

# ВЕЛИКИЕ МЫСЛИТЕЛИ ЗАПАДА



*Главные идеи и сочинения более 100 выдающихся  
западных философов, естествоиспытателей  
и обществоведов, психологов, духовных писателей  
и богословов*

Под редакцией Яна Мак-Грилла

МОСКВА  
«КРОН-ПРЕСС»

ББК 87.3(4/8) СОЕ  
В27

Перевод  
В. ФЕДОРИНА

Оформление  
В. ОСИПЯНА

**В27** **Великие мыслители Запада**/Пер. с англ. В. Федорина. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1999. — 656 с. — Серия «Академия».

**ISBN 5-232-01087-5**

«Великие мыслители Запада» — это популярная энциклопедия западной философии в одном томе. На ее страницах вас ждет встреча с мыслью досократиков и святых католической церкви, реалистов и номиналистов, мистиков и реформаторов, столпов рационализма и эмпирической философии... Классическая немецкая философия, позитивизм, психоанализ, феноменология, копенгагенская интерпретация квантовой механики — те краеугольные камни, из которых складывались современное мышление и содержание этой книги.

Рассказывая о философах, авторы энциклопедии не забывают о том, что говорят о людях. Поэтому вас ожидает знакомство не только с учениями, но и с биографиями выдающихся мыслителей, естествоиспытателей. Факты мысли подкрепляются фактами жизни. Логическая строгость поверяется строгостью поступка.

Композиционные достоинства энциклопедии очевидны. Каждая статья, посвященная отдельному мыслителю, предваряется кратким наброском его самых ярких идей и списком важнейших сочинений. Библиографические справки адресуют к работам, в которых читатель найдет еще более богатую пищу для своей любознательности и пылливости.

Все это позволяет рекомендовать книгу студентам, школьникам старших классов, всем тем, кому небезразличны духовные истоки и интеллектуальное настоящее современной цивилизации.

© 1992 by Ian P. McGreal  
© КРОН-ПРЕСС, 1999  
© Перевод, В. Федорин, 1997

52Р(03)—99

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга призвана дать, по возможности, наиболее ясное изложение принципиальных теоретических идей более чем ста великих мыслителей Западного мира — философов, богословов, физиков, социологов, психологов и религиозных деятелей.

Описательные и объяснительные идеи этих мыслителей-творцов оказали глубокое воздействие на характер и ход мировой истории и решающим образом повлияли на перспективу, разум и дух Запада. Пусть не все эти идеи истинны — безусловно, многие из них неадекватны, а те и просто ложны или вводят в заблуждение, — но все они были по-своему влиятельны и все внесли свой вклад в созидание современного мышления.

Однако, сосредоточившись на западных мыслителях, мы вовсе не имели в виду, что мышление *Восточного* мира — особенно вклад Китая, Индии и Японии — лишено глубокого значения: напротив, оно внесло отчетливо творческий вклад в философскую, естественнонаучную и этическую мысль. Редакция решила посвятить всю эту книгу западным мыслителям, отчасти потому, что мы не были уверены, что

сможем компетентно совместить Восток и Запад в одном томе, а отчасти потому, что, по нашему мнению, западному читателю будет особенно полезно, если в первую очередь он поймет и оценит западные способы мышления. Не разобравшись в том, что произвели на свет великие мыслители Запада с их опорой на опыт, разум и логику, мы вряд ли сможем постичь и оценить способы мысли, которые требуют для своего понимания знания восточных культур и учета тех способов понимания — интуитивных, парадоксальных и эстетических, — которые во многих отношениях отличны (по крайней мере, по эмфазе и способу использования) от наших собственных.

Никто не может притязать на полную осведомленность во всех областях и даже — со сколь-нибудь значительной степенью точности — в одной-единственной области. Но для пополнения общих знаний мы все не прочь постичь фундаментальные теории — объяснительные или описательные идеи, которые развивали человеческий разум и осмысление состояния и творческих способностей человека. Привлекая ученых из самых разных областей, в которых

великие мыслители осуществляли свой гений, и пытаюсь прояснить главные направления мысли, не впадая в поверхностность или педантизм, мы работали над тем, чтобы предложить солидное руководство широкому кругу читателей.

Статьи располагаются в хронологическом порядке, от Парменида до Альбера Камю, так что читатели, предпочитающие прочесть книгу насквозь, смогут в известной степени осознать и оценить развитие идей от ранних греков до первой половины двадцатого столетия. Книга снабжена также алфавитным указателем мыслителей, позволяя легко обратиться к идеям тех мыслителей, которые более всего любопытны читателю в данный момент.

Итак, «Великие мыслители Запада» — это *руководство* и, для некоторых читателей, *введение* в великие идеи и труды, произведенные на свет наиболее яркими и влиятельными мыслителями Западного мира. Наша книга не сделает никого экспертом в какой бы то ни было области из тех, которые в ней затронуты, но она способна — надеемся — послужить плацдармом для постижения ярких теорий и перспектив, которые участвовали в формировании современного мышления и оставили свой след в истории человеческих свершений.

В заключение я хочу поблагодарить своих коллег — авторов статей — не только за их энтузиазм, сотрудничество и упорный труд, но и за их неоценимые подсказки на ран-

них стадиях нашего проекта, когда решалось, каких мыслителей включить в книгу, а каких — нет. Разумеется, мы постарались включить сюда самых оригинальных, творчески одаренных и влиятельных мыслителей, но мы также сознавали, сколь важно явить многообразие наиболее значимых направлений западной мысли, пусть в результате многие мыслители, заслуживающие называться великими, и остались за бортом, тогда как другие, «величие» которых не является общепризнанным, вошли в нашу книгу.

Жан Форот, заслуженный профессор философии, мой коллега по философскому факультету Калифорнийского Государственного университета в Сакраменто, был, как обычно, моим знающим и добросовестным советчиком, а его рекомендации, несомненно, только улучшили книгу. Единственное, о чем я жалею, — это о том, что нездоровье помешало ему присоединиться к числу наших авторов; его статьи, вне всяких сомнений, были бы такими же, как и те, что он написал до сих пор, — информативными, живыми и глубокими.

Я ценю также весьма полезные идеи, которыми со мной делился профессор Джин Барнес с физического факультета Калифорнийского Государственного университета в Сакраменто; особую изобретательность он проявил, комментируя и дополняя список естествоиспытателей, подлежащих включению в книгу.

Ян Мак-Грил



## АВТОРЫ

**Бертон М. Лейжер** (*доктор философии, Броуновский университет*), профессор философии, Pace University, Нью-Йорк, Нью-Йорк.

**Боуман Л. Кларк** (*доктор философии, университет Эмори*), профессор философии, Чикагский университет, Чикаго, Иллинойс.

**Генри Джеймс Каргас** (*доктор философии, университет Сент-Луиса*), профессор литературы и религии, Вебстеровский университет, Сент-Луис, Миссури.

**Гленн Хинсон** (*доктор философии, Оксфордский университет, доктор теологии, Южная Семинария, Луисвилль*), профессор церковной истории, Южная Баптистская Теологическая семинария, Луисвилль, Кентукки.

**Гэри Саттлер** (*доктор теологии, Марбургский университет*), доцент христианского воспитания и ученичества, Фуллеровская Теологическая семинария, Пасадена, Калифорния.

**Д. Брайан Остин** (*доктор философии, Южная Баптистская Теологическая семинария*), доцент философии, Камберлэнд-Колледж, Уильямсбург, Кентукки.

**Дайон Скотт-Кэйкьюрес** (*доктор философии, Мичиганский университет*), профессор философии, Скриппс-Колледж, Клэрмонт, Калифорния.

**Джон Кронквист** (*доктор философии, Стэнфордский университет*), профессор философии, Калифорнийский Государственный университет, Фуллертон, Калифорния.

**Джон Рот** (*доктор философии, Йельский университет*), профессор философии, Клэрмонтский Маккенна-Колледж, Клэрмонт, Калифорния.

**Дон Томас Даджи** (*доктор философии, университет Пердью*), профессор политологии, Трансильвания-Колледж, Лексингтон, Кентукки.

**Дональд Холя** (*доктор философии, Стэнфордский университет*), профессор физики, Калифорнийский Государственный университет, Сакраменто, Калифорния.

**Дэн Стайвер** (доктор философии, Южная Баптистская Теологическая семинария), адъюнкт-профессор христианской философии, Южная Баптистская Теологическая семинария, Луисвилль, Кентукки.

**Кларк Куэмэн** (доктор философии, Чикагский университет), профессор философии, Клэрмонтский Маккенна-Колледж, Клэрмонт, Калифорния.

**Констанс Крид** (магистр богословия, Объединенная Теологическая семинария), факультет английской литературы, Рутгерсовский университет, Нью-Брюнсвик, Нью-Джерси.

**Лоуренс Хандерсмарк** (доктор философии, университет Фордхэма), профессор философии и религиозных исследований, Pace University, Уайт Плейнз, Нью-Йорк.

**М. Бэйзил Пеннингтон, O.C.S.O.** (лицензиат священной теологии, Понтификальный университет св. Фомы Аквинского; лицензиат канонического права, Понтификальный Грегорианский университет, Рим, Италия), школа Теологии и институт Монашеских исследований, аббатство св. Иосифа, Спенсер, Массачусетс.

**М. Мосс** (профессор философии, университет Джона Хопкинса), профессор философии, Клэрмонтский Маккенна-Колледж, Клэрмонт, Калифорния.

**Маржан Пьюрингтон** (доктор философии, Техасский A & M университет), профессор английского языка, Техасский A & M университет, Колледж-Стейшн, Техас.

**Марк Райли** (доктор философии, Стэнфордский университет), профессор классической филологии, Калифорнийский Государственный университет, Сакраменто, Калифорния.

**Мэри Джайлз** (доктор философии, Калифорнийский университет, Беркли), профессор классической филологии, Калифорнийский Государственный университет, Сакраменто, Калифорния.

**Оливер Джонсон** (доктор философии, Йельский университет), заслуженный профессор философии, Калифорнийский университет, Риверсайд, Калифорния.

**Пол Херли** (доктор философии, Питсбургский университет), доцент философии, Помона-Колледж, Клэрмонт, Калифорния.

**Ричард Мюллер** (доктор философии, университет Дьюка), профессор исторической теологии, Фуллеровская Теологическая семинария, Пасадена, Калифорния.

**Ричард Попкин** (доктор философии, Колумбийский университет), заслуженный профессор философии, университет Вашингтона, Сент-Луис, Миссури, доцент истории и философии, Калифорнийский университет, Лос-Анджелес, Калифорния.

**Роберт Д. Фрай** (*доктор философии, Иллинойский университет*), профессор французского языка, Реджис-Колледж, Уэстон, Массачусетс.

**Роберт Дж. Мейндл** (*доктор философии, Туланский университет*), профессор английского языка, Калифорнийский Государственный университет, Сакраменто, Калифорния.

**Роулэнд Шерилл** (*доктор философии, Чикагский университет*), профессор религиозных исследований, Индианский университет, Индианаполис, Индиана.

**Сюзан Уильямсон** (*доктор философии, университет им. Брэндиса*), профессор математики, Реджис-Колледж, Уэстон, Массачусетс.

**Терри Кершоу** (*доктор философии, Вашингтонский Государственный университет*), адъюнкт-профессор социологии, Вустерский колледж, Вустер, Огайо.

**Томас Хелм** (*доктор философии, Чикагский университет*), профессор философии и религиозных исследований, университет Западного Иллинойса, Мейком, Иллинойс.

