снять с бога ответственность за многообразное зло, переполняющее человеческий мир.

Как сверхъестественное чудо оказывается видимостью по мере того, как мы поднимаемся ко все более широкому и глубокому познанию, так и зло все более улетучивается по мере нашего восхождения ко все более обширной целостности и осознания тех или иных отношений и порядков как ее частичных элементов. С одной стороны, зло неизбежно, поскольку наша природа ограничена в сравнении

с абсолютно безграничной природой божественного существа. С другой же стороны, нужно всегда помнить, что зло составляет, по Лейбницу, необходимый компонент мировой гармонии. И оно становится все более незначительным по мере расширения нашего кругозора в пространстве и времени. Немецкий философ говорит в этой связи о непрерывном прогрессе цивилизации и культуры, осуществляемом в мире.

Такова социальная проекция теодицеи Лейбница, получившей значительную популярность в XVIII в. (она резюмировалась в широкоизвестной и ныне поговорке: «Все к лучшему в этом лучшем из миров»). Характерно, что в своей социальной философии Лейбниц, уделявший много внимания юридическим вопросам, не пошел дальше этих весьма общих положений. Здесь проявилась социально-экономическая и политическая отсталость Германии по сравнению с более передовыми странами Западной Европы — Англией, Нидерландами, Францией. Эта отсталость во многом предопределила у Лейбница те «... примирительные стремления в политике и религии», которые подчеркнул В. И. Ленин в своей оценке его философии [2, т. 29, с. 68].

С другой стороны, мы встречаемся здесь с общей ориентацией философии Лейбница прежде всего на вопросы, вставшие в связи с бурным по тем временам развитием естественно-научных исследований и достижений. В оптимизме немецкого философа можно видеть и отражение ранних, буржуазных по своей сути просветительских настроений, порожденных успехами научного знания и ожиданием общего прогресса человечества в связи с этими успехами. Как будет видно из следующей книги, у просветителей XVIII в. аналогичные настроения стали гораздо более сильными, чем у Лейбница.

Судьбы философского наследия Лейбница. Его воздействие на развитие философской мысли в Европе было весьма значительным, особенно в XVIII в.

Один из последователей и корреспондентов Лейбница Христиан Вольф (1679—1754) основал тогда в Германии весьма влиятельную лейбнице-вольфовскую школу, о которой будет сказано в следующих книгах. В них будет рассмотрено и переосмысление динамистических идей Лейбница. Не входя здесь в другие подробности судьбы этих идей в последующей истории философии, укажем на труд великого немецкого материалиста Людвиг Фейербаха «Изложение, развитие и критика философии Лейбница»

(1837) (эта монография была законспектирована В. И. Лениным в «Философских тетрадах»).

В 1946 г. трехсотлетняя годовщина рождения философа была ознаменована организацией международного лейбницевского сообщества. К этому времени и позже появилось значительное количество работ буржуазных ученых о философии Лейбница, особенно о тех или иных ее аспектах. Разумеется, работы эти отражают философские позиции их авторов. Эти исследовательские труды в особенности посвящены выявлению методологических предпосылок и содержания неоднозначной доктрины Лейбница. Таковы труды Э. Кассирера [см. 110, т. II], Б. Рассела [см. 257], Л. Кутюра [см. 241], Н. Решера [см. 256]. В выявлении генезиса лейбницеанства и особенно его методологического содержания, как и отношения методологии и гносеологии Лейбница к учениям Декарта и Спинозы, большая работа проделана французским исследователем И. Белавалем [см. 237, 238].

В марксистских монографиях последних лет подчеркнута роль Лейбница в качестве основоположника идеалистической диалектики нового времени, крупнейшего предшественника немецких идеалистов-диалектиков, особенно Гегеля [см. 244, 258].

Специальных исследований философии Лейбница в советской литературе пока немного [см. 229, 229а].

10. ЭМПИРИСТИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ ЛОККА, СООТНОШЕНИЕ В НЕЙ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ И ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ ТЕНДЕНЦИЙ. ЕГО СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Джон Локк (1632—1704) — ровесник Спинозы и почти на полтора десятилетия старше Лейбница, однако все его главные произведения появились в последнее десятилетие XVII в., когда Спинозы давно уже не было в живых, а Лейбниц переживал расцвет своего философского и научного гения. Во многом это объяснялось особенностями английской истории второй половины XVII в. и жизнью самого философа, которая оказалась немаловажным событием этой истории.

Жизнь и произведения. Отец Локка, провинциальный адвокат, командовал одним из отрядов парламентской армии Кромвеля, сражавшейся против роялистов. Тем самым будущий философ фактически с детских лет оказался под сильным воздействием событий Английской буржуазной

революции. В Оксфордском университете он учился в период диктатуры Кромвеля.

Уже в эти и особенно в последующие годы молодой Локк увлекся естественно-научным движением, вовлекавшим в Англии все больше передовых умов. Сам Локк более всего интересовался медициной, совершенствование которой он стремился увязать с экспериментальным изучением человеческих заболеваний. Особенно подружился Локк с Бойлем, одним из наиболее тонких английских экспериментаторов той эпохи, к тому же отнюдь не чуждым философских интересов. По-видимому, именно он возбудил интерес Локка к философии Гассенди и Декарта. Медицинские интересы Локка вылились у него в трактат «О медицинском искусстве» (1669). В 1668 г. философ стал членом Лондонского естественно-научного общества. Как ученый — он горячий сторонник *описательного* естествознания, к тому же, по-видимому, лишенный математических способностей.

Политика составляла другое направление деятельности Локка. В 1667 г. он стал домашним врачом и воспитателем сына графа Шефтсбери, лидера оппозиционной Карлу II и окружавшим его клерикалам партии вигов. В дальнейшем и сам Локк некоторое время занимал значительные должности в высших правительственных учреждениях. Вместе с Шефтсбери, когда его отношения с королем и его правительством стали резко конфликтными, Локк последовал в эмиграцию. Несколько лет он пробыл во Франции, а с 1683 г. жил в Нидерландах, вплоть до «славной революции» 1688 г.

Как известно, эта революция была верхушечной, характеризовалась компромиссным соглашением между буржуазией и новым дворянством. Свергнув династию Стюартов, стремившихся к возрождению дореволюционного королевского абсолютизма, возведя на английский престол новую династию, «славная революция» сильно ограничила королевскую власть в пользу парламента.

Сразу после революции, в начале 1689 г., Локк вернулся на родину. И только теперь один за другим начали выходить его произведения (подавляющее их большинство было написано на английском языке и лишь совсем немногие — на латинском). Они были обдуманы, а в значительной части и написаны в годы эмиграции.

Главное философское произведение Локка — весьма объемистый «Опыт о человеческом разумении», писавшийся автором почти двадцать лет и опубликованный в Лондо-

не в 1690 г. (затем при жизни автора вышли еще три издания, а также французский и латинский переводы). К этому произведению примыкает небольшой набросок «О пользовании разумением» (незаконченный, изданный лишь посмертно). Немало написано Локком на религиозные и религиозно-политические темы. Среди них «Письма о веротерпимости» (1685—1692), вызвавшие множество нападок со стороны клерикальных англиканских противников веротерпимости. Другое религиозно-философское произведение Локка — «Разумность христианства» (1695). Наиболее значительные социально-философские и политические идеи Локк сформулировал в «Двух трактатах о государственном правлении» (1690). В историю философии и общественной мысли он вошел и как крупный теоретик педагогики, автор «Некоторых мыслей о воспитании» (1693).

По замечанию Ф. Энгельса, «Локк был в религии, как и в политике, сыном классового компромисса 1688 года» [1, т. 37, с. 419], в чем мы и убедимся, когда при систематическом обзоре его философского учения дойдем до рассмотрения этих вопросов.

Предмет философии. Его можно уяснить только в связи с предшествующей философской традицией в Англии и на континенте и со все усиливающейся социальной и гносеологической ролью опытно-экспериментального познания. Мы неоднократно констатировали выше, что неприятие традиционного схоластического авторитаризма, отвержение присущей ей умозрительности, стремление к приобретению практически эффективных знаний рождали у наиболее активных философов все углубляющийся интерес к идеям сенсуализма и эмпиризма. Бэкон, Гоббс, Гассенди, продолжив соответствующую линию ренессансных философов, были здесь непосредственными предшественниками Локка. Автор «Опыта о человеческом разумении» довел линию сенсуализма до наивысшего ее выражения и трансформировал ее в доктрину эмпиризма, принципиально противопоставив ее позиции рационализма. Отношение Локка к его ближайшим английским предшественникам — Бэкону и Гоббсу — сформулировано Марксом. «Гоббс систематизировал Бэкона, но не дал более детального обоснования его основному принципу — происхождению знаний и идей из мира чувств». Это сделал именно Локк [1, т. 2, с. 143].

Здесь подмечена главная особенность философской доктрины Локка — смещение ее проблематики прежде все-

го в сторону гносеологии. Нарастание гносеологической проблематики — одна из закономерностей историко-философского процесса. В рассматриваемую эпоху интенсивного научного прогресса, как неоднократно подчеркивалось, резко возросла роль методологических идей, оттеснявших традиционные логические приемы и ориентированных на различные науки.

Изменение человека, его индивидуальных интересов, возрастание его личностного сознания (самосознания) — важнейший стимулятор того, что мы назвали выше нарастанием гносеологической проблематики в истории философии. В традиционных обществах, древних и средневековых, с присущей им вековой устойчивостью социальных отношений и форм и в общем невысоким уровнем индивидуально-личностного сознания, в философских учениях преобладали онтологические представления и построения. Принципы, сформулированные в них, трактуются как постоянные и даже неизменные основания самого бытия. Гносеологические идеи, обобщая взаимодействие философии с научным знанием, вместе с тем отражают и уровень личностного сознания. Его огромный прогресс — тогда уже в буржуазной форме — мы неоднократно констатировали в ренессансной философии. Дальнейшее углубление этого прогресса в условиях еще более зрелого буржуазного общества в Англии выразилось в философии Локка в выдвижении гносеологии на первый план.

Один из важнейших аспектов сформулированной Локком гносеологизации философии состоит в том, что он больше, чем другие философы-новаторы, указал на необходимость *сужения и специализации знания* как важнейшую предпосылку его эффективности. Отвергая схоластическое «всезнание», в действительности оказывающееся псевдознанием, автор трактата «О пользовании разумением» решительно заявил (§ 7), что «никто не обязан знать все» [262, т. I, с. 204]. В первую очередь, указал он до того в своем «Опыте...» [I, I, 6], надо «знать не все, а то, что важно для нашего поведения» [там же, с. 74]. Практическая задача, следовательно, важнее собственно теоретической. Выше мы видели, что Галилей противопоставлял экстенсивному знанию интенсивное, видел в этом противопоставлении путь к повышению достоверности последнего. Но у Галилея такая достоверность означала главным образом математизацию знания, у Локка же — его постоянную ориентацию на опыт.

В начале своего главного труда Локк подчеркнул труд-

ность поставленной им гносеологической задачи, ибо «разумение, подобно глазу, дает нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимая самого себя: необходимы искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его своим собственным объектом» [там же, с. 71]. Отсюда дальнейшая конкретизация этой общей гносеологической программы, а именно «исследование происхождения, достоверности и объема человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры, мнений и убежденности». Сужение познавательной задачи, ее максимальное приближение к интересам человека исходит из убеждения, что «знание своих познавательных способностей предохраняет нас от скептицизма и умственной бездеятельности». Бэконовский лозунг «знание — сила», повернутый в сторону природы, теперь направляется в глубины человека.

Так обосновывает Локк гносеологическую установку своей философии. Рассмотрим теперь более конкретное ее содержание.

Опытное происхождение всякого знания и критика врожденности идей, понятий и норм. Свою концепцию знания Локк основывает на главном принципе сенсуализма, неоднократно приводившемся выше, — «нет ничего в уме, чего прежде не было бы в ощущении». Он продолжает и углубляет здесь ту линию сенсуализма, которую до него проводил Гассенди. Та же линия была определяющей и для Гоббса, который, однако, в отличие от Гассенди находился под сильным воздействием математического знания. Локк же был ближе к Гассенди.

Непреклонное следование приведенной формуле сенсуализма выразилось у Локка в обстоятельной и систематической критике весьма влиятельных и распространенных представлений о *врожденности идей*, об априорности, внеопытности по крайней мере основных наших знаний.

Обычно считается, что главный философский адресат этой локковской критики — картезианская концепция врожденности идей. Но это верно лишь отчасти. В действительности в процессе этой своей критики автор «Опыта о человеческом разумении» ее конкретных и философских объектов не называет (впрочем, кроме имени Герберта Чербери, учившего о врожденности основных моральных принципов). Конечно, гносеологическое учение Декарта при этом подразумевалось, но, по всей вероятности, не менее его Локк имел в виду своих современников и соотече-

ственников — кембриджских платоников, принципиально придерживавшихся представлений о врожденности знаний, восходивших к идеалистическому основоположнику этой фундаментальной гносеологической позиции — Платону, при этом развивавших их в более прямолинейной и грубой форме, чем Декарт. Не излишне упомянуть, что многочисленные схоластические концепции, представлявшие суррогаты платонизма и аристотелизма, нередко ориентировались также на некритические представления обыденного мышления.

Для преодоления этих весьма живучих представлений о врожденности знаний автор «Опыта...» выдвигает радикальный принцип — «указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно не врожденно» [там же, с. 75]. Раскрытие этого пути Локк осуществляет в основном на материале психологическом и генетическом. Он обращается к фактам детской психологии и психологии людей, у которых так или иначе отсутствует психическая норма. Использует он и ставшие к тому времени известными факты психологии «диких» народов, живших в недавно открытых землях. Философско-гносеологическая концепция Локка в очень большой мере ориентирована на психологические материалы.

Результат такого анализа знания — отрицание всех принципов, представляющихся полностью всеобщими, — математических, логических, метафизических. Таким не является, например, математический принцип «целое больше части». Его опытное происхождение было показано уже Гассенди. Локк подчеркнул в свою очередь относительность понятий «целое» и «часть».

Нельзя считать врожденными даже логические законы тождества и противоречия, которые, казалось бы, имеют абсолютное основание для такого признания. Между тем ни детям, ни идиотам, да и множеству необразованных людей эти принципы неведомы. А раз нет их полностью всеобщего, так сказать, автоматического действия, нельзя, по Локку, считать их врожденными. Все без исключения общие принципы только кажутся нам таковыми, в действительности же за ними скрывается опыт, более или менее бессознательно накапливаемый. Поэтому «идеи и понятия так же мало рождаются вместе с нами, как искусства и науки» [там же, с. 124].

Эти гносеологические идеи Локка в принципе материалистичны и верны. Правда, он с необходимостью руководствовался при их обосновании фактами индивидуальной

психологии. Философ не располагал еще фактами развития социальной психологии, которые раскрыли бы роль общественно-исторической практики в формировании математических и логических понятий.

Критика врожденности теоретических, логических понятий дополнена в «Опыте о человеческом разумении» аналогичной критикой «практических», т. е. нравственных, понятий. Доказать отсутствие врожденности по отношению к этим понятиям еще легче, по мнению его автора, чем понятий теоретических, вследствие огромной пестроты, неустойчивости и противоречивости моральных представлений у различных народов, а иногда и у одного и того же народа в разное время.

Сенсуалистическая критика морального априоризма иногда приводит Локка к выводам утилитаристского характера. «Добродетель по большей части одобряют не потому, что она врожденна, а потому, что она полезна» [там же, с. 96]. Гоббс, несмотря на весь свой сенсуализм, был убежден в существовании немногочисленных априорных моральных аксиом, названных им «естественными законами» и сводящихся к наиболее моральному правилу, зафиксированному в Евангелии, — «поступать с другими так, как желательно, чтобы другие поступали с тобою». Но Локк считает, что «этот великий принцип нравственности ... более восхваляется, чем соблюдается» [там же, с. 97]. Следовательно, отрицая врожденность, всякую до- и внеопытность моральных принципов, автор «Опыта...» признает их только относительными. Ведь даже совестью люди наделены далеко не всегда.

В своем отвержении врожденности идей Локк не останавливается и перед тем, чтобы — опять по примеру Гассенди — отрицать врожденность идеи бога. Он указывает на атеистов, отрицающих всякое существование бога, и даже на целые народы (притом не только на недавно открытые и нецивилизованные), не имеющие идеи бога. Совершенно очевидно, что Локк имел в виду монотеистическую идею единого и единственного бога как актуально-бесконечного абсолюта. В качестве последовательного сенсуалиста и эмпириста автор «Опыта» отрицает внеопытную данность такой идеи, которая Спинозе представлялась солнцем всякой истинности. По убеждению же Локка, если падает врожденность этой верховной божественной идеи, то это означает крушение мысли и о всякой иной врожденности. Отрицание, таким образом, врожденности идеи бога сопровождается признанием ее происхождения

совершенно иным, не интуитивным, а опытным путем. Его мы коснемся ниже.

Социальный аспект локковского опровержения врожденности идей, знаний состоит в выявлении *авторитаризма*, в силу которого лица, добившиеся каких-то значительных знаний и внушившие многим другим, что эти их знания являются врожденными, получают власть над их умами. Здесь Локк как идеолог раннебуржуазного общества стремится к разрушению еще сохранявшихся в Англии (и тем более в других, более восточных европейских странах) устоев традиционно-феодального общества, философским обоснованием которых оставалась схоластика. Отсюда понятно, что критика автором «Опыта...» [I, 4, 26] врожденности знаний, разрушая слепое доверие к якобы незыблемым идеям и положениям, повышала роль личного начала как наиболее эффективного двигателя и носителя знаний. «В науке каждый имеет столько, сколько он действительно знает и понимает, а то, чему он только верит, что принимает на слово, это только обрывки...» [262, т. 1, с. 126].

Проблема опыта. Неоднократно цитированная выше главная формула сенсуализма, отвергающая всякую врожденность до- и внеопытных идей, закономерно приводит Локка к утверждению, согласно которому человеческая душа в самом начале своей жизни представляет то, что издревле именовалось латинским выражением *tabula rasa* — «белая бумага без всяких знаков и идей» [там же, с. 128]. Жизненный опыт, заполняющий такой «лист» все новыми и новыми письменами, Локк называет *внешним опытом* (*sensation*). В нем выражено воздействие внешних по отношению к человеку вещей и обстоятельств на его органы чувств. Фундаментальный гносеологический термин «сенсуализм» применим главным образом — если не исключительно — к этой важнейшей разновидности опыта. Именно таким классическим сенсуализмом был сенсуализм Эпикура.

Но история философии с тех времен до эпохи Локка проделала двухтысячелетний путь. В процессе его, особенно со времен зарождения христианской (можно сказать, религиозно-монотеистической вообще) философии, накопилось множество наблюдений и идей относительно внутреннего, духовного мира человека. Но обычно эти идеи были идеалистическими и даже мистическими, ибо трактовали жизнь человеческого духа как некую самосушную сферу, связанную не с внешним миром, а с богом. В картезианской гносеологии, как мы видели, в самопознании

человеческой разумной души то, что принято именовать латинским словом «интроспекция», было неотделимо от ее центрального гносеологического тезиса «я мыслю», решение которого оказалось вполне идеалистическим.

В своем философском учении, обращенном прежде всего к человеку, к субъекту, Локк, разумеется, не мог пройти мимо человеческого мышления, человеческого сознания и его внутренней специфики. Ближайшим философским стимулом стали для него на этом пути прежде всего, по всей вероятности, произведения Декарта. По его полностью идеалистическое решение проблемы человеческого мышления, не отделимое от убеждения во врожденности наиболее важных гносеологических идей, было неприемлемо для Локка. Английский философ стремился трактовать и внутренний, познавательный мир человека как некий глубинный опыт, не просто переживаемый, но и познаваемый, понимаемый. Поэтому он и именовал его *внутренним чувством*, или *размышлением* (reflexion).

Две эти разновидности опыта объясняют, по Локку, происхождение и функционирование всех наших идей. Идеи внешнего опыта мы получаем посредством зрения, слуха, осязания и других органов чувств. Но люди имеют идеи не только о свойствах предметов внешнего мира, они могут иметь их и «о своей собственной деятельности внутри себя» [там же, с. 129], в особенности о своих психических состояниях — чувстве радости, печали, гордости и т. п. Эту деятельность человеческого ума автор «Опыта...» и называет размышлением, рефлексией.

Следует здесь уточнить характеристику гносеологической концепции Локка. Обычно в нашей литературе к ней (но, конечно, не только по отношению к ней) применяют латиноязычный термин *сенсуализм* или грекоязычный термин *эмпиризм*, которые, как правило, отождествляются в данном контексте. Между тем такое отождествление некорректно. Называть локковскую гносеологию сенсуалистической мы имеем право, поскольку он говорит прежде всего о роли внешнего опыта, без которого никакое познание невозможно. Поскольку же автор «Опыта...» подчеркнул значение и внутреннего опыта, находящегося в сложном взаимодействии с опытом внешним, его позицию более правильно определять как эмпиристическую. Следует при этом иметь в виду отличие преимущественно методологического эмпиризма Бэкона, ориентированного на познание внешнего мира, и гносеологического эмпиризма Локка, направленного главным образом на самого

человека, в особенности когда речь идет о такой сложной деятельности его ума, как «восприятие, мышление, сомнение, вера, рассуждение, познание, желание» [там же].

В деятельности внутреннего опыта собственно познавательные процессы неотделимы от волевых и эмоциональных — одно из главных выражений отмеченного выше психологизма гносеологии Локка.

Соотношение двух разновидностей опыта у английского философа таит в себе значительную трудность, ибо здесь оказалась подвергнутой серьезному испытанию исходная материалистическая позиция Локка.

Она проявляется в том, что внешнему опыту всегда принадлежит хронологическое первенство. Без этого опыта невозможна жизнь любого человека, ибо в детстве преобладает именно внешний опыт, оказывающий решающее воздействие на формирующуюся психику. Да и у взрослого человека внутренний опыт, требующий в отличие от внешнего все большего внимания, может проявляться довольно поздно (в крайних, патологических случаях он не проявляется вообще), а главное, он возникает в той или иной зависимости от опыта внешнего.

Вместе с тем не следует и преувеличивать такой зависимости, ибо внутренний опыт представляет устойчивую и даже самосушущую сферу, которая в принципе способна функционировать независимо от внешнего, что весьма часто и происходит. Наметившуюся здесь у автора «Опыта...» идеалистическую тенденцию следует признать совершенно закономерной, учитывая его индивидуально-психологический подход к человеческому сознанию и невозможность в ту эпоху его исторического и коллективистского объяснения.

Особенности внутреннего опыта объясняют и такое весьма важное свойство человеческого сознания, как наличие в нем определенных задатков, в сущности, независимых от внешнего опыта. Следует различать, согласно Локку, отсутствие врожденных идей как внеопытного знания и наличие вместе с тем определенной способности, *предрасположенности* к той или иной деятельности.

«Среди людей одинакового воспитания, — констатируется в трактате «О пользовании разумом» (§ 2), — существует большое неравенство способностей» [262, т. II, с. 188]. Без такой существенной поправки в концепции души как «чистой доски» Локк не смог бы стать теоретиком педагогики. Но хотя различия между людьми, определяемые неравенством их способностей, как подчеркнуто в по-

следнем произведении, практически непреодолимы, в деле самого воспитания как приобретения знаний и навыков решающую роль все же играет практический опыт, который и доводит духовные силы человека до их наибольшего совершенства. «Только практика,— подчеркнуто в том же трактате,— совершенствует наш ум так же, как и тело» [там же, с. 201]. Успех воспитания, таким образом, выявляет гармоничное сочетание внутреннего и внешнего опыта.

Идеи как непосредственный материал знания. Из ощущения и рефлексии человек черпает весь материал своего познания. Сам этот материал складывается из так называемых *простых идей* — наиболее ясных элементов нашего знания.

Трактовка Локком великого платоновского термина «идея», вошедшего во все европейские философские языки, весьма показательна для отмеченного выше нарастания гносеологической проблематики, особенно в философии нового времени. У самого Платона идея (эйдос) имела, конечно, гносеологическое содержание, ибо выражала самые различные общие понятия, но в результате их постоянной абсолютизации, о которой речь шла выше, онтологическая трактовка идей как самосущих реальностей значительно преобладала над гносеологическим — всегда более относительным — содержанием. Такая трактовка идей — как вневещных и вечно неизменных — даже усилилась в средневековой теологизированной философии (в схоластическом реализме, преобладавшем в ней). Интенсивное взаимодействие философии с научным знанием, продолжавшим специализироваться в рассматриваемую эпоху, наполняло слово «идея» все более конкретным и изменчивым гносеологическим содержанием. К этому в значительной мере и сводилась борьба против схоластического реализма философов-новаторов XVII в. Гносеологический подход к идее выражался уже у Декарта в том, что она рассматривалась как непосредственный объект знания. Правда, Декарт отнюдь не противопоставлял идее их онтологическому содержанию в силу того принципа панлогизма, о котором шла речь выше.

Гносеологическое содержание идеи еще интенсивнее представлено у Локка, для которого идея «обозначает все, что является объектом мышления» [262, т. I, с. 75]. Отмеченное выше смешение гносеологического и психологического аспектов весьма характерно для локковского эмпиристического гносеологизма. Автор «Опыта...» называл идеей

не только абстрактные понятия, но и ощущения и даже образы фантазии. Усиление гносеологического содержания в идее выражалось при этом в его убеждении в том, что непосредственно нам даны только идеи, а не сами вещи, которые за ними, конечно, скрываются, но до которых не так-то просто дойти. Это положение гносеологии Локка заключало в себе возможности как материалистической, так и идеалистической трактовки.

Первичные и вторичные качества. Различение внешнего и внутреннего опыта углубляло гносеологию Локка. Мы убеждаемся в этом при рассмотрении весьма важного различения идей *первичных качеств*, с одной стороны, и идей *вторичных качеств* — с другой.

Сама по себе эта первостепенная проблема отношения субъекта к объекту поставлена в античности Демокритом. Его учение о подлинном бытии, состоящем из различных атомов и их комбинаций, познаваемых не столько чувственно, сколько умственно, стало очень большим этапом в преодолении так называемого наивного реализма, уверенного, что реальность такова, какой она представляется человеческим чувствам. В средневековой философии это достижение античной мысли (к тому же тогда материалистическое) было утрачено. Качественное истолкование реальности вылилось в гносеологических представлениях этой философии (в особенности у Аквината) в концепцию так называемых интенциональных специй — чувственных и умопостигаемых образов, точных копий качеств внешнего мира, достигающих нашего сознания. Эта в принципе наивно-реалистическая концепция, подвергнутая основательной критике уже в позднем номинализме (Оккам и др.), стала совершенно неприемлемой в философии нового времени, ориентированной на новое естествознание, математическое и механическое содержание которого находилось в острейшем противоречии с наивным реализмом обыденного сознания. Отсюда рассмотренное выше воззрение Галилея, в принципе восстановившее учение Демокрита об объективных и субъективных качествах. Углубляя это воззрение (и продолжая критику схоластических интенциональных копий), Декарт, Гоббс и Спиноза резко противопоставляли объективную реальность, которая лишь умопостижима, и многообразный мир чувственной качественности, являющийся чем-то более или менее иллюзорным.