**У. Лойд Аллен** (*доктор философии, Южная Баптистская Теологическая семинария*), адъюнкт-профессор церковной истории, Южная Баптистская Теологическая семинария, Луисвилль, Кентукки.

**Фредерик Сонтаг** (*доктор философии, Йельский университет*), профессор философии, Помона-Колледж, Клэрмонт, Калифорния.

**Фредерик Ферре** (*доктор философии, университет Св. Андрея, Шотландия*), профессор философии, университет Джорджии, Афины, Джорджия.

**Эрик Спрингстед** (*доктор философии, Принстонская Теологическая семинария*), адъюнкт-профессор философии и религии, Иллинойский колледж, Джексон, Иллинойс.

**Ян П. Мак-Грил** (*доктор философии, Броуновский университет*), заслуженный профессор философии, Калифорнийский Государственный университет, Сакраменто, Калифорния.

## ПАРМЕНИД

Родился: ок. 515 г. до н.э., Элея, Италия.

Умер: после 450 г. до н.э.

Главное произведение: Поэма о «Едином Бытии», сохранившаяся только в фрагментах.

### Главные идеи

*Философия должна противопоставить «путь истины», рассматривающий единство и неизменность бытия, «пути мнения», имеющему отношение к чувственному восприятию изменений.*

*Бытие, или «есть», — это полнота всего существующего; небытие, или «не есть», не может существовать.*

*Бытие не может возникнуть из небытия или уничтожиться в небытие.*

*Космология, или описание становящегося миропорядка, является ложной и внутренне противоречивой.*

**Х**отя твердо установлено, что Парменид родился в Великой Греции, в городе-государстве Элея, ближе к окончанию шестого века до нашей эры, точные даты его рождения и смерти нам неизвестны. В своем диалоге «Парменид» Платон рассказывает, что великий элейский философ посетил Афины вместе с Зеноном и встречался с Сократом. По Платону, Пармениду было тогда около шестидесяти пяти лет, Зенону — около сорока, Сократ же был «очень молод». Сократ родился в 470 г. до н.э., поэтому, учитывая

его молодость, встреча должна была произойти около 450 г. до н.э., что позволяет вывести приблизительный год рождения Парменида — 515 г. до н.э. Хотя некоторые античные источники сообщают, что Парменид был пифагорейцем, по меньшей мере некоторое время, обычно его считают учеником Ксенофана — основателя элейской философской школы. В любом случае его учение прямо отражает Ксенофанову критику политеизма во имя «одного бога... [который]... пребывает на одном и том же месте, совершенно не

двигаюсь», и тождествен целому миру.

Как и Ксенофан, Парменид предпочел облечь свою мысль в поэтическую форму. Мы вправе предположить, что Парменид был немного моложе Гераклита (расцвет 504—501 гг. до н.э.), поскольку Гераклит нападает на монизм Ксенофана, но не обнаруживает знакомства с мыслью Парменида, тогда как Парменид, по всей видимости, прямо опровергает космологическую теорию Гераклита. Из комментариев позднейших авторов нам также известно, что Парменид, как и многие раннегреческие философы, принимал активное участие в политической жизни родного города и даже формулировал основы элейского законодательства.

При всей неопределенности биографических данных, вполне очевидно, что учение Парменида ознаменовало перелом в досократовской философии. Учение Парменида, сложившееся на рубеже шестого-пятого веков, испытало на себе влияние как светских — научных и космологических — взглядов раннегреческой философии, так и орфического религиозного возрождения первой половины шестого века с его сосредоточением на экстазе, пониманием души как реально существующего божественного начала, утверждением *высшей реальности «Единого Бога, который живет в нас»* и стремлением к блаженному освобождению от тела. Кроме того, адепты орфической религии имели тенденцию самоорганизовываться в небольшие братства и придавали особое значение культивированию определенного образа жизни, сопряженного с обучением мудрости, ниспосланной

свыше, — данная модель жизни и преподавания во многом напоминает практику поздних греческих философов и философских школ.

Вопреки общераспространенному мнению, первые греческие философы едва ли воздерживались от наблюдения, предпочитая ему рациональные и спекулятивные рассуждения о космосе. Так, тезис Ксенофана о том, что «все вещи произошли из земли и воды» и что эти два основных элемента подвержены смешению и разделению, по крайней мере отчасти базировался на изучении ископаемых морских ракушек, обнаруживаемых в горах. Схожим образом Анаксимандр отстаивал идею развития или эволюции человека из других животных на основе наблюдения природного порядка и неспособности младенцев самостоятельно добывать себе пищу. По-видимому, Анаксимандр считал, что акулы, заботящиеся о своем молодняке непродолжительное время, занимают срединное положение на шкале развития более высоких форм жизни.

Вопрос, поднятый перед раннегреческой философией религиозным возрождением шестого века и им далеко не разрешенный, был, вне всяких сомнений, вопросом о природе реальности: следует ли искать реальность в наблюдаемом множестве или в конечном Единстве? В известной мере этот вопрос уже получил философскую формулировку у Ксенофана, который, после изучения мира в его многообразии, стремился выявить конечный принцип или принципы и говорил о мировом целом как о Едином или Боге, ведя научную и философскую полемику против политеизма. Еще

большее значение для построения Парменидовой философии имела попытка решения этой проблемы, предпринятая Гераклитом: Гераклит учил, что мир — одновременно и многое, и Одно, и что единство всех вещей заключается в движении многого, выделяющегося из Одного и растворяющегося в нем. Конечное единство Гераклит отождествил с Огнем, предположительно оттого, что живой огонь в одно и то же время распространяет дым и пожирает топливо, постоянно изменяясь и постоянно оставаясь тем же.

Поэма, в которой Парменид излагает свою философскую альтернативу более ранним взглядам на мир, сохранилась в виде восемнадцати фрагментов, цитируемых в комментарии Симпликия на аристотелевскую «Физику», написанном в шестом веке нашей эры. Симпликий имел в своем распоряжении богатую библиотеку Академии и служит главным источником фрагментов философов-досократиков. На основании самих фрагментов и других античных свидетельств о философии Парменида учеными установлено, что мы располагаем прологом и большей частью первого раздела поэмы, посвященного «пути истины», тогда как от второй части, рассматривающей «путь мнения (или многого)», до нас дошло очень немногое.

Зачин поэмы описывает внезапное прозрение Парменидом истины как религиозное переживание, направляемое божеством. Описывается колесница, влекущая Парменида к «воротам путей Ночи и Дня». Ведомый девами, он проникает в царство богини Дики, или Справедливости. Здесь ему преподается «путь

истины»; божественная наставница призывает философа «судить», или «исследовать», истину с помощью «разума», или «рационального рассуждения» (*logos*).

Пролог к обсуждению Парменидом двух путей исследования многого проясняет в учении философа и позволяет лучше увидеть основания и направленность греческой философии. Прежде всего в глаза бросается тесная связь между греческой философией и греческой религией как на уровне формы, так и на уровне побуждения. Парменид не только связывает знание истины со знанием, доступным в первую очередь богам, но и понимает человеческое приближение к этой истине не как самостоятельное постижение, а как божественное откровение. Сама форма зачина наводит на мысль о том, что его образцом послужило некое орфическое откровение, или «апикалипсис». Разумеется, учение, развиваемое Парменидом в его «пути истины», является не религиозным, но философским, а упоминание божественных сил, равно как и потребность в божественной помощи, ограничивается рамками мифического или аллегорического пролога. Тем не менее, пусть только в формальном смысле, по Пармениду (а позднее, по Сократу и Платону), восприятие истины нуждается в выходе за пределы несовершенных чувственных восприятий и зачастую должно излагаться в форме мифа, а не в формах, диктуемых врожденными силами человеческого интеллекта.

Вторым и не менее важным моментом является то, что пролог поэмы содержит первое известное употребление слова *logos* в качестве

термина для рационального рассуждения или аргументации, который будет использован в этом значении Сократом и Платоном. Несомненным признанием парменидовского влияния следует считать диалог Платона «Парменид», в котором молодой Сократ оказывается бессильным против доводов старшего наставника, который посвящает юношу в хитросплетения диалектической аргументации — причем в той самой части диалога, где сократовская доктрина причастности чувственных вещей Идеям противопоставляется элеатскому учению об иллюзорности чувственного мира. По всей видимости, Платон не столько спорит с применением логики в школе Парменида, сколько защищает сократовские взгляды, приходя к выводу о том, что элеатская философия страдает от недостатка строгой логики и рациональности.

Таким образом, нельзя отказать в справедливости суждению, по которому философия Парменида явилась препятствием развития эмпирической науки и в той мере, в какой Парменид повлиял на историю греческой философии, внесла свой вклад в рациональное осмысление проблемы подлинно реального, или не подверженной изменениям реальности, лежащей в основе явлений; продолжателями этой линии стали Сократ и Платон. Подобно своему учителю Ксенофану и пифагорейцу Алкмеону, Парменид сумел провести различие между достоверностью окончательного, или божественного, знания и недостоверностью чувственного опыта, причем суть парменидовской философии заключается в том, что она становится на вторую точку зрения, которую Ал-

кмеон и другие отождествляли с божественным знанием. Недостоверность и мнимое познание, характерные для людей, исследующих мир, которому присущи многообразие, различие, постоянное изменение, устраняются Парменидом путем отождествления истинного знания с достоверностью вечно неизменного Единого. Вместо того чтобы искать знания посредством изучения предметов внешнего мира, Парменид строит знание на ниспосланной божеством истине. В поэтическом манифесте своей философии он выводится «дочерью Солнца» из «чертогов Ночи» и узнает от наставницы-богини о различии «благоокруглой истины» и «мнениями смертных, в которых нет истинной достоверности».

«Благоокруглая истина», утверждающая неизменность бытия, является истиной чистого разума, которая не может быть познана через чувственный опыт и не может быть достигнута путем логической прогрессии или регрессии, заключающей от мира изменений к царству Бытия. По объяснению самого Парменида, «путь истины» мгновенно открывается одному разуму, прозревающему область, недоступную чувственному человеческому познанию, и заключается в размышлении о природе и характере осознания того факта, что «бытие есть», а «небытие невозможно». Аристотель, чья опора на чувства как на подлинное средство познания вела его в полностью противоположном направлении, понимал, что Парменид постулировал два пути познания: первый, опирающийся на разум или рассудок и признающий, что «все есть одно», и второй, опирающийся на

чувственное восприятие и приходящий к допущению разнообразия, или «множественности» реальности.

Парменид не только выступил с резкой критикой космологических увлечений прежней греческой философии, но и изложил свои возражения таким образом, что задал новое направление течению греческой мысли. Отправной точкой его взгляда на реальность послужил логический изъян более ранних теорий космологического становления, в первую очередь теории Гераклита, по которой вселенский огонь преобразуется во множество вещей и затем возвращается к самому себе. Ранняя греческая философия считала само собой разумеющимся, что ничто не возникает из ничего, однако именно в данном пункте ранняя философия не могла объяснить, почему или как происходит преобразование первопринципа. Иными словами, Парменид признал, что философия изменений не способна удовлетворительно объяснить своего основополагающего принципа — понятия изменения. Поэтому Парменид становится на противоположную точку зрения: вместо того чтобы отождествить реальность с изменением или становлением, а устойчивость бытия с видимостью или иллюзией, он отнес изменения на счет несовершенства чувственного восприятия и отождествил реальность с неизменным существованием.