Столь резкое противопоставление субъективного и объективного, производимое с позиций одностороннего рационализма, было неприемлемо для более последовательных

сенсуалистов и эмпиристов. Выше мы видели, что Гассенди, восстанавливая учения античных атомистов, трактовал подлинную реальность более качественно — особенно по сравнению с Декартом (да и Галилеем), — до известной степени сглаживая противоположность между объективным и субъективным. По этому же пути, но уже более основательно, пошел и Локк.

Вместе со своим другом Бойлем он закрепил за этой важнейшей гносеологической проблемой наименование «первичных» и «вторичных» качеств. Первичные качества — это неотъемлемые ни при каких обстоятельствах свойства всех без исключения тел: протяженность, форма, движение или покой и число. К этим совершенно объективным свойствам тел, признаваемым и всеми рационалистами, Локк прибавлял плотность (непроницаемость).

Тем самым он вслед за Гассенди и Бойлем возвращался к воззрениям античного атомизма, превращая материю не в такую абстрактно-геометрическую субстанцию, какой она представлялась Декарту и другим рационалистам. Вторичные качества — это всегда изменчивые, возникающие и исчезающие свойства, всегда сводимые до нашего сознания органами наших чувств: цвета — глазами, звуки — ушами, запахи — обонянием, вкусы — органами рта.

Соотношение двух этих принципиально различных групп качеств автор «Опыта...» (II, 8, 14) выразил в следующих словах: *«Идеи первичных качеств суть сходства, вторичных — нет... То, что является сладким, голубым или теплым в идее, то в самих телах ...есть только известный объем, форма, движение незаметных частиц»* [там же, с. 157]. Здесь Локк утверждает, таким образом, что вторичные качества — отнюдь не иллюзия субъекта. Хотя реальность их субъективна, существует только в человеке, но она порождена отнюдь не деятельностью только самих его органов чувств — это оставалось еще выяснить последующей физиологии, — а такой их деятельностью, в основе которой лежат первичные качества в их определенном сочетании и расположении. Такова так называемая *диспозиционная* концепция (*dispositio* — этот термин встречается у Бойля) вторичных качеств, увязывающая субъективный мир с объективным. Такая увязка предполагала и учет весьма частых изменений отношений субъекта и объекта в различных ситуациях.

Другое отличие эмпиристического решения данной проблемы от рационалистического связано с объяснением познаваемости первичных качеств. Для рационалистов они

только умопостигаемы. Для Локка же вторичные качества связаны с какой-то одной разновидностью чувств: цвет — со зрением, звук — со слухом и т. д. Первичные же качества те, которые постигаются более чем одним чувством. Пространственность, например, констатируется не только зрением, но и осязанием. Это и свидетельствует о значительно большей объективности первичных качеств.

Разновидности идей и проблема субъекта. Локковский эмпиризм сугубо аналитичен. Он стремится выявить максимально простые идеи, составляющие фундамент дальнейшего процесса познания. Такие идеи возникают как во внешнем, так и во внутреннем опыте. Первому соответствуют идеи протяженности, конфигурации, движения, покоя, теплого, холодного, цветного и т. п. Простые идеи, черпаемые в рефлексии, — это прежде всего идеи мышления и хотения («разума» и «воли»). Сложные идеи — всегда комбинации простых. Например, идея «друг» представляет собой совокупность идей человека, любви, расположения, действия, а также и других. Степень сложности идей может быть различной.

Если рассмотреть эти главные разновидности идей у Локка в контексте аналитической и синтетической методологии, с которой мы столько раз встречались, то выявление простых идей будет соответствовать аналитическому методу, а их разнообразное соединение — синтетическому.

Другая проблема, возникающая здесь, — это проблема субъекта и активности мышления в рационалистической гносеологии, с одной стороны, и в эмпиристической — с другой.

Выше была отмечена трактовка субстанциональности человеческого мышления Декартом, приписывавшим ему творческую, ведущую роль по отношению к опытному компоненту познания. Однако такая трактовка была осуществлена им в идеалистическом контексте, ибо Декарт исходил из непрерывности мыслительной деятельности разумной человеческой души. Субстанциональность мышления обосновывала здесь активность познающего человеческого субъекта. Лейбниц, по существу, придерживался этой же концепции субъекта и его активности, хотя выражал ее более умеренно в своем учении о «бессознательных представлениях».

Локк решительно отрицал возможность непрерывного, субстанционального мышления, признавая его привилегией одного только бога как «бесконечного творца». Человеческое же мышление всегда дискретно, конкретно, интен-

циально, что наиболее явно проявляется при наличии простых идей. Никаких бессознательных представлений, неопределенных идей в душе автор «Опыта...» (II, 1, 9) не признавал, ибо «иметь идеи и воспринимать — одно и то же» [262, т. I, с. 131]. Разумная душа не может мыслить не рассуждая, а рассуждать не ощущая. Если сравнивать в этой связи эмпиризм Локка с рационализмом Декарта и Лейбница, то первый здесь безусловно материалистичнее, ибо исходит из первенства объекта перед субъектом и из большего богатства первого из них (у Декарта и Лейбница наоборот). «Идей, относящихся к большинству чувств, — констатируется в «Опыте...» [II, 3, 2], — гораздо больше, чем мы имеем о них имен» [там же, с. 144].

Однако упрощенный материализм Локка приводил его и к известному снижению активности человеческого мышления, особенно при возникновении в нем простых идей, когда инициативная роль принадлежит прежде всего внешнему опыту, а человеческий ум только рецетивен, пассивен (автор «Опыта...» прямо сравнивает его с зеркалом, воспринимающим идеи-образы вещей).

Активность ума начинается потом, когда он многообразно комбинирует простые идеи в сложные. Но творческий характер этой активности все равно весьма ограничен, поскольку исходный материал знания ему уже задан. Эмпирист упрощает рациональную ступень мышления, ставя ее в чрезмерную зависимость от чувственной. Многообразно соединяя простые идеи, образуя все более сложные, ум подвергается все большему риску ошибок, чем дальше он отходит от простых идей. В принципе они для познания более важны, чем сложные идеи.

Сложные идеи. Идея субстанции. Однозначной классификации сложных идей у автора «Опыта...» (особенно в разных его изданиях) нет. Одно из главных направлений деятельности ума над простыми идеями — это соединение их. Важнейший результат этой синтетической операции — идея *субстанции*, анализ которой проведен Локком особенно тщательно.

Как мы видели выше, категория субстанции — одна из основных, решающих категорий рационалистической метафизики XVII в. Но в ней преобладала онтологическая трактовка субстанции. Локк же развивал прежде всего ее гносеологическое осмысление.

В соответствии со своей эмпиристической методологией автор «Опыта...» рассматривает идею субстанции прежде всего в ее эмпирическом смысле. Каждая вещь, всегда

представляющая определенную целостность, — вода, хлеб, железо, камень, солнце, лошадь, лебедь, человек — все это примеры эмпирических субстанций. Субстанции следует понимать и в философском смысле — материю и дух, о которых будет речь в дальнейшем.

Каждая из субстанций — это набор определенных признаков, простых идей. Например, Солнце — совокупность идей света, теплоты, округлости, постоянного правильного движения. Односторонность эмпиризма Локка, выражающаяся в постоянном предпочтении опытно-аналитического компонента знания и в забвении интуитивно-синтетического, приводит его к подчеркиванию значения признаков, свойств вещей, которые мы твердо знаем благодаря постоянному опыту. Субстанцию же как постоянную «подпорку» (*support* — соответствует латинскому *substantia*) всех этих многообразных свойств, «простых идей», основу, в существовании которой как носителя этих свойств мы не сомневаемся, познать, однако, в ее подлинной сути мы бессильны, ибо ни внешний, ни внутренний опыт ничего нам о ней не говорит. Поэтому слово «субстанция», говорит автор «Опыта...» [I, 4, 19], есть «не что иное, как неопределенное предположение неизвестно чего» [там же, с. 121]. Можно считать, что позиция Локка в отношении познаваемости субстанций — позиция принципиального агностицизма. Их существование несомненно, но оно всегда только объект веры, а не знания.

Другая разновидность сложных идей — это идеи *состояний* (модусов). Важнейшие среди таких идей — идеи пространства, времени и числа. Первая из них происходит из внешнего опыта. В качестве последовательного эмпириста Локк отвергает ньютоновскую абсолютизацию пространства, трактуемого им лишь в смысле потенциальной бесконечности. Аналогичным образом автор «Опыта...» не приемлет и ньютоновской абсолютизации времени как некоего вечного равномерного потока. Но в отличие от пространства источник времени — внутренний опыт.

Проблема общего и его выражение в языке. Последняя разновидность сложных идей — это идеи *отношений*, которым не соответствуют особые, самостоятельные объекты. В контексте учения об идеях отношений Локк развил свою концепцию обобщения, абстракции.

Концепция эта — умеренно-номиналистическая, концептуалистическая. Именно Локк, можно считать, завершил длительное развитие этой концепции, восходившей к средневековым номиналистам (а в античной филосо-

фии — к стойкам). Хотя «отвлеченные идеи суть продукт разума, но имеют своим основанием сходство вещей» [262, т. I, с. 414]. Все объективно существующее, конкретное всегда единично. Понятия же — результат деятельности ума, обобщающего идеи благодаря обособлению их «от всего остального сущего и от условий реального существования, как время, место или другие сопутствующие идеи. Это и называется абстрагированием...» [там же, с. 176—177].

Принципиальный недостаток концептуалистической теории обобщения состоит в сведении общего к совокупности частных признаков вещей. Здесь перед нами снова та преимущественно аналитическая, редукционистская установка, которая смысл объяснения видела в сведении сложного к простому. Выше мы уже видели, почему Энгельс считал такую методологию проявлением метафизического, т. е. антидиалектического, способа мышления. Автор «Анти-Дюринга» назвал при этом наряду с Бэконом именно Локка.

Преимущественно аналитическая установка последнего проявляется не только в его теории абстракции, но, в сущности, и в более широкой основе его гносеологической доктрины, стремящейся к выявлению неких простых идей, различные комбинации которых делают понятными все последующие сложные идеи.

Трактовка простых и сложных идей неотделима от их многообразного выражения в языке. Выше мы видели, какую большую роль в борьбе за реальное знание против схоластического вербализма играла постановка проблемы языка Бэконом, Спинозой и особенно Гоббсом. Эту же линию борьбы за совершенствование языка продолжил и Локк, посвятивший этим вопросам третью книгу своего «Опыта».

Подобно Гоббсу автор говорит здесь о роли слов в закреплении человеческих мыслей, относит деятельность по изобретению слов и их увязыванию с идеями к абстрактному субъекту, мыслимому внеисторически и называемому Адамом.

Локк устанавливает здесь две основные и взаимосвязанные функции языка — гражданскую и философскую. Первая выражает социальный аспект языка как необходимого средства общения в любом человеческом обществе, вторая — содержательность и точность языка, определяющие характер, качество общения людей, трактуемое прежде всего в смысле его эффективности, деловитости. Тем самым язык данного общества — в первую очередь язык ученый,

философский — отражает и выражает весьма существенные его черты.

Такой язык традиционно-феодалного общества за многие века его существования сформировался в контексте схоластического философствования. В десятой главе третьей книги «Опыта...», названной «О злоупотреблении словами», автор указывает, что несовершенство, неясность и запутанность языка, употребляемого множеством малограмотных или неграмотных людей, многократно усугубляется, нередко доходя до абсурда, в философских кругах, претендующих на выперенную ученость.

Формально, грамматически и стилистически слова в диспутах различных философских школ употребляются нередко весьма искусно, но они, как правило, лишены содержательности, потому что за словами обычно нет ясных, особенно простых идей, выработка которых требует длительной и трудной аналитической работы. «Искусное невежество», «ученая галиматья», «тарабарщина», нередко выражаемая в различных мудреных словечках, словом, схоластическая трепология удаляет общество от истинного познания.

Не в последнюю очередь схоластика распространена потому, что выгодна множеству тех, кто ею занимается, ибо находит спрос у праздных бездельников, которые всегда найдутся в любом обществе. Локк констатирует здесь весьма важную социально-познавательную особенность, когда в застойных обществах процветает схоластическое псевдознание, на котором паразитирует множество малоспособных и совсем неспособных — а нередко и просто бессовестных — лиц, живущих сплошь и рядом припеваючи. Тогда это было отживавшее феодальное общество. Показательно, что «всем этим ученым спорщикам, всеведущим докторам» автор «Опыта...» [III, 10, 9] вслед за Декартом и другими философами-новаторами противопоставляет «необразованных и презренных ремесленников», на которых держатся действительно полезные искусства [262, т. 1, с. 486].

Отсутствие конкретных идей за различными словами и порой весьма мудреными терминами, характерное для схоластического философствования, дополняется здесь, по видимости своей, противоположной крайностью, состоящей в «принятии названий за вещи». Автор «Опыта...» [III, 10, 15] [там же, с. 489] констатирует здесь догматический вербализм схоластики, приписывавшей словам, так сказать, стопроцентное онтологическое содержание (выше мы

неоднократно встречались с выступлениями других философов-новаторов против этой весьма живучей традиции схоластического словесно-понятийного реализма). С позиций своего гносеологизма, в контексте своего учения о разновидности идей и о корректности обобщения Локк стремился преодолеть ее.

Он видел при этом огромную трудность словесного выражения реальных вещей и их соотношений в языке. Решение этой трудности во многом было связано у автора «Опыта...» с отношениями *номинальных сущностей* и *реальных сущностей*.

Первые — это различные словесные формы, которым схоластика приписывает полное соответствие в самом бытии. Отсюда многочисленные «роды» и «виды», которые при конкретном анализе, опирающемся на опыт, оказываются несостоятельными, надуманными. В действительности тождество номинальных сущностей реальным имеет место лишь в простых идеях, относящихся к первичным качествам как самым простым и неизменным. Вторичные же качества, всегда изменчивые вследствие их диспозиционности, выражают свои идеи лишь в номинальных сущностях. Проблема различения реальных и номинальных сущностей весьма осложнена и в связи с локковским убеждением в непознаваемости субстанций как подлинных носителей первичных и вторичных качеств.

Виды знания и эмпиристическая попытка объяснения достоверного знания. Как и Гоббс, Локк не мог игнорировать наиболее достоверное знание, выраженное математическими понятиями и теориями, но стремился дать такому знанию по возможности эмпиристическое истолкование в IV-й (последней) книге своего «Опыта...», согласованное с исходными принципами его философско-гносеологической доктрины. Возможности такого объяснения были для Локка весьма ограничены, ибо оно требовало более высокого уровня развития математических и гуманистических наук, а главное — метода материалистической диалектики, о которой Локк, разумеется, и не подозревал.

В объяснении знания достоверно-математического типа автор «Опыта...» испытал значительное влияние Декарта; ибо в его произведениях, которые Локк хорошо знал, дано обстоятельное истолкование этой важнейшей разновидности знания.

Влияние Декарта на Локка особенно ощутимо в проводимом последним разделении знания по *степени его точности*.

Самое точное знание — *интуитивное*, состоящее из самоочевидных истин. Декарт трактовал их как максимально ясные и отчетливые, как свет человеческого ума, являющийся его собственным достоянием, врожденным и от опыта не зависящим. Такая трактовка самоочевидного знания была неприемлема для английского эмпириста. Простые идеи первичных качеств действительно предельно ясны, чего уже нельзя сказать об идеях вторичных качеств, но и те и другие составляют фундамент знания. Декартовскому термину «ясные и отчетливые» Локк противопоставляет термин «определенные».

При этом оказывается, что истинность заключена не в идеях самих по себе, даже если они предельно ясны, а в их определенном сочетании. Интуитивное познание, согласно автору «Опыта...» [IV, 2, 1], имеет место тогда, когда «ум воспринимает соответствие или несоответствие двух идей непосредственно через них самих, без вмешательства каких-нибудь других идей» [262, т. I, с. 519]. Примеры интуитивно постигаемых истин — «белое не есть черное», «три больше двух», «треугольник не есть круг» и т. п. Можно заметить, что при эмпиристическом переосмыслении интуитивного знания Локк возвращается от интеллектуальной интуиции Декарта к ее чувственно-воззрительной трактовке, примеры которой были столь многочисленны в предшествующей истории философии. Тем не менее интуитивное знание, по Локку, совершенно необходимо, ибо благодаря ему ум, сравнивая идеи, предпочитает ту или иную, переходит с одной идеи на другую и т. п.

Вторая разновидность знания — знание *демонстративное*, выводное, доказательное. Поскольку знание о согласии или несогласии идей не всегда может быть установлено непосредственно, путем их прямого сравнения, оказываются необходимыми какие-то посредствующие звенья (например, установление суммы внутренних углов треугольника при помощи суммы углов при точке по одну сторону прямой). В трактовке этого *дедуктивного* вида познания, дающего — при безошибочном его проведении — знание бесспорное (хотя и не в такой степени, как интуитивное), достоверное, точное, Локк более всего зависит от Декарта. Все, что было сказано о дедуктивном знании в его понимании, в принципе относится и к демонстративному знанию Локка.

Интуитивное и демонстративное знание в своей совокупности образуют *умозрительное*, чисто умственное знание. Будучи максимально точным, оно весьма незначитель-

но по своему объему. Ни один человек не смог бы жить, если бы он руководствовался только этим видом знания.

Поэтому с необходимостью существует и третья разновидность знания. Локк называет его *сенситивным* знанием, т.е. знанием относительно прежде всего внешних предметов, непрерывно получаемым через наши ощущения, без и вне которых жизнь просто невозможна.

Сенситивное знание в отношении своей достоверности не может идти в сравнение ни с демонстративным, ни тем более с интуитивным знанием. Все, что не относится к интуиции и демонстрации, «есть лишь вера или мнение, а не знание, по крайней мере для всех общих истин» [там же, с. 524].

Декарт тоже вовсе не отрицал необходимости опытно-чувственного знания, хотя отводил ему скорее иллюстративную, чем эвристическую роль. Эмпиристическая методология Локка выдвигала на первый план именно последнюю. Кроме того, в отличие от французского рационалистического метафизика английский эмпирист был твердо убежден в том, что сенситивное знание, не обладая достоверностью умозрительного, вместе с тем с необходимостью убеждает нас в существовании любого единичного предмета. Поэтому не может быть и никакого сомнения в существовании внешнего мира, породившего такие хлопоты и натяжки в картезианской метафизике.

Особенности материализма Локка и проблема бога. Понятие эмпирической субстанции — любой вещи, как и любой души, способной к приобретению как внешнего, так и внутреннего опыта, — с необходимостью дополняется у Локка понятиями *философской субстанции*. Весь класс телесных вещей, субстанциальная основа которых непознаваема, объединяется понятием универсальной материи. Возникает вопрос о ее отношении к движению и в особенности о ее сочетании с мышлением. Ответ на эти вопросы предопределен механистическим пониманием Локком материи и агностическим пониманием субстанции уже на ее эмпирическом уровне.

Материя, согласно автору «Опыта...» [IV, 10, 1], сама по себе некая мертвая глыба, которая «собственной силой не в состоянии произвести в себе даже движения» [там же, с. 604]. Источник его вне материи, и, разумеется, это бог. Он тем более необходим для объяснения происхождения мышления, особенно если учесть, что в качестве одного из творцов механистического истолкования природы (в его

атомистической форме) Локк полностью отошел от гилозоистической ее интерпретации.

Апеллируя подобно множеству философов своего века к богу, Локк стал при этом одним из деистов, сводивших к минимуму мистифицирующую сторону понятия бога. Оно нужно Локку, в сущности, только для объяснения первоначального движения, всегда наблюдаемого в эмпирически постигаемом мире, и человеческого мышления, которое его исследует. «Я не вижу никакого противоречия в том, — говорит он в «Опыте...» [IV, 3, 6], — что первое, вечное мыслящее существо при желании могло сообщить известным системам сотворенной, бесчувственной материи... некоторую степень чувства, восприятия и мышления» [там же, с. 528].

Если непознаваема субстанциональная сущность любой вещи и, конечно, человеческой души, то тем более непознаваема сущность бога. Интересная особенность его локковской трактовки, перекликающаяся с гоббсовской, состоит в том, что автор «Опыта...» считает затруднительным сделать категорический вывод в пользу бестелесности или телесности бога (но, конечно, склоняется к первой, поскольку главное в нем — его мыслящее начало).

Что же касается аргументов в пользу божественного бытия, то мы не найдем у Локка предпочтения какого-то одного из них. Можно усмотреть иногда апелляцию к столь характерному для деизма физико-теологическому аргументу, когда, например, автор «Опыта...» [I, 4, 9] пишет, что «во всех делах творения так ясно видны признаки необычайной мудрости и силы, что всякому разумному существу, которое серьезно подумает о них, не может не удался открытие божества» [там же, с. 115]. Из этих слов можно заключить, что если собственное бытие человек воспринимает интуитивно, то бытие бога он познает демонстративно. Но в IV книге того же труда (гл. 10) убеждение в существовании бога выражено иначе. Выше мы видели, что Локк отрицает врожденность идеи бога, даже если эту врожденность понимать как актуально-бесконечный абсолют, всегда присутствующий в человеческой душе. Но в указанной главе автор вносит в эту свою позицию известные поправки. Смысл их в том, что к этой глобальной идее человек поднимается в результате мысленного опыта, внимания и размышления. Тогда якобы станет очевидной фактически интуитивная ясность существования бога как вечного источника, от которого зависит весь конкретный переходящий мир. Причем бесконечность и вечность — единствен-

ные абсолютизированные идеи, присоединяемые к идеям, почерпнутым в обычном внешнем и в особенности во внутреннем опыте,— идеям «существования, знания, силы, счастья и т. д.» [там же, с. 319]. Фактически Локк возвращается к онтологическому аргументу в пользу божественного бытия, идею которого он отверг как врожденную в первой книге «Опыта...», утверждая теперь в четвертой [IV, 10, 6], что «наше знание бытия божия достовернее, нежели познание бытия всякой другой вещи, не открытой нам непосредственно нашими чувствами. Более того... мы знаем бытие божие достовернее, нежели бытие всякой другой вещи вне нас» [там же, с. 602].

Деистическая сущность понятия бога выявляется у Локка и в том, что он подчеркивает прежде всего его интеллектуализирующую сторону. Если духи-ангелы обладают, по-видимому, ограниченным знанием, то бог — абсолютным. Вот почему, говорит автор «Опыта...» [IV, 19, 14] «Озаряя ум сверхъестественным светом, Бог не гасит естественного света» [там же, с. 680].

Социально-философские и общественно-политические идеи Локка. Хотя эти идеи живо интересовали Локка, они все же не получили такой систематической разработки, как идеи гносеологические. Но между первыми и вторыми имеется прочная связь.

Собственно этические идеи Локка во многом были те же, что и идеи Гассенди,— эвдемонистическое истолкование человеческой жизни. Отсюда и конкретно-номиналистическое понимание добра и зла как выражения ситуаций, способствующих удовольствию человека или, напротив, увеличивающих его страдание. Такая этическая установка, с которой мы знакомы и на примере Спинозы, предполагает и максимальный учет личных, прежде всего материальных интересов людей, что столь последовательно и ярко подчеркнуто Гоббсом. Подобно ему Локк развивал в основном *индивидуалистическое* понимание общественно-государственной жизни, широко используя при этом понятия естественного и гражданского состояний.

Как и Гоббс, Локк свое учение о происхождении государства противопоставлял клерикально-роялистским идеям, обосновывавшим неограниченность королевской власти, обязанной не человеческим установлениям, а божественному авторитету. В 1680 г. в Англии было опубликовано произведение Роберта Филмера «Патриарх, или Естественная власть королей», направленное против теории общественного договора Гоббса и трактовавшее его

понимание верховной власти как власть никем не ограниченного монарха. Именно против этого произведения Филмера непосредственно были направлены «Два трактата о государственном правлении», где Локк сформулировал и свое понимание естественного и гражданского состояний.

Подобно Гоббсу и даже последовательнее его Локк трактует людей в естественном состоянии как «свободных, равных и независимых» [262, т. II, с. 56]. Основываясь на фундаментальной идее индивидуалистической борьбы за самосохранение, с которой мы уже столько раз встречались, Локк в отличие от Гоббса энергично развивает тему *собственности и труда* как неотъемлемого атрибута естественного человека, вынужденного удовлетворять прежде всего свои главные потребности, без которых была бы невозможна сама его жизнь. Локк глубоко убежден, что собственность всегда свойственна естественному человеку, так сказать, неотделима от человеческого эгоизма.

Выражая по сравнению с Гоббсом потребности более зрелого буржуазного общества, Локк настойчиво подчеркивает значение *частной собственности* уже в естественном состоянии. Бог дал человеку всю природу, но наибольшую пользу она оказывает ему только становясь частным, личным достоянием. Собственность же неотделима от *труда*, благодаря которому частное отличается от общего. Автор трактатов «О государственном правлении», можно сказать, поет гимн труду и частной собственности, которые он практически отождествляет, видя в них основу основ человеческой культуры. Акр обработанной земли стоит в десять раз больше акра необработанной земли, сколь бы плодородной ни была она сама по себе. Труд и прилежание — главные источники стоимости. На долю же земли и природы приходится лишь какой-нибудь процент ее. В развитии английской буржуазной классической политической экономии роль Локка даже более значительна, чем роль Гоббса. Недаром К. Маркс в своих «Теориях прибавочной стоимости» многократно ссылаясь на первого из них.

Происхождение государства в принципе обязано естественному договору. Свобода, присущая людям в естественном состоянии, и собственность, неотделимая от человеческой личности, должны сохраняться и в условиях гражданского состояния. В сущности, для этого оно и возникает. Причем верховная власть не должна быть неограниченной даже в том смысле, в каком понимал эту неограниченность Гоббс (не говоря уже о стороннике теократизированного абсолютизма Фильмере).