Парменид предположил, что, с логической точки зрения, существуют только два способа понимания реальности, в то время как третий способ обусловлен путаницей в мышлении. Таким образом, либо нечто существует и не может не су-

ществовать, либо ничего не существует: реальность может пониматься как бытие («есть») или как небытие («не есть»). Логическая альтернатива бытию является, конечно же, невозможной и уничтожает сам процесс познания: «Ибо ты никогда не познаешь несущего; это невозможно; оно не поддается описанию». Третий путь допускает, выражаясь загадочными словами Парменида, что «быть и не быть мыслятся тем же и не тем же», или что «несущее существует», — другими словами, что бытие и небытие в какой-то мере обратимы и взаимозаменяемы (эта позиция в целом совпадает с точкой зрения Гераклита). Исключив третий путь как результат путаницы, Парменид рассматривает два способа постижения мира и реальности: «путь истины» и «путь мнения».

По представлению Парменида, невозможный и непознаваемый подход к реальности как к небытию или несущему, «путь мнения», — это тот самый подход, который исповедовался предыдущей философией, сосредоточившейся на изменяющемся мире человеческого чувственного восприятия и отказавшейся размышлять о том, что просто *есть*, — о том, что «есть» и тем самым является «безначальным, неразрушимым, целым, единственным, неколебимым, бесконечным [во времени]...».

Взгляд Парменида на реальность не является, как можно было бы заключить на основании позднейших споров о бытии и небытии, формой идеализма, отождествляющего реальность со сверхчувственной или умопостигаемой Идеей, отличной и отдельной от материи. Скорее, фи-



лософия Парменида представляет собой радикальный материализм, который утверждает ту истину, что нечто «есть» и тем самым «бытие», а не «небытие», составляет основу философских размышлений.

Сущее Одно Парменид рассматривал как конечное [в пространстве], неделимое, неподвижное и сферическое. Поскольку все *сущее* просто *есть* и поскольку невозможно говорить о небытии, не впадая в противоречие, не может существовать ничего, кроме сущего, а стало быть, не существует пустоты. То, что просто *есть* не может ни возникнуть, ни уничтожиться. По той же логике, *сущее* должно быть всеобъемлющим и не допускает существования ничего вне себя; кроме того, оно, по необходимости, совершенно во всех направлениях.

Таким образом, вторая часть Парменидовой поэмы, «путь мнения», ни в коей мере не является рассмотрением второй стороны проблемы и представляет собой не что иное, как пересказ выводов, достигнутых путем ошибочного исследования мира с помощью чувств. Здесь Парменид говорит о «субстанции неба»

и «блуждающих передвижениях круглоликой луны». В действительности Парменид излагает эти выводы, чтобы «ни одно мнение смертных не превзошло» его самого или его последователей. Тем самым значение второй части поэмы следует считать весьма ограниченным, рассматривая ее как изложение космологии современников Парменида, вероятнее всего, пифагорейцев.

Историческое значение Парменида обусловлено применением и уточнением исходных элеатских положений о конечной реальности Единого, унаследованных от Ксенофана. Парменид осознал, что великим вопросом греческой философии была проблема Единого и многого, бытия и становления, которую он выразил в своей радикальной дихотомии: «нечто *есть* либо нечто *не есть*». Он является отцом — в прямом смысле слова — позднейшего материализма, и — в опосредованном (по свидетельству платоновского «Парменида») — побудил Сократа и Платона восстановить связь Единого и многого на почве идеализма, поняв Единое как Идею, а многое как ее воплощения.

Ричард Мюллер

### Библиография

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. Изд. подготовил А.В. Лебедев, М., 1989; Парменид: 274—298.

Асмус, В.Ф., Античная философия, М., 1976<sup>2</sup>, с. 44 сл.

Доброхотов, А.Л., Учение досократиков о бытии, М., 1980, с. 28 сл.

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*. 6 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1962—1981; vol. 2, p. 1—80.

Snell, V., *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. Trans. T.G. Rosenmeyer, 1953; repr. New York: Dover, 1982.

## ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ

**Родился:** ок. 490 г. до н.э., Элея, Италия.

**Умер:** ок. 430 г. до н.э.

**Главные произведения:** произведений Зенона не сохранилось, но ему приписываются следующие знаменитые апории: «Ахилл и черепаха», «Стрела», «Дихотомия», «Стадий», апория о множестве.

### Главные идеи

*Апория «Дихотомия» доказывает, что движение требует бесконечной делимости.*

*Апория «Ахилл и черепаха» приводит к выводу, что более быстрый бегун не может обогнать более медленного.*

*Апория «Стрела» доказывает, что летящая стрела не движется.*

*Апория «Стадий» утверждает, что иногда двойной промежуток времени равен половинному промежутку.*

*Апория о множестве доказывает, что, если пространство и время составлены из дискретных единиц, число таких единиц одновременно конечно и бесконечно.*

**З**енон Элейский был учеником Парменида, доказывавшего, что Реальность — это Одно, или неподвижная, сплошная, однородная сфера. Защищая Парменида и нападая на пифагорейцев, Зенон составил известное число апорий, предназначенных показать, что, если принять плюралистическое описание пространства и времени, по которому пространство состоит из дискретных и делимых единиц пространства, а время — из дискретных и делимых единиц времени, мы неизбежно сталкиваемся с трудностями, а то и впадаем в противоречия.

О жизни Зенона известно очень мало. Он родился около 490 г. до н.э. в Элее (ныне Веллия, Южная Италия). Отца его звали Телевтагором. В платоновском «Пармениде» сообщается, что Зенон был «высок и хорош собой» и что во время предпо-

лагаемой беседы между Зеноном, Сократом и Парменидом Зенону было сорок лет, а Пармениду — шестьдесят пять. По всей видимости, Зенон принимал участие в политической деятельности и осуждал одного сицилийского тирана; даже под пыткой он отказался назвать имена своих политических соратников. (По одному из источников, чтобы не открыть ничего, что могло бы повредить соратникам, Зенон откусил свой язык и выплюнул его в своих палачей.)

В различных античных текстах встречаются ссылки на «сочинения» Зенона, но, к несчастью, ни одно из этих сочинений не сохранилось. Однако при обсуждении континуума движения, пространства и времени Аристотель (в «Физике») излагает четыре Зеноновых парадокса о движении, сопровождая их своими критическими замечаниями.

Пятый парадокс, получивший название парадокса о множественности, приводится в комментарии на «Физику» Симпликия.

### Апория «Дихотомия»

Первый из Зеноновых аргументов против возможности движения излагается у Аристотеля следующим образом (согласно переводу Росса в *Оксфордском переводе сочинений Аристотеля*):

Первый [из аргументов против движения] утверждает несуществование движения на том основании, что перемещающееся тело должно пройти половину пути прежде, чем дойти до конца.

Данный парадокс становится более ясным, если обратиться к изложению аргумента в «Ранней греческой философии» Джона Бернета:

Пересечь ристалище невозможно. Невозможно пройти бесконечное число точек в конечное время. Прежде, чем пройти целое расстояние, необходимо сначала пройти его половину, а еще раньше — половину половины. Этот процесс продолжается *ad infinitum*...

Имеются два способа наглядно изобразить этот парадокс; оба требуют известных умственных усилий. Согласно Зенону, всякая попытка преодолеть любое конечное расстояние (скажем, отправиться на прогулку или участвовать в беге) сводится на нет тем обстоятельством,

что прежде, чем проделать весь путь, нужно сначала пройти его половину. Даже одолев эту половину, мы сталкиваемся с необходимостью пройти еще одну половину. Сколько бы половин мы ни вознамерились пройти, перед нами всегда будет оставаться половина дистанции. Таким образом, по всей видимости, ни прогулка, ни забег (или любое другое перемещение) не могут быть окончены.

Другим способом взглянуть на проблему является следующий: пробуя перейти из одной точки в другую, невозможно даже сдвинуться с места. Дело в том, что прежде, чем преодолеть первую половину расстояния, необходимо преодолеть половину первой половины. Но прежде, чем преодолеть *эту* половину, нужно сначала пройти половину этой половины. Но первой половины, пройдя которую можно сдвинуться с места, попросту не существует. Мы терпим полное крушение еще до начала прогулки или забега!

Аристотель критикует данную апорию, утверждая, что любая протяженность (например, движение из одного места в другое) бесконечно делима. (Делима ее половина, делимы четверти и так далее, *ad infinitum*.) Однако сказать, что дистанция «бесконечна» потому, что она бесконечно делима, поясняет Аристотель, еще не означает признать, что она *состоит* из бесконечного числа точек, которые надлежит пройти одну за другой. «Следовательно, — пишет Аристотель, — аргументация Зенона опирается на ложную предпосылку, утверждающую, что в конечное время невозможно пройти или коснуться бесконечного числа точек» (так как

любое тело, находящееся в движении, проходит бесконечно делимый путь, причем в конечное время). В конце концов, указывает Аристотель, если пространство «бесконечно» постольку, поскольку оно бесконечно делимо, то же относится и к времени.

Можно заметить, что враждебная критика данной апории нисколько не затрагивает Зенона. Дело в том, что с помощью этого парадокса Зенон, очевидно, пытался показать, что если расстояние *состоит* из бесконечного «множества», то его невозможно преодолеть в конечный промежуток времени, проходя бесконечное множество точек *одну за другой*. Его аргументы, направленные против представления, по которому расстояние состоит из дискретных пространственных единиц, конечных или бесконечных, вполне убедительны. Доводы Зенона являются *сведением к нелепости* (вскрытием непоследовательности) пифагорейского понимания пространства, якобы состоящего из множества дискретных единиц.

#### **Апория «Ахилл и черепаха»**

Второй из парадоксов Зенона — это знаменитая апория «Ахилл и черепаха» (Аристотель, «Физика», книга VI, глава 9; перевод Филиппа Уикстиды и Френсиса Корнфорда):

Второй [из парадоксов Зенона о движении] известен под названием «Ахилл» и имеет своей целью показать, что самый быстрый бегун никогда не догонит самого медленного, так как в любое данное мгновение преследователь,

прежде чем настигнуть преследуемого, должен попасть в точку, из которой преследуемый в данное мгновение вышел, и таким образом преследуемый всегда будет чуть опережать более быстрого.

Представим себе забег Ахилла и черепахи следующим образом: черепаха стартовала первой. К тому времени как Ахилл начнет бежать, черепаха достигнет точки А. К тому времени как Ахилл достигнет точки А, черепаха (неважно, сколь быстро бежит Ахилл, — черепаха упорно движется к цели) будет уже в точке В. Когда Ахилл попадет в точку В, черепаха достигнет точки С. Пусть Ахилл подбегает к черепахе все ближе и ближе, представляется, что, раз Ахилл постоянно оказывается в точках (число которых бесконечно), где черепаха *была*, его соперница все равно будет немного впереди. Ахилл (самый быстрый бегун) не может обогнать черепаху (бегуна самого медленного).

Критикуя парадокс об Ахилле, Аристотель подчеркивает, что, как и предыдущий парадокс дихотомии, он опирается на способ деления, не могущего подойти к концу. Хотя черепаху нельзя перегнать, пока она *находится впереди*, из этого, конечно, не вытекает, что ее нельзя перегнать вообще. Иными словами, хотя процесс деления (сосредоточивающийся на последовательном прохождении Ахиллом точек, в которых черепаха *была*) не имеет конца, состязание в беге (или погоня Ахилла за черепахой), несомненно, конечны.