Впервые в истории политической мысли Локк выдвинул идею *разделения правительственной власти*, ибо только в этих условиях можно соблюсти неотъемлемость личности. Верховная власть должна состоять как бы из трех независимых, но взаимосвязанных институтов. Законодательная власть предназначена парламенту, исполнительная — в основном суду и армии, а федеративная (ведущая отношениями с другими государствами) — королю и его министрам. Эта концепция конституционной монархии представляла собой теоретическое осмысление того компромисса между буржуазией и дворянством, который был окончательно закреплен английской революцией 1688 г. В качестве идеолога классового компромисса, характерного для этой революции, установившей одну из самых устойчивых конституционных монархий, политического идеолога, чья роль была особо подчеркнута в цитированных выше словах Энгельса, Локк одновременно стал одним из главных основоположников буржуазного либерализма в Англии.

Философские и политические позиции Локка определили и его отношение к религии. Как уже отмечено, философ склонялся к деизму, испытал (особенно во время эмиграции в Нидерландах) значительное влияние антитринитарных идей «польских братьев». Рационалистическая трактовка христианской религии, характерная для этого направления и тем более для деизма, нашла свое выражение в «Разумности христианства». Впрочем, это не исключает у Локка и отдельных теистических положений. Так, всемогущество как традиционный и главный атрибут монотеистического бога означает у автора «Опыта...» [II, 13, 22; IV, 10, 18—19] и способность бога творить и уничтожать материю.

Вместе с тем автор «Писем о веротерпимости» — решительный антиклерикал, сторонник полного невмешательства государства и церкви в дела друг друга. К тому же он идеолог буржуазного либерализма, сторонник самой широкой веротерпимости. Но все же с одним весьма знаменательным исключением: веротерпимость не может распространяться на атеистов, разрушающих всякую религию, без которой общество якобы жить не может.

Идеи Локка в последующей философской мысли. Наибольшее влияние эти идеи имели в XVIII в. уже вскоре после публикации основных произведений Локка. Как почти всегда происходит в истории философии, новые социальные и гуманитарные запросы выявляют неодно-

значность философских доктрин даже недавнего прошлого, которые так или иначе используют творцы новых философских учений. Как будет видно из следующей книги, в этом столетии из идей Локка исходили, с одной стороны, классический представитель субъективного идеализма Беркли, а с другой — последовательный материалист Дидро. Там же будет показана роль Локка в буржуазно-просветительском движении в Англии и во Франции XVIII в.

Философское учение Локка — неперенная и важнейшая глава множества «историй философии» нового времени, появившихся в XIX—XX вв. Невозможно здесь даже назвать все оттенки, с какими читатель может встретиться в этих книгах. Постоянная тема, так или иначе рассматриваемая в них, связана с выяснением отношения гносеологии Локка к гносеологии Декарта. Одна из влиятельных интерпретаций состояла при этом в подчеркивании зависимости локковского учения о двух видах опыта от картезианского дуализма [см., напр., 6, с. 123, и 11, с. 202—203].

В последние десятилетия учению Локка в целом и различным его аспектам в западной философской историографии — больше всего, естественно, на родине философа — посвящен целый ряд монографий. В одной из них [см. 277] Локк и Декарт трактуются как два наиболее влиятельных философа XVII в., имевших, несмотря на все их различие, ряд общих методологических черт. В одной из английских биографий Локка [см. 269, с. 482] утверждается, что философ «не только расширил человеческое познание, но и изменил пути мышления». В оценке его философского учения, содержащейся в другом обобщающем труде [см. 272, с. 502], подчеркнуто, что Локк «упорядочил чрезмерный рационализм Декарта и Спинозы, заложил основы нового эмпиризма, продвинув его в сторону экспериментализма». В этой оценке, в сущности, мы имеем дело со стремлением затушевать материализм Локка, подчеркивая его агностицизм и приближая к современному позитивизму, что более обстоятельно проводится в других трудах английских буржуазных философов [см. напр., 275].

11. КРИТИКА БЕЙЛЕМ БОГОСЛОВСКОГО И МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ДОГМАТИЗМА С ПОЗИЦИЙ СКЕПТИЦИЗМА

Сложнейшие отношения философии и науки с религией и теологией, отношения, определявшие интеллектуальный климат в европейских странах XVII в., были весьма ярко

представлены в произведениях французского философа и публициста Пьера Бейля (1647—1706), наиболее продуктивная деятельность которого развернулась в двух последних десятилетиях XVII в. и в первые годы XVIII в.

Жизнь и труды Бейля. Впрочем, весьма показательна для названных отношений и почти вся жизнь этого глубоко честного искателя истины.

Сын протестанского (гугенотского) священника, Пьер Бейль учился сначала в одном из университетов Южной Франции. Религиозные сомнения в кальвинистской вере обратили его в католическую, однако сомнения в моральных и догматических преимуществах последней снова вернули юного Бейля в лоно кальвинизма. Но еще большее воздействие оказало на него философское и научное движение, столь сильное тогда во Франции, как и в соседних странах Западной Европы. Философские и научные идеи Декарта, Гассенди и следовавших за ним либертенов, как и скептических вольнодумцев, продолжавших линию Монтеня, его собственная вовлеченность в религиозно-политическую и научную борьбу того века сформировали совсем не простое, но весьма радикальное и яркое мировоззрение Бейля. В 1675—1681 гг. он — профессор гугенотской академии в Седане. Усиливавшиеся с каждым годом гонения на гугенотов правительства Людовика XIV привели к закрытию академии в Седане и к эмиграции Бейля вместе с многими гугенотами в Роттердам, где он стал профессором местного университета. Это были годы ожесточенной вероисповедной, религиозно-догматической борьбы католического и гугенотского лагерей.

Борьба эта захватила и Бейля, публицистическое перо которого разоблачало фанатизм католической церкви на службе абсолютизма Людовика XIV. Однако все же глубокой вовлеченности Бейля в эту борьбу не было, ибо он был не богослов, а философ, притом весьма радикальный. Отсюда быстро развившееся у него равнодушие к религиозно-догматической борьбе гугенотов и католиков. Оно отразилось в его произведениях и навлекло на него проклятия некоторых фанатичных руководителей гугенотской общины Роттердама.

Из произведений, публиковавшихся здесь (все по-французски), следует назвать прежде всего «Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны, по случаю кометы, появившейся в декабре 1680 года». В 1684 г. Бейль начал издавать журнал под весьма показательным заголовком — «Новости литературной республики». Здесь пе-

чатались рецензии на новые книги по философии и различным наукам, выходившие в странах Западной Европы. Как название журнала, так и огромное влияние, быстро им приобретенное во Франции и соседних странах, свидетельствовали о силе интеллектуального движения, связанного с философией и наукой, о силе крепнувшего общественного мнения, с которым все больше должны были считаться власть имущие. Проблемы, поднятые Бейлем в первом из названных произведений, нашли свое продолжение в «Философском комментарии» на слова Иисуса Христа «Заставь их войти». Итоговым произведением Бейля (в котором он вынужден был формулировать свои мысли весьма осторожно и своеобразно) стал знаменитый многотомный «Исторический и критический словарь» (1697; второе, расширенное издание вышло в 1702 г.). Большая часть его статей (помещенных в алфавитном порядке) посвящены различным историческим фигурам. Особенно острыми оказались статьи, посвященные библейским персонажам. Всего с 1697 по 1741 г. было опубликовано 11 французских изданий «Словаря» и 2 английских.

Отношения религии и нравственности. Возможность общества атеистов. Длительный и горький опыт религиозных распри, принесший огромное горе множеству людей и целым государствам, сделал Бейля решительным защитником веротерпимости. Основу этой позиции автора «Словаря», в сущности, составлял его глубокий религиозный индифферентизм — закономерная реакция на фанатическую нетерпимость католиков и протестантов друг к другу и тем более к нехристианам. Отсюда ненависть к Бейлю и травля его как со стороны его недавних союзников, гугенотов, так и их противников, католиков. Как глубокий и честный философ, он поднялся над узкодогматическим горизонтом современных ему религий и раскрыл их ослепленную ограниченность, с наибольшей силой проявлявшуюся в их отношении к нравственности.

Особенно интересен здесь «Философский комментарий» на слова Иисуса Христа «Заставь их войти» [Евангелие от Луки, 14, 29]. Слова эти использовались ревнителями христианских вероисповеданий как основание для насильственного возвращения в их веру, в единственной истинности которой они были слепо убеждены, всех «еретиков», уклоняющихся от нее, и даже всех других инаковерцев. Автор «Комментария» раскрывает аморализм такого фанатического стремления, ибо во имя него были совершены тысячи и тысячи самых гнусных и позорных

преступлений. Католики глумились над протестантами и наоборот, кальвинисты во имя того же принципа подвергли мучительной смерти Сервета. Безнравственность этого принципа, оправдывавшего фанатизм христиан, состоит в насилии над совестью людей, вынуждаемых признавать чуждую им веру.

Теоретически весьма смелая и глубокая мысль Бейля, навеянная деистическим движением, служившим в том веке основной платформой свободомыслия, состояла в провозглашении совести как базы любой человеческой моральности, совершенно независимой от божественного озарения, от утверждений и положений Священного писания. «Естественная религия», главное моральное понятие деизма, сужается автором «Комментария» до «естественного света совести», данного людям непосредственно, интуитивно.

При этом понятие естественного света как способности различения истинного и ложного у Бейля заключало в себе и общефилософское, гносеологическое содержание. Он говорит и о таких «аксиомах естественного света» («метафизики»), как целое больше части; равенство остатков у чисел, из которых вычтены равные величины; логический закон противоречия. Независимость такого рода «аксиом» от сверхъестественного откровения Бейль утверждал вслед за Декартом. Теперь автор «Комментария», кроме того, доказывал, что ближайшее отношение к человеческой жизни естественный свет обнаруживает как нравственный свет совести, как присущая в принципе каждому человеку способность различать правое и неправое, хорошее и дурное, справедливое и несправедливое. И хотя Бейль иногда говорит, что в голосе людской совести слышится голос самого бога, составляющий как бы внутреннее откровение каждого человека, он полностью освободил человеческую совесть, по существу, от всякой связи со Священным писанием.

Здесь Бейль наносил сильнейший удар по влиятельной еще тогда доктрине «двух истин», с которой мы столько раз встречались. Ведь эта доктрина, полностью устраняя сверхавторитетное Священное писание от всякого соприкосновения с научным исследованием природы, вместе с тем уважительно подчеркивала его огромную, даже решающую роль в качестве основы человеческой моральности. Поскольку она подчиняется естественному голосу совести, составляющему проявление естественного света человеческого духа и ума, философия не только полностью осво-

бождается от служебной роли по отношению к теологии, но и подчиняет ее себе. Вера в божественное провидение и во все христианские догматы не должна считаться сверхразумной, как утверждали «польские братья», с которыми Бейль встречался в Нидерландах. По его убеждению, она всегда антиразумна.

В некоторых статьях своего «Словаря» автор далеко заходит по пути морального развенчания Священного писания (чего отнюдь не делал Спиноза, произведения которого ему были известны). Бейль говорит, например, что патриарх Авраам, пророк Илья и царь Давид, как свидетельствует сам Ветхий завет, совершали отвратительные, безнравственные поступки. Автор «Словаря», формально (но, в сущности, с позиций деизма) провозглашая необходимость очистить христианство от вымыслов, искажающих его в результате запутанных и неправильных толкований Священного писания, показал нелепость ряда библейских сказаний, множество смешных суеверий, не уступающих языческим. Все это превращало «Словарь», да и другие произведения Бейля, в которых показывается, как во времена крестовых походов, в Варфоломеевскую ночь и во многих других случаях от имени христианства и во славу его совершались самые гнусные преступления, в документы большой критической силы по отношению к христианской религии.

В таком идейном контексте становится понятной *моральная реабилитация атеистов*, которую Бейль осуществлял уже в «Разных мыслях...» Констатируя здесь факты аморализма, осуществленные во имя христианства, с одной стороны, и факты высокоморальной жизни многих мудрецов-атеистов, совершенно лишенных расчета на потустороннее воздаяние, — с другой, автор пришел к исключительно важному выводу об отсутствии закономерной связи между моральностью и религиозностью. За какое-нибудь десятилетие до публикации этого произведения Спиноза решительно протестовал против того, чтобы его называли атеистом, ибо трактовал атеизм как синоним аморализма. Теперь Бейль пришел к твердому убеждению, что нравственное сознание, совесть, в принципе присущая каждому человеку, могут быть искажены его индивидуальными особенностями (страстями и т. п.) и воздействием общества, в котором он живет. На безнравственные поступки человека могут толкнуть и религиозные предрассудки, столь сильные в ту эпоху. Но никакой прямой связи между моральным обликом человека и его верой в бога нет. Сквер-

ные, аморальные люди «не потому плохи, что они атеисты, а потому атеисты, что они плохи» [279, т. 2, с. 246]. Следовательно, рассмотренное в аспекте морали человеческое общество в принципе может быть атеистическим — смелая и глубокая идея Бейля, историческое значение которой было огромно.

Скептицизм против метафизики. Все это, однако, не означает, что и сам Бейль считал себя атеистом, каким, по его убеждению, был Спиноза, впервые систематизировавший атеизм и превративший его в целостное учение. От Спинозы, который вслед за Декартом стремился к преодолению скептицизма и к утверждению абсолютно достоверных, аксиоматических положений метафизики, Бейль отличался именно своей приверженностью к скептицизму. Он продолжал традицию, заложенную Монтенем, и особенно сильную во Франции. Бейль стал крупнейшим философом, сочетавшим скептицизм с рационализмом и одновременно заострявшим его против всякого догматизма, во-первых, религиозно-богословского, а во-вторых, философско-метафизического.