Если теперь отвлечься от метода анализа, уводящего в бесконечность (сосредоточение на точках, где че-

репаха *была*), и перейти к рассмотрению того, что происходит, когда Ахилл достигает точки, где черепаха *есть*, становится понятным, что, как только Ахилл пройдет *все* точки, в которых черепаха *была*, погоня успешно завершится (в этот момент Ахилл при желании может выйти вперед, так как он бежит быстрее).

Но *как* может Ахилл пройти все точки, где черепаха *была*, если число таких точек бесконечно? Просто преодолев разрыв между собой и черепахой, разумеется. Как указывает Аристотель, ошибочно полагать, что невозможно пройти бесконечное число точек в конечное время. В конце концов, точки *не* являются пространственными единицами, они всего лишь не имеющие протяженности «отрезки» воображаемой линии, введенные в интересах анализа.

### Апория «Стрела»

Третий парадокс носит название «Стрела»:

Летящая стрела покоится. Если все, что занимает пространство, равно себе, покоится, а любое тело, которое находится в полете, всегда занимает равное себе место, тогда летящая стрела не может тронуться с места (по Бернети).

Сила данного парадокса базируется на допущении, что в любой момент своего полета стрела где-то находится. Находиться где-то — значит занимать пространство, а занимать пространство — значит поко-

иться. Следовательно, в любой миг полета стрела покоится. Но движение вряд ли может возникнуть из последовательности «пауз». Значит, стрела не движется.

Аристотель доказывает, что апория «Стрела» опирается на то допущение, что время состоит из моментов, и утверждает, что при неприятии этого допущения аргументация Зенона терпит крах.

Критика Аристотеля, возможно, правильна, но не достаточно ясна. Парадокс включает в себя предпосылку, что стрела «в любой данный момент... занимает пространство, равное ей самой». Если мы отказываемся допустить, что в некое мгновение (т.е. на некоем временном «отрезке», который, подобно, например, «расцвету», не имеет длительности) стрела «занимает» какое-то пространство, или, иными словами, пребывает *некоторое время* в пространстве, определяемом ее размерами, тогда нам нет нужды допускать, что стрела в нем «покоится», пусть даже в какое-то мгновение. «Занимать» пространство, покоиться означает пребывать в каком-то месте *некоторое время*, отличающееся определенной длительностью; поскольку мгновение длительностью не является, стрела не может стоять на месте в любое из мгновений.

(Мы не обсуждаем предпосылку, по которой «в любой точке своего полета стрела где-нибудь находится». В данное мгновение стрела действительно где-то находится: ее координаты могут быть определены. Но она не «занимает» данного места; она в нем не покоится. И мы не можем сказать, где окажется стрела в «следующее мгновение», потому что сле-

дующего мгновения *не существует*, хотя существует любое произвольное число мгновений.)

### *Апория «Стадий»*

Четвертый парадокс известен под названием «Стадий» (в изложении Бернета):

Половинное время может равняться двойному времени. Представим себе три ряда тел, один из которых (А) покоится, тогда как два других (В, С) движутся с равной скоростью в противоположных направлениях. К тому времени когда все они окажутся в одной и той же части стадиа, В пройдет вдвое больше тел С, чем тел А. Таким образом, время, которое ему требуется для прохождения мимо тел С, вдвое больше, чем время, необходимое ему для прохождения мимо тел А. Но тела В и С проходят мимо всех А за равное время. Таким образом, двойное время равняется половинному времени.

По Аристотелю (перевод Росса), «ошибка аргументации заключается в допущении, что тело затрачивает равное время, проходя с равной скоростью тело, которое находится в движении, и тело равной величины, которое неподвижно; а это ложь».

Мысль Аристотеля, безусловно, хорошо обоснована: чтобы пройти мимо ряда стоящих лошадей (или колесниц), придется затратить больше времени, чем при прохождении с той же скоростью мимо такого же числа тел, которые движутся в про-

тивоположном направлении. В силу того что данный момент вполне ясен, парадокс Зенона не кажется нам парадоксальным. Мы прекрасно можем пройти мимо движущегося объекта за половину того времени, которое могли бы затратить, если бы он пребывал в покое; мы не станем на этом основании *утверждать*, что одно и то же время оказывается вдвое большим и вдвое меньшим (какое утверждение, вырванное из контекста, совершенно бессмысленно).

Однако можно понять аргументы Зенона и как направленные против пифагорейцев. Если пифагорейцы правы, утверждая, что существуют единицы пространства и времени, и если единице времени соответствует единица пространства, тогда в случае *одновременного прохождения* мимо двух неподвижных объектов и четырех объектов, движущихся в противоположном направлении, окажется, что две единицы времени (которым соответствуют два объекта) равны четырем единицам времени (которым соответствуют четыре объекта); следовательно (исходя из посылок пифагорейцев), половина времени равна двойному времени.

Данная апория Зенона действительна и интересна лишь в приложении к пифагорейской концепции пространства и времени, якобы составленных из дискретных единиц.

### *Апория о множестве*

Апория о множестве кратко излагается Симпликием в его комментарии к «Физике» (в переложении Бернета):

Если вещи суть множество, тогда

их должно быть ровно столько, сколько есть, не больше и не меньше. Итак, если их столько, сколько их есть, их число ограничено.

Если вещи суть множество, они будут бесконечны по числу, ведь между ними всегда окажутся другие вещи, а между теми — снова другие. И, следовательно, вещи бесконечны по числу.

Вывод, таким образом, гласит: «если вещи суть множество», тогда их число и конечно и бесконечно, что невозможно.

Может показаться, что Зенон допускает две ошибки. Во-первых, ряд, состоящий из бесконечного числа объектов, будет иметь их «ровно столько, сколько их есть», а именно — бесконечное число. Поэтому ряд, хотя и состоящий из определенного количества объектов, не обязательно будет конечным по числу. Во-вторых, даже если бы ряд был конечен по числу, а каждая из единиц была бесконечно делимой, из этого еще не следовало бы, что «вещи бесконечны по числу» при употреблении термина «вещь» в узком значении «единица».

Однако, если данный аргумент направлен против пифагорейской концепции пространства и времени, то он выявляет трудности, вытекающие из допущения, что пространство и время *составлены из единиц* определенной величины. Если точки и мгновения не имеют величины — они ничто, а пространство и время не более чем иллюзорны. Если же, с другой стороны, точки и мгновения имеют определенную величину, то вышеприведенный парадокс, по-видимому, вполне

применим (если рассматривать части единиц тоже как единицы). Эта апория ставит под вопрос само понятие «единицы». По словам Симпликия, Евдем, говоря о Зеноне, сообщал: «...если бы кто-нибудь смог объяснить ему, что есть единица, то он смог бы сказать, каковы суть вещи».

### *Достижение Зенона*

Ученые расходятся во мнении относительно замысла и значения Зеноновых парадоксов. Одни утверждали, что Зенон косвенно защищал Парменида, просто споря с пифагорейцами, полагавшими, что существует «множество» единиц пространства и времени, а не единый континуум; Зенон строил свои апории, принимая предпосылки своих оппонентов и показывая, что они приводят к противоречиям. Другие считают, что Зенон прямо защищал Парменида, доказывая, что нелепо мыслить пространство, время и движение реально существующими.

Когда речь заходит о том, чего Зенон достиг своими парадоксами, большинство ученых согласны в том, что Зенону не удалось показать невозможность движения или нереальность пространства и времени. Некоторые, однако, полагают, что Зенону удалось выявить противоречия, порождаемые принятием пифагорейского представления о дискретных единицах времени и пространства. Бертран Рассел писал (в «Нашем знании внешнего мира»): «Аргументы Зенона в той или иной форме послужили основой почти всех теорий пространства, времени и бесконечности, выдвинутых пос-

ле него». Важнейшим достижением Зенона, по Расселу, явилась демонстрация того, что при допущении положения, по которому прохождение бесконечного числа точек требует бесконечного времени, возникают парадоксы, заставляющие усомниться в возможности движения. Спасением, продолжает Рассел, оказывается не отрицание движения, но понимание того, что прохождение бесконечного числа не имеющих величины точек может быть совершено за конечное время.

Некоторые ученые настаивали на том, что апории Зенона сохраняют убедительность при учете допуще-

ний, которые он стремился подорвать; другие считали апории ложными как в отношении исходных положений, так и в том, что касается способа аргументации. Любопытный заинтересованный читатель, который пожелает проследить историю критики Зеноновых парадоксов, найдет немало материала, требующего самых напряженных размышлений, порой с привлечением специальных математических и физических теорий, но в большинстве своем — увлекательного и в целом (прямо или опосредованно) являющегося данью уважения Зенону.

Ян Мак-Григ

### Библиография

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. Изд. подготовил А.В. Лебедев, М., 1989; **Зенон Элейский**: 298—314.

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, London: Adam & Charles Black, 1930<sup>2</sup>, repr. 1960; ch.8.

McGreal, Ian P., *Analyzing Philosophical Arguments*, San Francisco: Chandler, 1967; ch. 4.

Salmon, Wesley C., ed. *Zeno's Paradoxes*, Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1970.

Богомолов, А.С., Актуальная бесконечность, Л.—М., 1934.

Яновская, С.А., Преодолены ли в современной науке трудности, известные под названием «Апорий Зенона»? // *Проблемы логики*, М., 1963.

Терентьев, В.В., О некоторых попытках преодоления апорий Зенона. // *Философские вопросы естествознания*, в. 3, М., 1975, с. 170—188.

Широков, В.С., Жан Буридан об апориях Зенона. // *Философские науки*, 1982, № 4, с. 94—101.

Койре А., *Очерки истории философской мысли*. — Пер. с франц., М., 1985, с. 27—50.



## ПРОТАГОР ИЗ АБДЕРЫ

**Родился:** ок. 490 г. до н.э., вероятно, в Абдере, Греция.

**Умер:** ок. 420 г. до н.э., возможно, утонул в море.

**Главные произведения:** «Истина», «О богах» (сохранились только фрагменты).

### Главные идеи

*Люди образованные владеют искусством риторики, которое позволяет им ясно и наиболее убедительно формулировать свои мысли.*

*Искусству политического руководства можно научиться.*

*Нет никого совершенно самодостаточного, ибо человеческое выживание зависит от взаимопомощи в рамках общества — отсюда важность ценностей, коммуникации и законов.*

*Поскольку все имеют фундаментальную потребность в самосохранении, постольку все обязаны принимать участие в управлении общиной.*

*Человек — мера всех вещей: восприятие и истина соотносятся с опытом и разумом индивидуума.*

*Невозможно с уверенностью ни утверждать, ни отрицать существование богов.*

**П**ротагор был первым и самым крупным в ряду воспитателей, именуемых софистами. Данный термин происходит от греческого слова *sophos* (мудрец) или *sophia* (мудрость). Софисты преподавали и писали, предлагая своим ученикам особый род знания — мудрость. Они были индивидуалистами, часто конкурировали друг с другом за внимание и благосклонность общества. Они не создали школы, которая отстаивала бы единую доктрину, хотя некоторые темы были общи им всем. Важнейшей такой темой был скептицизм в отношении возможности обрести достоверное знание. Согласно софистам, мы познаем только с помощью чувственного опыта; разум не способен постичь неизбежную и вечную реальность.

Платон изображает Протагора и других софистов как людей, полных идей и личного обаяния, часто принимавших приглашения погостить в

домах состоятельнейших афинян. В целом, софисты не столько стремились к просвещению масс, сколько концентрировали все свое внимание на будущих руководителях народа. За плату, порой весьма внушительную, они обучали молодых людей либо выступали с публичными демонстрациями красноречия. В «Меноне» Платон сообщает, что Протагор столь преуспел в своем искусстве, что заработал преподаванием больше, чем великий греческий скульптор Фидий и десять других скульпторов, вместе взятые.