Рационализм автора «Словаря» не допускал у него никаких сомнений в законах логики и в истинах математики, как и в интуитивных убеждениях нравственного сознания. Совершенно иначе трактовал Бейль утверждения метафизики, в особенности когда они перерастали в положения теологии. С большой проницательностью и логической силой он раскрывал здесь противоречия в умозрительных построениях того же Декарта (в принципе и Спинозы). Бейль показывал, что в этой сфере рационализм постоянно обнаруживает свою несостоятельность. Невозможны никакие доказательства существования и тем более действий бога, ибо очевидность и непостижимость совершенно несовместимы. Фидеистическая сторона бейлевского скептицизма сводится у него к старинному положению, что вера в бога и его деяния тем крепче, чем меньше верующий рассуждает о них.

Но исторически значительнее оказалась критическо-антидогматическая сторона этого скептицизма. Декарт, Спиноза, да и Лейбниц (состоявший в переписке с Бейлем) трактовали метафизику как достоверное знание и стремились представить ее как строгую систему. Французский скептик подчеркивал, что философ может рассчитывать только на *правдоподобность* своих теоретических построений, что всякая попытка представить ту или иную систему метафизики как единственно истинную при внимательном

и критическом ее рассмотрении обнаруживает свою несостоятельность. Отсюда перспективная особенность «Исторического и критического словаря», противопоставляющего псевдосистематичности метафизики просто алфавитное рассмотрение самого разнообразного материала.

В свете вышеизложенного понятна Марксова характеристика историко-философского значения Бейля, который стал мыслителем, «...теоретически подорвавшим всякое доверие к метафизике XVII века и ко всякой метафизике вообще... Его оружием был *скептицизм*, выкованный из волшебных формул самой метафизики» [1, т. 2, с. 141].

Как критик умозрительных положений метафизики Бейль способствовал развитию эмпиристической методологии, игравшей важнейшую роль во французском Просвещении XVIII в. В качестве критика религиозного догматизма, показавшего несостоятельность отождествления моральности с религиозностью, он дал один из первых и мощных теоретических стимулов к развитию атеистических идей у многих представителей этого Просвещения.

Список содержит цитированную, упомянутую и использованную литературу. Порядковая нумерация приведенного списка расположена по степени важности и общности соответствующих книг. Сначала названия издания, имеющие значение для всей книги, затем для ее первого раздела и всех последующих глав этого раздела, внутри же главы (когда она посвящена не одному философу) — в соответствии с порядком рассмотренных в ней философов. Порядковая нумерация продолжена таким же образом во втором разделе и его главах (каждая из которых посвящена одному философу).

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд.
2. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений.
3. *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. М., 1956—1957, т. II—III.
4. Антология мировой философии. М., 1970, т. 2.
5. История философии/Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быковского, М. Б. Митина, М. Ф. Юдина. М., 1941, т. II.
- 5а. Философия эпохи ранних буржуазных революций./Под ред. Т. И. Ойзермана и др. М., 1983.
6. *Виндельбанд В.* От Возрождения до Канта.— В кн.: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. СПб, 1902, т. I.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии, кн. 3-я.— Соч. М.—Л., 1935, т. XI.
8. *Рассел Б.* История новой философии. М., 1959.
9. *Фалькенберг Р.* История новой философии от Николая Кузанского до нашего времени. М., 1910.
10. *Friedrich Ueberwegs.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie der Neuzeit bis Zum Ende des XVIII Jahrhunderts von Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog. 14 Auflage, Basel/Stuttgart, 1957.
11. *Totok W.* Handbuch der Geschichte der Philosophie.
 - a) Bd. III. Renaissance. Unter Mitarbeit von E. Schadel, H.-P. Schram und H. Schröer. Frankfurt am Main, 1980.
 - b) Bd. IV. Frühe Neuzeit. Unter Mitarbeit von E. Schadel, I. Dietsch und H. Schröer. Frankfurt am Main, 1981.
12. *Copleston F.* A History of philosophy, a) Vol. 3. Late Mediaeval and Renaissance Philosophy. New York, 1963.
 - b) Vol. 4. Descartes to Leibniz. New York, 1963.
 - c) Vol. 5. Hobbes to Hume. London, 1959.
- 13) *Chevalier J.* Histoire de la pensée.
 - a) t. 2. La pensée chrétienne. Des origines à la fin du XVI siècle. Paris, 1956.
 - b) t. 3. La pensée moderne. De Descartes a Kant. Paris, 1961.
14. *Jones W. T.* A History of Western Philosophy, sec. edition. Hobbes to Hume. New York — Chicago — San Francisco — Atlanta, 1969.
15. *Tatarkiewicz Wł.* Historia filozofii. Tom drugi, Filozofia nowożytna do roku 1830. Warszawa, 1978.

16) *Weischedel W.* Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. B. 1—2. München, 1971—1972.

17) *Kenny A.* The God of the Philosophers. Oxford, 1979.

18) *Bréhier E.* Histoire de la philosophie, t. II. La philosophie moderne. 1. Le dix-septième siècle. Paris, 1968.

Раздел первый Философия эпохи Возрождения

Глава 1

19. *Абрамсон М. Л.* От Данте к Альберти. М., 1979.

20. *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.

21. *Базгин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

22. *Богуславский В. М.* У истоков французского атеизма и материализма. М., 1964.

23. *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV вв. М., 1977.

23а. *Брагина Л. М.* Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). М., 1983.

24. *Буркгардт Якоб.* Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб, 1904, 1906, т. I—II.

25. *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.

26. *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

27. *Грашви А.* Избранные произведения. В 3-х т. М., 1959, т. 3.

28. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.

29. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962, т. 1.

30. Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии/Сост. М. А. Гуковский. М., 1963.

31. *Кузнецов Б. Г.* История философии для физиков и математиков. М., 1974.

32. *Кузнецов Б. Г.* Идеи и образы итальянского Возрождения. М., 1978.

33. Культура эпохи Возрождения и Реформация/Под ред. В. И. Рутенбурга и др. Л., 1981.

34. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.

35. *Медведев И. П.* Византийский гуманизм. Л., 1976.

36. *Монье Ф.* Опыт литературной истории Италии XV века. Кваттроценти. СПб., 1904.

37. *Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках. В 3-х т. М.—Л., 1933—1934.

38. Польские мыслители эпохи Возрождения/Сост. И. С. Нарский. М., 1960.

38а. *Петров М. Т.* Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. Л., 1982.

39. *Ревякина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977.

40. *Рутенбург В. И.* Титаны Возрождения. Л., 1976.

41. *Соколов В. В.* Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.

42. Эстетика Ренессанса/Сост. В. П. Шестаков. М., 1981, т. I—II.

43. *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig, 1927.

- a) *Cassirer E.* The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy. New York. 1963.
44. *Garin E.* La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze, 1961.
45. *Garin E.* Scienza et vita civile nel Rinascimento italiano. Bari, 1965, 1972.
46. *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York, 1954.
47. *Kristeller P. O.* Renaissance thought. The Classic, Scholastic and Humanistic Strains. New York, 1961.
48. *Kristeller P. O.* Renaissance Thought and its sources. New York, 1979.
49. *Maurer A.* — *Gilson E.* A History of philosophy. Medieval philosophy. New York, 1962.
50. *Suchodolski B.* Narodziny nowozytniej filozofii czlowieka. Warszawa, 1963.
- a) *Suchodolski B.* Antropologie philosophique de la Renaissance. Wroclaw — Warszawa — Krakow — Gdansk, 1976.
51. *Toffanin G.* L'umanesimo italiano (dal XIV al XVI secolo). Bologna, 1950.
52. *Védrine H.* Les philosophies de la Renaissance. Paris, 1971.

Глава 2

53. *Данте Алигьери.* Божественная комедия. М., 1967.
54. *Данте Алигьери.* Пир (II Convivio), Монархия (De Monarchia). — В кн.: Малые произведения. М., 1968.
55. Отрывки из произведений Колуччо Салютати, Поджо Браччолини, Леонардо Бруни, Джанотто Манетти, Леона Баттиста Альберти и других философов-гуманистов. — В кн.: *Ревякина Н. В.* Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV века — первой половины XV века. Новосибирск, 1975.
56. *Pico della Mirandola G.* De hominis dignitate. Neptapulus. De ente et uno. Firenze, 1942.
57. *Хлодовский Р. И.* Франческо Петрарка. М., 1974.
58. *Хоментовская А. И.* Лоренцо Валла — великий итальянский гуманист. Л., 1964.

Глава 3

- 59а. *Николай Кузанский.* Сочинения в двух томах. М., 1980.
- б) *Николай Кузанский.* Избранные философские сочинения. М., 1937.
- в) *Nicolaus von Kues.* Philosophisch-theologische Schriften. Wien, 1964—1967 (латинские оригиналы и немецкие переводы).
60. *Тажуризина З. А.* Философия Николая Кузанского. М., 1972.
61. Des Cardinals und Bishofs Nic. von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung von F. A. Scharpff. Freiburg, 1862.
62. *Falckenberg R.* Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. Leipzig, 1879.
63. *Nicolaus von Kues.* Wissenschaftliche Konferenz des Pleunus der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlässlich der 500 Wiederkehr Seines Todesjahres. Berlin, 1965.
64. *Meyer H.* Die Christologie des Nicolaus von Kues. Freiburg, 1959.
65. *Meurer K.* Die Gotteslehre des Nicolaus von Kues. Freiburg, 1959.
66. *Tokarski M. F.* Filozofia bytu u Micolaja z Kuzy. Lublin, 1958.

Глава 4

67. *Pomponazzi P. Tractatus de immortalitate animae.* Bologna, 1954.
68. *Макиавелли Н.* Государь и Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. СПб, 1869.
69. *Макиавелли Н.* Избр. соч. М., 1982.
- а) *Machiavelli N. Opere scelte.* Roma, 1969.
70. *Долгов К. М.* Гуманизм, Возрождение и политическая философия Макиавелли. Вступительная статья к № 69.
71. *Рутенбург В. И.* Жизнь и творчество Макьявелли. — В кн.: *Никколо Макьявелли. История Флоренции.* Л., 1973.
72. *Хлодовский Р. И.* Кризис в ренессансной Италии и гуманизм Макьявелли: трагедия «Государя». — В кн.: *Из истории социальных движений и общественной мысли.* М., 1981.
73. *Эразм Роттердамский.* Похвала глупости. — В кн.: *Библиотека всемирной литературы.* М., 1971, т. 33.
74. *Эразм Роттердамский.* Жалоба мира. — В кн.: *Трактаты о вечном мире.* М., 1963.
75. *Григорьева И. Л.* Представления Эразма о человеке. — *Средние века.* М., 1983, № 46.
76. *Мор Томас.* Утопия. М., 1978.
77. *Осиновский И. Н.* Томас Мор: Утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978.
78. *Монтень Мишель.* Опыты. В 3-х кн. М., 1979—1980.
79. *Коган-Бернштейн Ф. А.* Мишель Монтень и его «Опыты». Приложение к предшествующему изданию.

Глава 5

См. №№ 4, 5.

80. *Мееровский Б. В.* У истоков английского деизма (Герберт Чербери и его религиозно-философская концепция.). Вопросы научного атеизма. М., 1971.
81. *Смирин М. М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978.
82. *Чанышев А. Н.* Протестантизм. М., 1969.

Глава 6

См. №№ 4, 5, 6.

83. *Леонардо да Винчи.* Избранные естественно-научные произведения. М., 1955.
84. *Зубов В. П.* Леонардо да Винчи. М.—Л., 1961.
85. *Коперник Н.* О вращении небесных сфер. М., 1964.
86. *Гребенников Е. А.* Николай Коперник. М., 1982.
87. *Белый Ю. А.* Иоганн Кеплер. 1571—1630. М., 1971.

Глава 7

См. №№ 4, 5, 6, 7.

88. *Paracelsus.* Das Licht der Natur. Philosophische Schriften. Leipzig, 1973.
89. *Telesio B.* De rerum natura juxta propria principia. Cosenza-Firenze, 1965—1977, vol. 1—3.
90. *Мандзолли П. А.* Философская поэма Пьер-Анджело Мандзолли «Зодиак жизни». Пер. А. Х. Горфункеля. — *Филос. науки*, 1977, № 3.

91. *Patrizi F.* Nova de universis philosophia. Ferrara, 1951.
92. *Бруно Д.* Диалоги. М., 1949.
- а) *Бруно Д.* О героическом энтузиазме. М., 1953.
- б) *Бруно Д.* Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914.
- в) *Бруно Д.* Трактат «Светильник тридцати статуй». Пер. А. Х. Горфункеля. — Филос. науки, 1976, № 3.
93. Джордано Бруно перед судом инквизиции (краткое изложение следственного дела Джордано Бруно). — Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958, вып. 6.
94. *Bruno G.* Dialoghi italiani. Firenze, 1958.
95. *Bruno G.* Opera latine conscripta. Napoli — Firenze, 1879—1891, vol. I—III.
96. *Горфункель А. Х.* Джордано Бруно. М., 1973.
97. *Кампанелла Т.* Город Солнца. О наилучшем государстве. Из сонетов Кампанеллы/Под общей ред. и со вступительной статьей В. П. Волгина. М., 1954.
98. *Atheismus triumphatus.* Paris, 1636.
99. *Campanella T.* Metaphysica. Paris, 1638.
100. *Campanella T.* Dio e la predestinatione, Firenze, 1949—1951, vol. 1—2.
101. *Campanella T.* Magia e grazia. Roma, 1957.
102. *Campanella T.* Cosmologia. Roma, 1964.
103. *Горфункель А. Х.* Томмазо Кампанелла. М., 1969.
104. *Штекли А. Э.* «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978.