Обмен мудрости на деньги часто подвергался порицанию в платоновских диалогах. Тем не менее, софистам не составляло труда находить учеников, способных платить немалые деньги за обучение или посещать их публичные лекции. Даже Платон, набрасывая портрет Протагора, отзывается о первом софисте весьма уважительно ввиду выдающихся та-

лантов последнего. Протагор и другие представители софистической традиции являются выразителями греческой чуткости ко всему человеческому. Софистов не слишком занимала сущностная природа богов или самой природы. По существу, они стали выразителями гуманистических идей. Они олицетворяли культуру, передаваемую другим посредством образования.

### *Риторика*

Руководитель должен был обладать даром общественного деятеля. Для этого требовалось умение выражать свои мысли ясно, точно и убедительно. В эпоху афинской демократии для людей честолюбивых и талантливых существовали многочисленные возможности возвыситься исключительно за счет своего риторического мастерства. Софисты старались приспособиться к новому, ориентированному на карьеру воспитанию. Говорят, что Протагор первым произвел деление речи на пожелание, вопрос, ответ, приказание или повествование — в зависимости от намерения говорящего. Он также выделил три рода имен (мужской, женский и средний — указывающий на неодушевленные предметы). С помощью этих мер он стремился исправить обычное греческое словоупотребление и сформулировать систему рациональной морфологии, чтобы тем самым привить своим ученикам ясность мысли, которая позволит им выдвигать наиболее убедительную последовательность доводов.

Еще во времена Гомера греки признавали мощь риторики. Во вре-

мена софистов мы сталкиваемся с систематической рефлексией о ее природе и с согласованными усилиями обучить ее принципам. Протагор, говоривший, что «относительно каждого предмета можно выставить два противоположных тезиса», по-видимому, обучал искусству понимания различных способов доказательства, а при необходимости, — умению сделать слабую более сильной. Иные софисты столь хорошо владели этим искусством, что их порицали за ту ловкость, с которой они стремились неизменно восторжествовать над своим оппонентом; и действительно, в современных языках «софистикой» часто называют поверхностные рассуждения, используемые с целью обмануть других в споре.

Таким образом, софисты олицетворяли силу убедительной речи. Протагор, будучи первым представителем этой традиции, обещал своим ученикам политический и жизненный успех. Его воспитанники учились всестороннему рассмотрению каждого вопроса, умению подметить слабости в тезисе противника и осознать силу собственной позиции. По Протагору, в этом-то и заключается мудрость. Ясность, определяющая подбор слов, способна сама по себе выразить содержание интеллекта, так как интеллект формируется именно ею. Таким путем приобретает власть и влияние на умы других.

### *Общественные ценности*

Общественную жизнь Протагор ценил особенно высоко. Он выражал типично греческий взгляд, со-

гласно которому никто не является совершенно самодостаточным; все люди — члены общества, чье существование само по себе — величайший дар богов. В своем диалоге «Протагор» Платон вкладывает в уста первого софиста речь, обычно называемую учеными протагоровским мифом о начале всех вещей. Ее фокусом является вопрос о том, что необходимо для выживания. Боги, рассказывает Протагор, наделили одних животных силой, чтобы они могли защищать себя сами, других — небольшими размерами, чтобы они могли убежать, а птиц — способностью полета. Боги постановили, что некоторые животные будут питаться другими, тогда как все виды вместе составят *космос*, или надлежащим образом уравновешенный порядок. Обратившись к человечеству, боги позаботились и о его выживании. Для этой цели они предложили роду человеческому два величайших дара: во-первых, огонь; шире — техническую власть над природой. Однако Прометеева дара было недостаточно. Согласно Протагору, первые люди оставались одиночками, не поддерживали связей с соседями и даже со своей силой были неспособны выдержать натиск природы и нападения диких зверей. Тогда Зевс, страшась, как бы род человеческий окончательно не погиб, наделил людей тягой к общению, которая связывает их воедино с себе подобными. Это величайший из даров, предложенный человечеству, дар социальной общности, узы социальных взаимосвязей, благодаря которым возникло чувство солидарности с другими человеческими существами.

Секрет выживания человечества

заключается в том, что все члены общества, пусть и выполняя различные роли, совместно трудятся на благо целого. Именно поэтому Протагор полагал, что добродетели — под ней греки понимали человеческое совершенство — можно научить. Он доказывал, что все должны принимать участие в политической жизни, так как в самосохранении заинтересованы все. В данном рассуждении мы находим первое теоретическое обоснование демократии. По Протагору, при непосредственной демократии все участвуют в обсуждении вопросов, имеющих касательство к справедливости и умеренности, и подают разумные советы о том, что составляет благо общества.

Воспитателем является сам закон, и гражданин должен относиться к нему с уважением. Закон установлен людьми и изменяется на основании их согласия; по своей сути он является соглашением, заключаемым членами общества друг с другом. Законы коренятся не в непрекращаемой воле божества и не в неизменной динамике природного порядка. Скорее они представляют собой человеческие обычаи, которые служат сдерживанию индивидуальных волей членов общества, сдерживанию, без которого невозможно выживание человечества. Тем самым закон руководит гражданами, показывая им границы, в которых они могут действовать. Протагоровский миф о происхождении человеческой общности прославляет триумф разума над природой. Ведь закон и порядок не были присущи нашей природе с самого начала нашего существования, но коренятся в соглашении, достигнутом всеми членами

общества и необходимом для само-сохранения этого общества.

Из античной традиции нам известно о дружбе Протагора с Периклом (ок. 495—425 гг. до н.э.), великим государственным деятелем Афин, по чьей просьбе первый софист составил конституцию греческой колонии Фурии в Южной Италии.

### *Теория познания*

Подобно многим грекам своего времени, Протагор отдавал себе отчет в огромном разнообразии обычаев и законов, обнаруживаемых среди различных народов. Он жил в эпоху расширения географических горизонтов и укрепления контактов с другими народами. То была также эпоха, когда греки демонстрировали все возрастающую власть над природным миром, о чем свидетельствовали успехи медицины, астрономии, кораблестроения, мореплавания и сельского хозяйства. В эпоху, ставшую свидетельницей укрепления демократии, каждый человек имел право выражать собственное мнение, и все мнения принимались в расчет. Эти тенденции усилили плюрализм и отвели опыту ведущую роль в познании. Аксиома Протагора «относительно всего можно выставить два противоположных тезиса» символизировала веяния эпохи.

Самое знаменитое изречение, приписываемое Протагору и, возможно, открывавшее его сочинение «Об истине», гласило: «Мера всех вещей — человек: существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют». Дан-

ное утверждение делает акцент на индивидууме, а не на всем человечестве. В платоновском «Тезетете» эта цитата иллюстрируется таким примером: ветер кажется холодным одному человеку и теплым — другому. Протагор и софистическое движение в целом делали акцент на восприятии объектов индивидуумами. Центром их внимания стал субъект, который выступал мерилом истины на основании собственного опыта. Греческое слово *metron* (мерило) в действительности подразумевает критерий суждения. Для индивидуума истинно то, что истинно по его суждению. Кодификатор греческого скептицизма Секст Эмпирик, живший во второй половине второго века нашей эры, сообщает, что, по Протагору, истина является чем-то относительным. (Протагоровской опоре на субъективный опыт суждена долгая и почтенная история во множестве философских «измов» — релятивизме, индивидуализме, эмпиризме, гуманизме, позитивизме, скептицизме, прагматизме и т.д.)

На возникновение этого воззрения повлиял философ-досократик Гераклит (ок. 500 г. до н.э.), учивший, что все вещи постоянно меняются, подобно несущемуся потоку. Протагор, по-видимому, принял точку зрения, согласно которой не существует реальности, отдельной или независимой от ощущений, посредством которых формируется ум. Мудрец — это тот, кто способен вместить в себя опыта больше, чем человек менее образованный. Воспитанник софистов сможет более ясно представить последствия своих действий и благодаря этому добьется большего в будущем. Воспитанник

софистов сумеет вооружиться более сильными доводами, упорядочив большее количество впечатлений и пытаясь прояснить их смысл.

Протагоровский субъективизм не следует смешивать с абсолютным, крайним релятивизмом. Вполне очевидно, что Протагор возражал бы против безудержного индивидуального эгоизма, могущего разрушить единство и сплоченность общества. Он заявлял, что члены общества широко расходятся в отношении того, что составляет благо лично для них, но каждое общество по меньшей мере защищает то, что необходимо для продолжения его существования. Мы не располагаем свидетельствами, которые указывали бы на то, что Протагор считал возможным предписывать универсальное благо для всех обществ.

Кроме того, мы, пожалуй, не погрешим против Протагора, если не будем толковать его учение о человеке как о мере всех вещей в том смысле, что все существует лишь постольку, поскольку воспринимается человеком. Дело в том, что из примеров, приводимых Платоном и Аристотелем, явствует, что, по Протагору, мы являемся мерой скорее свойств или характеристик вещей, а не самого их существования, и только мы в состоянии решать, что является полезным и благом.

### «О богах»

Суд истории признал Протагора агностиком. Говорят, что в его сочинении «О богах» имелась сентенция, звучавшая следующим образом: «Что касается богов, то я не

могу открыть, существуют они или не существуют, или каков их образ; слишком многочисленны обстоятельства, препятствующие познанию: темнота предмета и скоротечность жизни». Это воззрение хорошо согласуется с протагоровской теорией познания, привязанной к царству опыта. Важно отметить, что, вопреки частым обвинениям, Протагор не был атеистом. В согласии с принципом «человек — мера всех вещей», боги существуют для тех, кто в них верит, но не для остальных. Нельзя также сказать, что Протагор отвергал всякую религиозную деятельность. В протагоровском мифе в его уста вложены такие слова: «И вот человек, став причастником божественного жребия, в силу своего родства с божеством, единственный из всех живых существ уверовал в богов и принялся возводить им жертвенники и высекать их образы». В протагоровском агностицизме мы видим влияние долгой традиции досократовской философии, заменявшей сверхъестественные причины естественными. Натуралистические космологии, склонявшиеся к эволюционизму, все дальше отходили от божественной причинности.

Агностицизм Протагора выразился в утверждении, что он воздерживается от суждения о том, что касается существования богов, потому что очевидностью обладают не боги, а поток естественных восприятий, поток, который невозможно ни обойти, ни перескочить. Такое истолкование привело многих ученых к убеждению в том, что протагоровский миф о происхождении человеческого общества представляет собой скорее уступку обычной

форме народной мифологии, чем признание личной убежденности в существовании и деятельности греческого пантеона. В отношении существования богов Протагор мог только воздерживаться от суждения.

*Лоуренс Хандерсмарк*

### **Библиография**

- Маковельский, А.О., Софисты, Вып. 1, Баку, 1940; Протагор: с. 5—21.  
 Kerferd, George B., *The Sophistic Movement*, London: Cambridge University Press, 1981.  
 Kerferd, George B. ed., *Sophists and Their Legacy: Proceedings of the Fourth International Colloquium in Ancient Philosophy*, Deerfield, Ill. Caronet Books, 1981.  
 Loenen, Dirk, *Protagoras and the Greek Community*, Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1940.  
 Nill, Michael, *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden: E.J. Brill, 1985.  
 Нерсесянц, В.С., Политические учения Древней Греции, М., 1979, с. 93—101.  
 Богомолов, А.С., Диалектический логос, М., 1982, с. 183—192.  
 Чернышев, Б.С., Софисты, М., 1929.  
 Лурье, С.Я., История античной общественной мысли, М.—Л., 1929.

## ГИППОКРАТ

**Родился:** ок. 460 г. до н.э., на Косе, острове в Эгейском море.

**Умер:** ок. 370 г. до н.э., Ларисса, в Северной Греции.

**Основные труды:** «О природе человека», «Прогностик», «Режим при острых заболеваниях», «О воздухах, водах и местностях», «Эпидемика I», «Эпидемика III».

### Главные идеи

*Болезни имеют естественное происхождение: они не возникают под действием божества; течение болезней и их критические дни могут быть определены с помощью наблюдения и опыта.*

*Хорошее здоровье — следствие равновесия жидкостей (гуморов, соков) в теле; причина болезни — их дисбаланс.*

*Равновесие жидкостей — отсюда болезни — определяется окружающей средой: жарой, холодом, водой, ветрами; пристальное наблюдение за этими факторами позволяет врачу предсказать частоту заболеваний в данной местности.*

*Природа сама достигает исцеления, пытаясь гармонично смешать телесные соки; задача врача — устранить все препятствия для естественного исцеления и предвидеть течение болезни.*

О жизни Гиппократ Косского, знаменитейшего врача античности, известно немного. Еще при жизни он был известен Платону как выдающийся врач, принимавший учеников и писавший книги. Говорили, что его отец Гераклид сам был врачом; Гиппократ учился у отца и много путешествовал по Греции, встречаясь с современными ему философами. Его жизненный путь расцвечен легендами: он спас Афины от эпидемии, был приглашен персидским царем Артаксерксом положить конец эпидемии, обрушившейся на его войско, предотвратил нападение афинян на его родной остров Кос, обратившись с прочувствованной мольбой к афинскому народному собранию, во время путешествий повстречался с философом Демокритом и не позволил объявить его умалишенным. После-

дний рассказ, даже если он окажется вымышленным, безусловно, символизирует тесные связи между медициной пятого века и современной досократовской философией.

До нас дошло около семидесяти медицинских трактатов, приписываемых Гиппократу. К сожалению, мы не располагаем критерием, который позволил бы нам с полной надежностью приписать авторство того или иного трактата самому основателю школы, хотя некоторые тексты (особенно «Эпидемика I, III») отличаются тщательностью наблюдений и описаний и написаны, по всей видимости, одной и той же рукой. Хочется верить, что эти труды показывают Гиппократ с его лучшей стороны. «Режим» упоминается в платоновском «Федрс» и тоже мог выйти из-под пера самого наставника. Трудности с установлени-

ем авторства проистекают из нескольких причин: разные трактаты излагают противоречащие друг другу теории о природе здоровья и болезни, и на фоне всех этих теорий всегда трудно отделить идеи Гиппократов от идей его современников или от более развитых теорий позднейших врачей, таких, как Гален (второй век нашей эры), который считал, что все успехи медицины на деле имплицитно содержались в трудах Гиппократов. Из соображений удобства в дальнейшем я буду приписывать важные теории и методы «Гиппократу» или «врачам-гиппократикам».

С точки зрения большинства читателей, главные трактаты распадаются на две различные категории: к первой принадлежат сочинения, подобные «Эпидемикам», которые с выразительными подробностями сообщают об эпизодах болезни и специфической природной среде, в которой она протекала; ко второй — теоретические сочинения («О природе человека», «Прогностик», «Резим при острых заболеваниях»), которые пытаются отыскать причины заболевания. Примером текста первого типа может служить отрывок из «Эпидемии I»:

Филиск жил рядом с городской стеной в Фасосе. Он слег в кровать, и на первый день у него был сильный жар, пот, он плохо спал. Второй день: общее ухудшение... спокойная ночь.

Третий день: поутру и до полудня жара, кажется, не было; вечером сильный жар, пот, жажда, черная моча; плохо спал...

Четвертый день: хуже, черная моча, ночь лучше предыдущей.

Пятый день: около полудня легкое кровотечение из носа; нерегулярное мочеиспускание с плавающими частичками и с задержками... очень плохая ночь, бред, сильный озноб, короткая дремота перед рассветом, потеря голоса, холодный пот... Умер в середине шестого дня. Перед смертью глубокое прерывистое дыхание... Выпирание селезенки...; холодный пот до самого конца.  
(Бедняга Филиск страдал от особенно тяжелой формы малярии.)

Эти клинические наблюдения служили образцом для многих поколений врачей благодаря своей стандартной терминологии, упорядоченным аналитическим процедурам и стремлению избегать поспешных или априорных суждений. Заболевание Филиска не называется не потому, что оно не имеет названия (врач-практик назвал бы его *kausos* — горячкой), но потому, что наблюдатель стремится не предвосхищать результатов наблюдения преждевременным наклеиванием ярлыков. Решительный феноменалистический подход — одна из примечательных черт «Эпидемик».

В дополнение к историям болезней «Эпидемика» содержит «склады», в которых описываются условия окружающей среды в определенный сезон и в определенной местности (обычно речь идет о северной Эгеиде около 400 г. до н.э.) и синдромы, присущие всему населению. «Склады» стремятся предоставить данные, на основании которых могут быть выведены причины эпидемий, обусловленные воздействием окружающей среды. Как показывает детальное изучение, эти очерки, по всей



видимости, являлись обобщениями, составленными из отдельных историй болезни. И действительно, случай Филиска упоминается в третьем «складе» Фасоса.

Очаровательный трактат «О воздухах, водах и местностях» также сочетает острую наблюдательность с обобщениями относительно воздействия окружающей среды, особенно в том, что касается телосложения и характера жителей разных стран. Это сочинение призывает врача принимать в расчет влияние времен года, ветров, качества воды и природы почвы на жителей посещаемого им города. При учете всех этих факторов он легко установит, какие заболевания преобладают в данной области; он сможет предупредить их вспышки, заранее будет знать лекарства и — последнее, но не менее важное — он «достигнет величайшего успеха в осуществлении своего искусства». Последняя фраза проливает свет на условия, в которых практиковали странствующие врачи, постоянно конкурировавшие с собратьями по цеху, не говоря уже о местных лекарях и целителях. Сочинение «О воздухах, водах и местностях» вкратце обрисовывает воздействие каждого природного фактора (например, северного или, напротив, южного ветра, засушливого или, напротив, влажного времени года) на здоровье городов и областей. Поднимаясь до более широких обобщений, Гиппократ описывает далее природный склад различных народов — египтян, ливийцев, скифов, греков и т.д. и старается показать, каким образом окружающая среда каждого народа формирует характер своих обитателей: азиаты (жители Ближнего Востока) менее

воинственны, чем европейцы, и поэтому более тщедушны и угнетаемы царями ввиду однообразия и мягкости времен года в Азии; скифы (обитатели степной части Украины) имеют природу влажную и холодную по причине туманов и холодных ветров на их северной родине, они тучные, румяные, относительно неплодовитые и т.п. Этнография данного трактата может быть сопоставлена с отрывками из истории Геродота, жившего в одно время с Гиппократом; особенно обращает на себя внимание их общий интерес к скифам.

В противоположность «Эпидемиям» и «О воздухах, водах и местностях» трактаты «О природе человека», «Прогностик», «Режим при острых заболеваниях» подкрепляют медицинскую практику теоретической структурой. Ранняя греческая литература изображала болезнь чем-то изначально внешним для человечества: болезнь, или внезапную ненасильственную смерть, символизировали у Гомера стрелы Аполлона либо сонмы бедствий, вырвавшихся из сосуда Пандоры (у Гесиода; оба автора жили в восьмом-седьмом веках до нашей эры). И в том и в другом случае они не являлись частью природного порядка, но автономны и обрушиваются на людей, когда им вздумается. Гиппократ и вся позднейшая греческая медицина, напротив, рассматривали болезнь как нарушение природного равновесия человека. Для выражения этой мысли около 500 г. до н.э. Алкмеон Кротонский воспользовался политической метафорой: «Здоровье возникает в силу равноправия качеств — влажного, сухого, холодного, горячего, горького, сладкого и т.д. Гос-

подство одного из качеств вызывает болезнь». Philosophы-досократики систематизировали это представление: Эмпедокл (490—430 гг. до н.э.) учил, что любовь и вражда производят противоположное воздействие на четыре жизненных элемента — землю, воздух, огонь и воду. Анаксагор (500—428) учил, что изначальная смесь всех вещей состояла из пар противоположных качеств: влажного/сухого, горячего/холодного, светлого/темного. Врачи-гиппократики применили эти теории к здоровью и заболеваниям, стремясь дать медицине логическое обоснование. Мыслители далеко разошлись в предлагаемых ими решениях, но общей их особенностью было то, что авторитету они предпочитали разум, традиции — опыт. Трактат «О священной болезни» (священной болезнью называли эпилепсию) начинается с типичного утверждения: «Болезнь, прозванная священной, ничуть не более священна, чем остальные, но имеет естественные причины».

Гиппократ объяснял болезни, опираясь на теорию гуморов: первоначально в человеческом организме находили неопределенное число этих жидкостей, которые в сочетании с воздухом производят индивидуальное состояние здоровья. Равновесие жидкостей лежит в основе хорошего здоровья; избыток воздуха, воды или диспропорция одного из гуморов приводят к болезни. Если гуморы сочетаются друг с другом в правильной пропорции, человек пользуется самым совершенным здоровьем. Недуги обусловлены недостатком или избытком одного из гуморов либо изоляцией гумора, неспособного смешиваться с другими.

Со временем число гуморов было сведено к четырем, хотя состав четверки определялся по-разному. «Режим при острых заболеваниях» называет воду, желчь, кровь и флегму: вода из селезенки, желчь из желчного пузыря, флегма из головы, а кровь из сердца. Трактат «О природе человека», в котором дается лучшее описание теории гуморов, предлагает вместо воды новый гумор — черную желчь, вызывающую заболевания почек, селезенки, печени, перемежающуюся лихорадку, головные боли и эпилепсию. Черную желчь можно видеть в черных эксcreментах (при язвах) и черной моче (при особо тяжелой форме малярии, как в случае с Филиском). Приводимая ниже таблица показывает соотношение этих гуморов:

Гумор	Элемент	Время года
Желтая желчь	Огонь	Лето
Черная желчь	Земля	Осень
Флегма	Вода	Зима
Кровь	Воздух	Весна

Сочетания	Качества
Желтая желчь + кровь	Горячее
Желтая желчь + черная желчь	Сухое
Кровь + флегма	Влажное
Флегма + черная желчь	Холодное

Отношение гуморов к четырем элементам и четырем основным температурам — меланхолическому, сангвиническому, холерическому и флегматическому — не получило полного развития в гиппократовском корпусе, но сыграло немалую роль в науке и литературе последующих столетий.

Пример: говорится, что *фтисис*, или «чахотка» (что часто означало

туберкулез), возникает из-за оттока избыточной флегмы из головы в легкие, где она затвердевает и образует нарывы (сгустки гноя), которые могут затем выйти наружу благодаря кашлю либо остаться и продолжать отравлять организм. Нужно отметить, что понятие заражения, передачи заболевания от одного человека другому, Гиппократу неизвестно. Он полагал, что эпидемии происходят из-за того, что схожие природные факторы воздействуют на всех обитателей данной местности в одно и то же время. Ввиду того что понятие заражения было столь близко магико-религиозному понятию скверны, а также потому, что все эксплицитные магические понятия с порога отвергались врачом-рационалистом, очевидное (для нас) явление — передача болезни путем заражения — осталось незамеченным.