Раздел второй

Европейская философия XVII века

См. №№ 1—20.

105. *Фейербах Людвиг.* История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спизозы. — В кн.: Людвиг Фейербах. История философии. М., 1967, т. I.
106. *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965.
107. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII в. М., 1974.
108. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
109. *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Варшава, 1910.
- 109а. *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Киев, 1917, т. 2.
110. *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweite durchgesehene Auflage. Berlin, 1911—1923, B. I—III.

Глава 1

111. *Бэкон Фрэнсис.* Сочинения в двух томах. 2-е изд., испр. и доп. М., 1977—1978.
112. *The Works of Francis Bacon/Ed. by I. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, London, 1857—1874, vol. 1—14.*
113. *Асмус В. Ф.* Фрэнсис Бэкон. — В кн.: *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. М., 1969, т. I.
114. *Котарбинский Тадеуш.* Программа Бэкона. Основная мысль методологии Фрэнсиса Бэкона. Бэкон о будущем науки. — В кн.: *Котарбинский Т.* Избранные произведения. М., 1963.

115. *Субботин А. Л.* Фрэнсис Бэкон. М., 1974.
116. *Фишер Куно.* Реальная философия и ее век. Франциск Бэкон Вериламский. СПб., 1870.
117. *Farrington B.* Francis Bacon. Philosopher of Industrial science. London, 1951.
118. *Paterson A. M.* Francis Bacon and socialized science. London, 1973.

Глава 2

119. *Галилей Г.* Избранные труды. В 2-х т. М., 1964.
120. *Le Opere di Galileo Galilei.* Editione nazionale, vol. 1—20. Firenze, 1890—1904, 1929—1939.
121. Галилео Галилей 1564—1642/Под ред. А. М. Деборина. М.—Л., 1943.
122. *Кузнецов Б. Г.* Галилей. М., 1964.
123. *Koyré A.* Galilei et la revolution scientifique du XVIIe siecle. Paris, 1955.

Глава 3

124. *Ренэ Декарт.* Избранные произведения. М., 1950.
 - а) *Декарт.* Соч. Казань, 1914, т. 1.
125. *Descartes René Oeuvres publiées par Ch. Adam et P. Tannery.* Paris, 1897—1913, vol. 1—12.
 - а) *Мальбранш Николай.* Разыскание истины. СПб, 1903, 1904, т. I—II.
126. *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956.
127. *Бызовский Б. Э.* Философия Декарта. М.—Л., 1940.
128. *Фишер Куно.* История новой философии. СПб., 1906, т. 1. Декарт, его жизнь, сочинения и учение.
129. *Adam Ch.* Descartes, sa vie et son oeuvre. Paris, 1937.
130. *Husserl E.* Meditations cartesiennes. Paris, 1931.
131. *Hamelin O.* Le système de Descartes. Paris, 1910, 1921.
132. *Gilson E.* Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris, 1951.
133. *Koyré A.* Descartes und die Scholastik. Bonn, 1923.
134. *Laport I.* Le rationalisme de Descartes. Paris, 1945.
135. *Lefebvre H.* Descartes. Paris, 1947.
136. *Alquié F.* La découverte methaphysique de l'homme chez Descartes. Paris, 1950.
137. *Smith N.* New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes as a Pioneer. London, 1952.
138. *Maritain I.* Trois Reformateurs. Paris, 1947.
139. *Jaspers K.* Descartes und die Philosophie. Berlin, 1937; 1956.
140. *Morris I. M.* Descartes Dictionary. London, 1971.
141. *Natorp P.* Descartes 'Erkenntnistheorie, eine Studie zur Vor-geschichte des Kritizismus. Marburg, 1882.
- 141a. *Sartre J. P.* Descartes. Paris, 1946.
142. *Travaux de IX Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes).* 3 t. Paris, 1937.

Г л а в а 4

143. Гоббс Т. Избранные произведения. В 2-х томах. М., 1964.
144. Гоббс Т. Философские основы учения о гражданине. М., 1914.
145. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by W. Mollesworth. London, 1839—1845, vol. I—XI.
146. Hobbes Th. Opera philosophica. London, 1839—1845, vol. I—V.
147. Hobbes Th. Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. Oxford, 1947.
148. Вейцман Е. М. Социологическая доктрина Томаса Гоббса. — Предисловие ко 2-му тому его «Избранных произведений». М., 1964.
149. Мееровский Б. В. Гоббс. М., 1975.
150. Соколов В. В. Философская система Томаса Гоббса. — Предисловие к 1-му тому его «Избранных произведений». М., 1964.
151. Diesselhorst M. Ursprünge des modernen Systemdenkens bei Hobbes. Stuttgart, 1968.
152. Encyclopedia of Philosophy. New York and London, 1967, vol. 4.
153. Gauthier D. P. The Logic of Leviathan. The Moral and Politic Theory of Thomas Hobbes. Oxford, 1969.
154. Glover W. B. God and Thomas Hobbes. — In: Hobbes Studies/Ed. by K. C. Brown. Oxford, 1965.
155. Goldmith M. M. Hobbes's Science of Politics. New York and London, 1966.
- 155a. Hood F. C. The Divine Politics of Leviathan. Oxford, 1964.
156. Peters R. Hobbes. London, 1967.
157. Strauss L. The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and its Genesis. Chicago, 1963.
158. Tönnies F. Thomas Hobbes Leben und Lehre, 3. Auflage. Stuttgart, 1925.
159. Warrender I. H. The Political Philosophy of Thomas Hobbes. New York and London, 1957.
160. Wudel W. Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Thomasza Hobbesa. Warszawa, 1971.

Г л а в а 5

161. Гассенди П. Сочинения. М., 1966—1968, т. 1—2.
162. Gassendi P. Opera omnia. Lugduni, 1658; Firenze, 1727.
163. Быховский Б. Э. Гассенди. М., 1974.
164. Коньо Ж. Пьер Гассенди — возобновитель эпикуреизма. — Вопросы философии, 1956, № 3.
165. Ситковский Е. П. Материалист Пьер Гассенди. — Предисловие к 1-му тому его Сочинений. М., 1966.
166. Bernier F. Abrégé de la philosophie de Mr Gassendi. Lyon, 1676.
167. Berr H. Du scepticisme de Gassendi. Paris, 1960.
168. Bloch O. R. La philosophie de Gassendi. La Haye, 1971.
169. «Gassendi. Sa vie et son oeuvre». Paris, 1955.
170. Gregory T. Scepticismo ed empirismo. Bari, 1961.
171. Rochot B. Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme. Paris, 1944.
172. Rochot B. Gassendi et l'expérience. — In: «Melanges A. Koyré», Paris, 1964, vol. II.
173. Spink S. I. French free-thought from Gassendi to Voltaire. London, 1960.

174. Паскаль Б. Мысли. — Библиотека всемирной литературы. М., 1974, т. 42, с. 109—186.
175. Паскаль Б. Письма к провинциалу. СПб., 1898.
176. Pascal B. Oeuvres complètes. Paris, 1963.
177. Бутру Э. Паскаль. СПб., 1901.
178. Кляуз Е. М., Погребысский И. Б., Франкфурт У. И. Паскаль. М., 1971.
179. Стрельцова Г. Я. Блез Паскаль. М., 1979.
180. Alix R. Pascal vivant. Clermont-Ferrant, 1962.
181. Baudouin Ch. Blaise Pascal. Paris, 1969.
182. Brunschvicg L. Pascal. Paris, 1932.
183. Garonne G. M. Ce que croyait Pascal. Paris, 1969.
184. Goldman L. Le dieu chaché. Paris, 1955.
185. Lafuma L. Histoires des pensées de Pascal (1656—1952). Paris, 1954.
186. Ledent R. Ce que Pascal a vrement dit. Verviers, 1975.
187. Le Guern M. Pascal et Descartes. Paris, 1971.
188. Le Guern M. et M. R. Les Pensées de Pascal (de l'anthropologie a la theologie). Paris, 1972.
189. Le Roy G. Pascal, savant et croyant. Paris, 1957.
190. Mesnard I. Les Pensées de Pascal. Paris, 1976.

Глава 7

191. Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х томах. М., 1957.
192. Spinoza. Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg von C. Gebhardt, Heidelberg, 1925, B. I—IV.
193. Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы. — В кн.: В. Ф. Асмус. Избранные философские труды. М., 1971, т. II.
194. Быховский Б. Э. Был ли Спиноза материалистом? Минск, 1928.
195. Деборин А. М. Мировоззрение Спинозы. — В кн.: Деборин А. Очерки по истории материализма XVII—XVIII вв. М.—Л., 1930.
196. Конигов И. А. Материализм Спинозы. М., 1971.
197. Мильнер Я. А. Бенедикт Спиноза. М., 1940.
198. Соколов В. В. Спиноза. М., 1977.
199. Фишер К. История новой философии. СПб., 1906, т. II. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение.
200. Altkirch E. Maledictus und Benedictus. Spinoza im Urteil des Volkes und der geistigen bis auf Constantin Brunner. Leipzig, 1924.
201. Altwicker N. Texte zur Geschichte des Spinozismus. Darmstadt, 1971.
202. Brunschvicg L. Spinoza et ses contemporains. Paris, 1951.
203. «Chronicon Spinozanum». Hagae, 1921—1927, B. 5.
204. Dunin-Borkowski S. Spinoza nach dreihundert Jahren. Berlin — Bonn, 1932.
205. Giancotti Boscherini E. Lexicon Spinozanum. 2 vol. La Haye, 1970.
206. Freudenthal — Gebhardt, Spinoza. Leben und Lehre. Heidelberg, 1927.
207. Crene M. ed Spinoza. A collection of critical essays. New York, 1973.

208. Geroult M. Spinoza. Dieu (Ethique). Paris, 1968.
209. Geroult M. Spinoza, L'âme (Ethique, II). Paris, 1974.
210. Kashap P. ed. Studies in Spinoza. Critical and Interpretive essays. Berkley — Los Angeles — London, 1974.
211. Meinsma K. O. Spinoza und sein Kreis. Berlin, 1909.
212. Parkinson. Spinoza's Theory of Knowledge. Oxford, 1954.
213. Préposiet I. Bibliographie spinoziste. Besanson, 1973.
214. Sambatyon M. Benedictus de Spinoza Plagiator. Telaviv, 1950.
215. Spinoza Dictionary. New York, 1951.
216. Spinoza-Dreihundert Jahre Ewigkeit. 2. vermehrte Aufl. Haag, 1962.
217. Spinoza-Festschrift, hrsg. von S. Hessing. Heidelberg, 1933.
218. Lo spinozismo ieri e oggi. Diretto da Marco M. Olivetti. Padova, 1978.
219. Wolfson H. A. The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of the reasoning. 2 vol. New York, 1934, 1948.

Г л а в а 8

220. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. Пер. с лат. — В кн.: А. Н. Крылов. Собр. трудов. М.—Л., 1936, т. 7.
221. Ньютон И. Лекции по оптике. Пер. с англ. С. И. Вавилова. М.—Л., 1946.
222. Вавилов С. И. Исаак Ньютон. М.—Л., 1945.
223. Кузнецов Б. Г. Ньютон. М., 1982.
224. Koyré A. From the closed World to the Infinitive Universe. London, 1957.
225. Bell E. A. Newtonian science. London, 1960.
226. Casini P. L'universo-machina. Origini della filosofia newtoniana. Bari, 1969.

Г л а в а 9

227. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х томах. М., 1982—1983, т. 1—2.
228. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. von C. Gerhardt. Berlin, 1875—1890, B. I—VII.
229. Майоров Г. Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973.
230. Погребысский Н. Б. Г. В. Лейбниц. М., 1972.
231. Серебренников В. С. Лейбниц и его учение о душе человека. СПб., 1908.
232. Соколов В. В. Философский синтез Готфрида Лейбница. — Вступительная статья к № 227. М., 1982.
233. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. Казань, 1915.
234. Фейербах Людвиг. Изложение, развитие и критика философии Лейбница. — В кн.: Людвиг Фейербах. История философии. М., 1967, т. 2.
235. Фишер Куно. История новой философии. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905.
236. Чучмарев В. И. Г. В. Лейбниц и русская культура. М., 1968.
237. Belaval I. Leibniz. Initiation à sa philosophie. Paris, 1962.
238. Belaval I. Leibniz, critique de Descartes, Paris, 1960.