Целительные средства, упоминаемые в этих трактатах (лекарства, травы, упражнения, простой образ жизни), проявляют свою действительность, помогая телу противостать избыточному гумору и восстановить природную гармонию; состояние гармонии называется «смещением», или *красисом*. Восстановительный процесс рассматривался как «переваривание», или *пепсис*, избыточного гумора организмом. Внезапный выброс избыточной жидкости приводит к *кризису*, или поворотному моменту болезни; долгое «переваривание» — это *лизис*, или медленное выздоровление. Выброс может принять форму рвоты, потения и т.д.; болезнетворный избыток иногда изолируется в виде нарыва, опухоли или гангрены. Функция врача — помочь выздоровлению. Некоторые

врачи доходили до крайностей: упоминаемый Платоном Геродик убивал пациентов, прописывая чрезмерные упражнения; для других «простой образ жизни» означал голодную диету. Как это часто случалось с греческим теоретизированием, нормы здравого смысла страдали от патологической перегруженности деталями. Помимо изложения теоретических оснований выздоровительного процесса трактаты Гиппократовского корпуса уделяют не много внимания специфическим средствам против специфических болезней. Следует помнить, что сочинения гиппократиков не содержат рецептов для обычного лекаря; они предлагают теории для мыслящего врача. Авторы могли исходить из предположения, что любой целитель знает подходящее средство для любого данного случая.

В дополнение к теории гуморов для упорядочения своих наблюдений Гиппократ использовал систему *критических дней*: лихорадки повторяются по четным или нечетным дням, а кризис, приходящийся на день, не совпадающий с ожидаемым, вероятно, окажется роковым. Система критических дней, возможно, кое-чем обязана пифагорейской нумерологии, но она также удовлетворяла научным запросам врача. Если астрономы или инженеры использовали для решения задач числа, то почему бы врачу не воспользоваться числами для предсказания исхода болезни? Весьма важно, что критические дни отражают некую реальность: рецидивы малярийной лихорадки — самого серьезного заболевания в древнем Средиземноморье — имеют место с интервалами в два, три и четыре дня в зависимости от

остроты заболевания. Больные пневмонией — тоже обычного в тех краях недуга — переносят кризис после недельного жара.

Гиппократ требует от врача, вооруженного теорией гуморов и критических дней, попытаться дать *прогноз*, или предсказание исхода, для всех случаев, с которыми он сталкивается. Успешный прогноз не только производил впечатление на клиента и повергал в замешательство конкурентов, но и выступал в качестве эквивалента современного диагноза, так как, стремясь к аккуратному предсказанию, врач должен учитывать совокупность имеющих место симптомов и классифицировать их по исходу. Правильный прогноз, будучи пробным камнем для опытного врача, ценился сам по себе даже в том случае, если по прогнозу больного ожидала неизбежная смерть.

Мы описали теоретическое обоснование гиппократовской медицины. Многие трактаты корпуса не подпадают ни под клиническую, ни под теоретическую категории, но могут быть названы практическими справочниками. К их числу принадлежат «Анатомия», «Природа костей», «Хирургия» и дюжина трактатов, посвященных родам, недоношенным младенцам и гинекологии. К трактатам смешанного содержания относится «Клятва», самое известное на сегодняшний день произведение Гиппократа. Она состоит из двух частей: первая требует от кандидата проявления благодарности к человеку, преподавшему ему врачебное искусство, вторая часть перечисляет обязанности, лежащие на враче: (1) не причинять вреда, (2) не помогать совершению самоубий-

ства, (3) не производить аборт, (4) не заниматься хирургией, (5) сохранять врачебную тайну. Некоторые из предписаний выглядят странно, особенно предписания (3) и (4), поскольку в действительности и аборт, и хирургия имели в античности широкое распространение; хирургия упоминается без предубеждения во многих гиппократовских трактатах. Ввиду этого считают, что «Клятва» имеет пифагорейское происхождение, так как данная школа запрещала эти действия. В поздней античности «Клятва» сделалась нормой медицинской практики: хирургия отделилась от терапии, и принимались меры против самоубийств и абортов. Свое нормативное значение она сохраняет и поныне.

Гиппократовские сочинения открывают две характерные особенности ранних научных текстов: теории оказываются ложными, но подход к исследованию правилен. Теория гуморов и система критических дней были выработаны на основе наблюдений за медицинскими реалиями античной Греции, а потом ошибочно применены как универсальные принципы. С другой стороны, настойчивое требование Гиппократа (1) искать естественные причины заболевания, открываемые путем рационального исследования, (2) производить тщательное наблюдение, не скованное априорным теоретизированием и необходимое для точной оценки фактов, (3) помнить о корреляции окружающей среды и здоровья сделало возможным будущий прогресс в медицине и других науках.

Марк Райли

**Библиография**

- Гиппократ, Избранные книги. — Пер. В.И. Руднева, [М.], 1936.  
Гиппократ, Сочинения. — Пер. В.И. Руднева, [т.] 2--3, М., 1941—44.  
*Hippocrates*, tr. by W.H.S. Jones et al., 6 vols, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1923—1988.  
Edcstein, L., *Ancient Medicine*, Baltimore: Johns Hopkins, 1967.  
Grmec, Mirko D., *Diseases in the Ancient World*, transl. by M. and L. Mueliner, Baltimore: Johns Hopkins, 1989.  
Lloyd, G.E.R., *The Revolution of Wisdom*, Berkeley: University of California Press, 1987.  
Potter, Paul, *Short Handbook of Hippocratic Medicine*, Quebec: Editions du Sphinx, 1988.  
Smith, Wesley D., *The Hippocratic Tradition*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1979.

## ПЛАТОН

**Родился:** ок. 429 г. до н.э., в Афинах или на Эгине.

**Умер:** 347 г. до н.э., вероятно, в Афинах.

**Основные произведения:** «Лакет», «Хармид», «Ион», «Протагор», «Евтифрон», «Евтидем», «Апология», «Критон», «Горгий», «Менон», «Пир», «Федон», «Государство», «Парменид», «Теэтет», «Федр», «Софист», «Законы», «Тимей», «Политик», «Филеб».

### Главные идеи

*Цель умственных исканий — открыть вечные неизменные формы, или «идеи», которые являются сущностью и идеалом всех вещей; таким путем истинный философ стремится к достижению мудрости.*

*Эти вечные истины являются врожденными и могут быть припомнены нематериальным и бессмертным разумом; их невозможно постичь с помощью телесных ощущений.*

*Воспитание заключается в совершенствовании цельной личности ради самореализации и достижения господства над собой.*

*Цель воспитания, как и всех подобающих человеческих действий, — познание блага, так как незнание блага ведет ко злу.*

*Совершенное общество является лишь внешним отражением гармоничной целостности души, в которой разум повелевает возделаниями и страстями. Только Философ, достигший истинного знания, способен управлять обществом; демократия, или правление большинства, обычно опирается всего лишь на мнения.*

В своих сочинениях (ниже тексты платоновского корпуса упоминаются под общим термином «диалоги») Платон пытался открыть единство в разнообразии опыта. Он хотел отделить космос, в котором все упорядочено, устроено, слажено, от хаоса и потока становления эмпирического мира. Высшее благо заключается в созерцании этого царства идей. Соприкоснуться с совершенным порядком значит вселить в личность гармонию и мир. В значительной мере платонизм оказывается попыткой обнаружения этого единства. Для Платона нет ничего важнее «восхождения души к царству умопостигаемого» («Государство»), неустанного стремления по-

стичь вечное ради понимания временного. Таким путем Платон пытался исполнить повеление, начертанное на стене Дельфийского святилища: *Gnothi seauton* (Познай самого себя).

Сердцевиной философского поиска Платона является унаследованная от Сократа (ок.469—399 гг. до н.э.) убежденность в том, что объектом умственного исследования служит сущность вещей. Платон изображает Сократа активным участником этого исследования, осуществляемого посредством диалога с другими. Отыскивая устойчивость и постоянство, скрывающиеся за текучестью человеческого опыта, Платон стремится обнаружить единство

и смысл мира. Он оказал решающее влияние на последующую философию, пытаясь разрешить сложности, обусловленные переплетением очевидного и неочевидного, духа и материи.

Платон был одним из плодотворнейших авторов классической древности. Его труды дошли до нас полностью. По всей видимости, диалоги Платона адресовались широким слоям образованной публики с целью пробудить в них интерес к философии. Платон был также одним из величайших писателей античности. В его произведениях задействованы миф, метафора, юмор, ирония, пафос и богатый греческий словарь, завладевающие вниманием читателя на пути к самым насущным проблемам духа и реальности.

### *Диалоги*

Точная последовательность и датировка платоновских диалогов вот уже два столетия остаются предметом напряженных исследований и оживленных дискуссий. К настоящему времени достигнут определенный консенсус, и ученые подразделяют диалоги на три группы: диалоги первой группы написаны Платоном в молодости, второй — в зрелые годы, третьей — в старости. Ранние диалоги характеризуются драматическим изображением Сократа, стремящегося сформулировать фундаментальные этические вопросы. Эти тексты еще не разрабатывают сложной теории форм, или идей. К этой категории мы можем отнести «Апологию», «Критона», «Лахета», «Хармида», «Евтидема», «Евтифрона», «Протагора» и «Горгия». Вторую группу со-

ставляют главные диалоги, в которых излагается платоновская теория идей и выдвигается тезис о том, что познание — это припоминание. Сюда ученые помещают «Менона», «Федона», «Пир», «Государство» и «Федра». Предвосхищая Аристотеля (384—322 гг. до н.э.), Платон создает диалоги третьей группы («Теэтет», «Парменид», «Софист»), в которых рассматриваются способы организации опыта умом с помощью таких терминов, как подобие, красота, отличие, безобразие, бытие, отрицание, ошибка и определение. Наконец, в самых поздних диалогах Платон излагает свои тщательно продуманные взгляды на этику («Филеб»), физику и космологию («Тимей») и общество («Законы»).

Платон написал около двадцати пяти диалогов. Его имя также связывается с тринадцатью письмами, аутентичность которых, за исключением «Седьмого письма», подвергается большим сомнениям. Все платоновские писания несут на себе отпечаток двух величайших страстей его жизни: веры в верховенство и силу ума и неустанной заботы об исправлении человечества.

### *Влияние Сократа*

В лице Платона Сократ обрел величайшего из своих учеников; в лице Сократа Платон обрел образец, идеал и выразителя философии. У Сократа Платон научился тому, что цель философии заключается в постижении общего понятия; у Сократа он также научился использованию индуктивного метода, заключающего от частного ко всеобщему. Именно Сократ всегда поднимал

вопрос об универсалиях: что есть справедливость? Что есть благочестие? Что есть самообладание? Что есть мужество?

Для Сократа главным делом жизни была беседа. Он расспрашивал каждого и, ухватываясь за какой-нибудь тривиальный вопрос, зачастую легко и быстро переходил к обсуждению глубочайших проблем человеческого существования. Этот тип разговора стал прообразом того жанра, который сегодня мы называем сократическим диалогом. До самого конца Сократ утверждал, что он всего лишь скромный искатель истины, чуждый гордыне и высокомерию. Ему приписывают старинное изречение: «жизнь, не подвергнутая проверке, ничего не стоит». Иными словами, ничего не стоит жизнь без диалога, без перекрестного вопроса, без собеседования, жизнь ума, не волнуемого поиском истины.