239. *Benz E.* Leibniz und Peter der Grosse. Berlin, 1947.
240. *Boutroux E.* La philosophie allemande au XVIII siècle. Paris, 1948.
241. *Couturat L.* La logique de Leibniz. Paris, 1901.
242. *Fleckenstein I. O. G. W. Leibniz. Barock und Universalismus.* München, 1958.
243. *Friedmann G.* Leibniz et Spinoza. Paris, 1946.
244. *Gordon M.* Leibniz. Warszawa, 1974.
245. *Gurwitsch A.* Leibniz. Philosophie des Panlogismus. Berlin — New York, 1974.
246. *Holz H. H.* Leibniz. Stuttgart, 1958.
247. *Jalabert I.* Le Dieu de Leibniz: Paris, 1960.
248. *Kauppi R.* Über die leibnizsche Logik. Helsinki, 1960.
249. *Leibniz.* Sein Leben. Sein Wirken. Seine Welt. Hrsg von W. Totok und C. Haase. Hannover, 1966.
250. *Martin G.* Leibniz' Logic und Metaphysic. 2. Aufl. Köln, 1967.
251. *Meyer H. W.* Leibniz and the seventeenth century revolution. Cambridge, 1952.
252. *Moreau I.* Le Dieu des philosophes (Leibniz, Kant et nous). Paris, 1969.
253. *Moreau I.* L'univers leibnizien. Paris, 1956.
254. *The Philosophy of Leibniz and the Modern World/Ed. by I. Lecer.* Nashwill, 1973.
255. *Parkinson G.* Logic and reality in Leibniz's metaphysics. Oxford, 1965.
256. *Resher N.* The philosophy of Leibniz. New Jersey, 1967.
257. *Russel B.* A critical exposition of the philosophy of Leibniz. 2 ed. London, 1937.
258. *Simonowits A.* Dialektisches Denken in der Philosophie von G. W. Leibniz. Berlin, 1968.
259. *Winter E. G.* Leibniz und die Aufklärung. Berlin, 1968.
260. *Zocher R.* Leibniz' Erkenntnislehre. Berlin, 1952.
261. Zum Gedenken an dem 250 Todestag von G. W. Leibniz... — In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Münster, 1966, Bd. 20, Hf. 3—4.

Глава 10

262. *Локк Д.* Избранные философские произведения в двух томах. М., 1960.
 - а) Педагогические сочинения. М., 1939.
263. *Locke J.* Works. London, 1801, 1963, vol. 1—10.
264. *Заиченко Т. А.* Джон Локк. М., 1973.
265. *Нарский И. С.* Философия Джона Локка. М., 1960.
266. *Субботин А. Л.* Принципы гносеологии Локка. — Вopr. философии, 1955, № 2.
267. *Aaron R. I.* John Locke. Oxford, 1953.
268. *Armstrong R. L.* Metaphysics and British empiricism. Lincoln, 1970.
269. *Cranston M.* John Locke. A biography. London — New York — Toronto, 1957, 1959.
270. *Cough I. W.* ed. John Locke's Political Philosophy. Oxford, 1956, 1973.
271. *Dunn I.* The political thought of John Locke. Cambridge, 1969.

272. The Encyclopedia of Philosophy. New York — London, 1967, 1972, vol. 4.

273. *Gibson I.* Locke's Theory of Knowledge and its historical Relations. Cambridge, 1917, 1960, 1968.

274. *Jonh Locke*: problems and perspectives. A collection of new essays/ Ed. by I. W. Jolton. Cambridge, 1969.

275. *Kraus I. L.* John Locke. Empiricist, atomist, conceptualist and agnostic. New York, 1968.

276. *Krüger L.* Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes. Berlin — New York, 1973.

277. *Schouls P. A.* The imposition of method. A Study of Descartes and Locke. Oxford, 1980.

278. *Jolton I.* Locke and the compass of human understanding. Cambridge, 1970.

Г л а в а 11

279. *Бейль Пьер.* Исторический и критический словарь (выборочно), т. 1—2. Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны по случаю появления кометы в декабре 1680 г. Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их войти». Продолжение «Разных мыслей...». М., 1968.

280. *Bayle P.* Oeuvres diverses, La Haye, 1727—1731, vol. 1—4.

281. *Богуславский В. М.* Борец за свободу совести. Вступительная статья к № 279.

282. *Фейербах Людвиг.* Пьер Бейль. К истории философии и человечества. — В кн.: История философии. М., 1967, т. 3.

283. *Пиков В.* Пьер Бейль. М., 1933.

284. *Rétat P.* Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique du XVIIIe siècle. Paris, 1971.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	3
Раздел первый	
Философия эпохи Возрождения	
1. Основные черты культуры Ренессанса и гуманизма	8
2. Итальянские гуманисты XIV—XV веков. Антисхоластический характер их мировоззрения и деятельности	15
Гуманистический антропоцентризм и его философская суть — 21. Лоренцо Валла и гуманистический эпикуреизм — 28. Пантеистический синкретизм флорентийских платоников — 33. Кульминация гуманистического антропоцентризма у Пико делла Мирандола — 38.	
3. Пантеистическая трансформация средневекового философствования в ренессансное в творчестве Николая Кузанского . . .	41
О гносеологических функциях понятия бога в истории философии — 45. Пантеистическая онтология Кузанца — 47. Бог, природа и искусство — 49. Космология Кузанца — 51. Бог как целостность бесконечного и динамичного мира — 53. Человеческий микрокосм — наиболее совершенное подобие природы и бога — 55. Познавательные способности человека и их соотношение — 56. Вера и разум. Диалектические идеи — 59. Судьба философского наследия Кузанца — 63.	
4. Философские и социально-философские идеи выдающихся гуманистов XVI века	65
Гуманистический аристотелизм Помпонatii — 66. Детерминизм и астрология у Помпонatii — 70. Социально-философская и политическая доктрина Макиавелли — 71. Произведения Макиавелли и его политические стремления — 71. Концепция человека в системе общественных отношений и его деятельности — 74. Концепция фортуны — 77. Проблема главы государства и отделение политики от морали — 78. Историческое значение учений Макиавелли — 80. Христианский гуманизм и просветительство Эразма Роттердамского и их антисхоластическая суть — 82. Моральная интенция «философии Христа» — 83. Сатирический антисхоластизм Эразма — 85. Мотивы скептицизма и натурализма — 88. Гуманистическое просветительство Эразма и его трактовка свободы — 89. Гуманистический идеал справедливого, бесклассового общества в «Утопии» Томаса Мора — 92. Социальный критицизм и антииндивидуализм Мора — 93. Физический и умственный труд в «Утопии» — 96. Моральность и религия в «Утопии» — 98. Скептический критицизм Монтеня — 100. Положительные задачи знания и натурализм — 102. Этико-социальные воззрения Монтеня — 105. Историческое значение «Опытов» — 107.	
5. Религиозные движения XVI—XVII вв. и их взаимоотношения с философской мыслью	108

Религиозный иррационализм и фатализм Лютера и Кальвина — 109. Католическая Контрреформация и схоластическая философия — 114. Неконфессиональное христианство. Социальный пантеизм и религиозный коммунизм Томаса Мюнцера — 120. Антитринитарное движение и возникновение деизма — 124.

6. Естественно-научная мысль в философии эпохи Возрождения 131

Леонардо да Винчи и его деятельность — 133. Методологические идеи Леонардо — 135. Проблема природы и искусства — 137. Эстетика Леонардо — 138. Астрономическое открытие Николая Коперника и его мировоззренческое значение — 139. Дальнейшее развитие Коперниканской астрономии Кеплером — 145.

7. Органистическая и пантеистическая натурфилософия Ренессанса 148

Натуралистичность принципа тождества микро- и макрокосма у Парацельса — 150. Сенсуализм и гилозоизм натурфилософии Телезио — 152. Неоплатоническая натурфилософия Патрици — 156. Материалистическая натурфилософия Джордано Бруно — 158. Пантеистический и органистический материализм — 160. Идеи новой космологии — 164. Гносеологические и этические воззрения Ноланда — 168. Историческое значение учения Бруно — 171. Жизнь и борьба Кампанеллы — 172. Органистическая натурфилософия и метафизика — 173. Социальная философия и идеал справедливого общества — 176. Основные черты государства Солнца — 180.

8. Некоторые вопросы философии эпохи Возрождения в исследовательской литературе 183

Раздел второй

Европейская философия XVII века

1. Творчество Бэкона — переход от ренессансного философствования к философской проблематике нового времени 201

Жизнь и произведения — 202. Исходная социальная и философская позиция — 203. Практические задачи философии и науки — 205. «Великое восстановление наук» — 208. Классификация наук и предмет философии — 209. Учение об идолах (призраках) и об очищении от них человеческого интеллекта — 215. Догматизм и скептицизм — 218. Критика Бэконом силлогизма и его эмпиристический метод — 219. Теория индукции — 221. Учение о формах как предмете метафизики — 224. Особенности бэконовского материализма — 225. Историческая роль философии Бэкона и ее судьбы — 227.

2. Научная деятельность Галилея и ее философское содержание 228

Жизнь Галилея — 228. Научные открытия, их философская суть и антисхоластическая направленность — 229. Проблема познания и методологические идеи Галилея — 233. Механическая картина мира — 237. Философское значение науки Галилея — 238.

3. Рационалистическая методология, идеалистическая и дуалистическая метафизика, материалистическая физика Декарта 239
 Научное и философское развитие Декарта — 239. Предмет философии и картезианская концепция науки — 243. Рационалистический метод — 247. Методическое сомнение — 251. Идеализм и проблема бога — 253. Физика. Механицизм против органицизма — 255. Космогоническая гипотеза и элементы диалектики — 258. Организм животный и человеческий. Психофизическая проблема — 261. Дуалистическая метафизика — 264. Врожденные идеи и проблема заблуждения — 266. Картезианство в XVII в. — 269. Оказионализм Мальбранша — 270. Материалистическая линия в картезианстве — 273. Картезианство в последующей истории философии — 274.
4. Номиналистическо-эмпиристическая гносеология, материалистическая онтология, индивидуалистическая теория общества и государства Гоббса 277
 Основные вехи жизни и произведения — 277. Предмет философии — 279. Гносеология Гоббса, его концепция знания и языка — 280. Материализм в учении о природе и человеке — 287. Понятие бога и его противоречия — 290. Механистическая антропология — 292. Человек как субъект морали и проблема его свободы — 293. Учение об обществе и государстве — 295. Проблема культуры и отношение к религии — 301. Учение Гоббса в истории философии — 303.
5. Антисхоластический сенсуализм, атомистический материализм и христианский эвдемонизм в этике Гассенди 305
 Жизнь и произведения — 305. Антисхоластическая и сенсуалистическая гносеология — 307. Атомистическая физика — 310. Этические идеи Гассенди и его отношение к религии — 314. Судьбы гассендизма — 316.
6. Методология науки и религиозно-мистическая философия человека у Паскаля 317
 Жизнь и произведения — 317. Паскаль как методолог научного знания — 319. Бессилие разума перед лицом бесконечности — 321. Ничтожество и величие человека — 324. Религия как разрешение всех противоречий человеческого существования — 326. Наследие Паскаля в последующей истории философии — 328.
7. Рационалистическая гносеология, пантеистическая метафизика, механистический материализм и нерелигиозная этика Спинозы 329
 Жизнь и произведения — 329. Философское развитие Спинозы и общий характер его доктрины — 331. Проблема знания — 332. Чувственное познание — его первый род — 333. Абстрактное знание — вторая разновидность опытного — 334. Борьба против скептицизма и проблема достоверного знания — 336. Проблема интуиции и особенности рационализма Спинозы — 337. Натурализм спинозовского пантеизма. Бог-субстанция-природа — 340. Субстанция и единичные вещи. Ее модусы и атрибуты — 342. Протяженно-телесный атрибут субстанции и особенности мате-

риализма Спинозы — 346. Антителеологизм и механистический детерминизм — 347. Проблема чуда, закономерности и фатализма — 348. Натуралистическая антропология, проблема воли и учение об аффектах — 350. Свобода человека — основа подлинной морали — 354. Этико-социальная доктрина — 355. Отношение к религии и проблема атеизма Спинозы — 358. Исторические судьбы спинозизма — 361.	
8. Философское значение естественно-научных открытий Ньютона и его методология	363
Жизнь, отданная науке — 363. Проблема науки и философии в «Началах» Ньютона и его методологические идеи — 365. Отношение Ньютона к философии и религии — 369. Историческое значение ньютонианства — 371.	
9. Энциклопедическая наука, рационалистическая гносеология, идеалистическая и плюралистическая метафизика Лейбница	372
Жизнь и научная деятельность — 372. Философское развитие Лейбница и его понимание предмета философии — 374. Отношения метафизики и конкретно-научного знания — 376. Принципы рационалистической методологии — 377. Метафизика как учение о божестве и субстанции — 380. Проблема жизни. Механицизм и телеология — 385. Дух самопознающий и познающий — 387. Деистическое учение о предустановленной гармонии — 390. Диалектические идеи Лейбница и особенности его детерминизма — 392. Проблема свободы и теодицея — 398. Судьбы философского наследия Лейбница — 401.	
10. Эмпиристическая гносеология Локка, соотношение в ней материалистических и идеалистических тенденций. Его социальная философия	402
Жизнь и произведения — 402. Предмет философии — 404. Опытное происхождение всякого знания и критика врожденности идей, понятий и норм — 406. Проблема опыта — 409. Идеи как непосредственный материал знания — 412. Первичные и вторичные качества — 413. Разновидности идей и проблема субъекта — 415. Сложные идеи, идея субстанции — 416. Проблема общего и его выражение в языке — 417. Виды знания и эмпиристическая попытка объяснения достоверного знания — 420. Особенности материализма Локка и проблема бога — 422. Социально-философские и общественно-политические идеи Локка — 424. Идеи Локка в последующей философской мысли — 426.	
11. Критика Бейлем богословского и метафизического догматизма	427
Жизнь и труды Бейля — 428. Отношения религии и нравственности. Возможность общества атеистов — 429. Скептицизм против метафизики — 432.	
Библиография	434