В платоновской «Апологии» Сократ проповедует, что каждый «должен заботиться о своей душе». Фокусируя свое внимание на этом вопросе, Сократ отводит центральное место в своих размышлениях человеческому поведению. Душа — это начало, способное к глупости или мудрости, добру или злу; душа является вмещителем личного интеллекта и характера. Именно поэтому Сократ видел свое предназначение в заботе о душе и стремился сделать ее как можно лучшей. Сократ переносит центр тяжести на интроспекцию и самоосуществление. Счастье зависит не столько от физических или внешних благ, сколько от знания о надлежащем образе действий. Сократ изображается самым мудрым потому, что ему одному известно, сколько он не знает. Мудрость на-

чинается с осознания своего невежества; только познание собственной души делает человека мудрее.

Облагораживание души — это фундаментальная обязанность всякого человека. Сущность воспитания состоит в том, чтобы позволить индивиду достичь истинной цели жизни. Это не более чем один из способов говорить о познании блага. С его сосредоточением на душе Сократ явился великим античным защитником внутренней жизни. Для Сократа жизнь исполнена смысла, потому что она может быть понята и упорядочена в согласии с известными целями. Все его внимание приковано к благу. Так, наслаждения исследуются ради того, чтобы установить, являются ли они благом, так как некоторые наслаждения могут причинить вред. Благо всегда приносит пользу индивиду, и таким образом Сократ пытался установить, в чем же состоит эта польза для личности и ее окружающих. Это подразумевает, что истинное «я» разумно и нравственно: разумно потому, что человек способен отличить благое от того, что всего лишь доставляет наслаждение; нравственно потому, что знание блага обеспечивает, по Сократу, стремление к нему. Тем самым мы пришли к знаменитому сократовскому тезису: «Добродетель есть знание». Ориентация Сократа на благо произведет неизгладимое впечатление на Платона.

Впоследствии христианство вступает в переключку с Грецией, задавая библейский вопрос: «Что пользы человеку, если он обретет весь мир, а душу свою потеряет?» Обретение души осуществляется путем усердной культивации добродетелей, или выдающихся качеств, т.е. надлежа-



ших способностей, вырабатываемых для отдельных частей души. Так, благочестие и справедливость, мужество и благоразумие, равно как красота и здоровье, являются добродетелями, к которым должно стремиться; каждая из них на свой лад способствует совершенствованию человеческой природы.

В лице Сократа и Платона греческая цивилизация превозносит внутреннюю жизнь, для которой первоочередное значение приобретают духовные качества, счастье и добродетель. Воздействие совершенного ими поворота к душе на позднюю греко-римскую и христианскую философию будет гешающим и всеобъемлющим. Отныне человеческая личность больше не рассматривается как чистая совокупность влияний окружающей среды, но понимается как познаваемое единство, которое может быть направлено к достижению осознанных целей и идеалов. Все вопросы, касающиеся полезности того или иного поступка, подразумевают вопрос: «В чем смысл жизни?» Пока не получен ответ на этот великий вопрос, невозможно предложить критерий выбора между соперничающими благами. Ключом к значительной части сократовских и платоновских исканий оказывается стремление обосновать объективность нравственных ценностей.

Другой заслугой Сократа стало то, что понятие самообладания выдвинулось на передний план нашего этического мышления. В эпоху софистов (наставников в искусстве убеждения), когда внешний авторитет закона был решительно поколеблен, идеал самообладания, или сдержанности, приобрел огромное значение. Платон узнал от Со-

крата ценность господства духа над страстями, господства ума над животными влечениями. Целью является не самообладание само по себе, но гармоничное согласие внутри души всего многообразия душевных влечений. Такой тип самообладания предполагает свободу, — свободу, проистекающую из господства разума над страстями. Утрата этой свободы превращает индивида в раба собственных желаний. В глазах Сократа важнее всего, чтобы человек стал хозяином самого себя. Прекрасное изображение такого самообладания дано Платоном в диалоге «Федон»: добровольно принимая законы родины несмотря на лживость предъявленных ему обвинений, Сократ признает вынесенный ему смертный приговор.

Знаменитый ученик Платона Аристотель сообщает в своей «Метафизике», что Сократ занимался этическими вопросами, совершенно пренебрегая природным миром. Его интересовали общие этические понятия, и в силу этого он посвятил себя исследованию определений. По этой же причине он тратил столько усилий в поисках исчерпывающих и основных характеристик любого рассматриваемого предмета, исследуя, а фактически подвергая испытанию, каждое определение с помощью противоречащих ему фактов и постоянного нахождения все новых случаев и примеров. Таким образом, для каждого истинного мыслителя любой предмет подлежит всестороннему испытанию. Сократ научил Платона и весь Западный мир тому, что действие не должно опираться на одно только мнение, не пытаясь установить основания этого мнения с помощью критичес-

ки настроенного разума. Для Платона Сократ был проповедником самообладания и самодостаточности нравственного начала. Можно говорить о том, что в немалой мере Сократ явился символом греческого стремления выразить сущность и полноту человеческой души. Сократ отважился на исследование нравственного космоса внутри человеческой личности. Для Сократа и Платона основным был вопрос: «В чем состоит природа блага, открываемого в душе и во всех вещах?»

### *Платоновская теория познания*

Платон разрабатывал сократовское наследие в период упадка афинского города-государства. Афины терпели унижительные военные поражения и страдали от неудачного политического руководства, тогда как многие, подобно софистам, оспаривали обоснованность любых попыток найти незыблемое и прочное знание. Эпистемология, или рассуждение о природе знания, имела решающее значение для величайшего воспитанника Сократа, так как, если нельзя отличить истинное знание от ложного, невозможно и продвинуть сократовское исследование ценностей и души. В немалой мере Платон стремился создать общественную и политическую стабильность, укоренив их в нравственных и духовных абсолютах.

Платон вступил в диалог со своей эпохой и со своими предшественниками, и некоторые из важнейших его идей стали следствием попытки решить эпистемологические проблемы, завещанные ему великими мыслителями прошлого. У Гераклита (ок.

500 г. до н.э.) Платон заимствовал мысль о том, что чувственный мир находится в постоянном потоке становления и не может выступать объектом устойчивого и истинного знания. Платон разделял пифагорейскую страсть к математике как методу постижения вечных истин и их положение о взаимосвязанности всех частей природы. Подобно пифагорейцам, путем к спасению он считал очищение души от ограничений материи. Пифагорейская теория перевоплощения также оказала свое влияние на Платона (см. диалоги «Менон» и «Федр»).

Мыслителем, оказавшим на Платона самое большое влияние после Сократа, был Парменид (ок. 450 г. до н.э.). Парменид первым привлек внимание к основному вопросу греческой метафизики: какова природа истинного бытия? Чтобы ответить на этот вопрос, Парменид тщательно рассмотрел природу становления, развития и роста. Он заключил, что, вопреки показаниям наших чувств, становление невозможно; разум подсказывает нам, что все сущее *есть*, а несущего не существует. Таким образом, по Пармениду, налицо только две фундаментальные категории реальности — бытие и небытие.

Размышляя над учениями Парменида и Гераклита, Платон установил взаимосвязь между категориями устойчивости и неустойчивости, единства и многообразия — словом, неизменного и становящегося. Все это было сведено им к проблеме одного и многого. Итак, что в мире становления остается незыблемым? Или, другими словами, что в изменчивом остается неизменным? По Платону, разум созерцает мир не-

изменных идей. Образцом для него была математика, наглядно показывающая истину, стоящую вне эмпирического мира. Форма (или идея) треугольника сохраняет самоидентичность, хотя она может проявиться в этом или том треугольнике. Согласно Платону, бытие, или вся совокупность сущего, имеет уровень, подверженный вечному становлению, которое подобно бегущему потоку; в то же время оно обладает устойчивым уровнем, подобным руслу реки, который поддерживает постоянно сменяющийся поток.

В «Геэтете» Платон задается целью опровергнуть ошибочные теории о природе знания. Здесь, как и в «Федоне», он критикует точку зрения софистов, утверждавших, что знание — это только восприятие. Он опровергает в высшей степени субъективистский взгляд, по которому все, что кажется истинным индивиду, является ввиду этого истинным. Будь это так, возражает Платон, ни об одном человеке нельзя было бы сказать, что он превосходит другого мудростью. Будь это так, будь каждый мерилom собственной мудрости, тогда как могут странствующие наставники, софисты, притязать на то, что они обучают мудрости? По Платону, чувства не дают нам полной картины реальности. Необходима рациональная рефлексия, суждение, исправляющее обманчивый чувственный опыт (как в случае с палкой, которая кажется в воде изогнутой, хотя мы знаем, что это не так). Платон доказывал, что разум судит о сходстве или несходстве двух чувственных впечатлений. Способность считать что-то более или менее равным, более или

менее прекрасным предполагает наличие фундаментальной нормы равенства и красоты. Таким образом, все, что мы видим, слышим, пробуем на вкус, ощупываем, чуем, подвержено постоянным изменениям, тогда как истинное знание, на взгляд Платона, является знанием прочного и неизменного. Иметь истинное знание значит иметь непогрешимое знание реального, а реальное может быть схвачено только с помощью ясного, исчерпывающего определения.

В знаменитом отрывке из «Государства» Платон приводит сравнение с линией, позволяющее ему разделить все знание на область мнения и область подлинного знания. Мнение относится к частному (например, к частному проявлению справедливости), тогда как знание направлено на всеобщее (таково, например, знание сущности справедливости, применимое ко всем случаям, выступающее в качестве нормы для частных ее проявлений). По Платону, мнения могут быть поколеблены критикой или противоречащими им фактами, чего не может произойти с истинным знанием. В «Государстве» он пробует разъяснить свою идею, выделив четыре ступени познания, каждой из которых соответствует свой класс объектов. Низшая ступень — область чистой гадательности, чьими объектами являются образы сновидений или отражения на воде. Более высокую познавательную ступень образует вера, или мнение, когда можно уже отличить материальные предметы от их отражений. На этой стадии человек уверенно ориентируется в мире, полагаясь на чувственный опыт. Только поднявшись еще

выше, до уровня рассудка, мы обретаем знание — только перейдя, так сказать, от конкретной лошади к сущности, «лошадиности», делающей всех лошадей похожими друг на друга и отличными от людей или других животных. Однако, чтобы возвыситься до высшего первоначала, необходимо сделать еще один шаг. При восхождении к знанию каждая ступень поднимает на более высокий уровень абстракции, уводя все дальше от частного и постоянно приближая ко всеобщему; от тени лошади — к специфической лошади — к «лошадиности» — к фундаментальному первопринципу, объемлющему все биологическое существование.

По Платону, общее понятие — это не субъективная, но объективная сущность вещей. Универсалии являются объектами мышления; «лошадиность» и «треугольность» открываются, а не творятся, мыслящим умом. Таким образом, идея блага есть то, что делает все вещи благими.

На трудности, возникающие при определении местоположения этих идей, указал ученик Платона Аристотель, критиковавший воззрение, по которому формы существуют отдельно от конкретных чувственных вещей, где-то «вне» предметов и ума всякого мыслящего субъекта. Аристотель сурово критиковал учителя, потому что ему было непонятно, каким образом идея человека или идея треугольника могут быть «вещами», существующими отдельно и помимо действительно существующих людей или треугольников. Возможно, недоумение Аристотеля было обусловлено тем фактом, что образцом знания у него зачастую

выступала биология, тогда как Платон видел такой образец в математике. Язык самого Платона нередко подкрепляет критику Аристотеля. В «Федоне», чтобы подчеркнуть объективность понятия, Платон заявляет о том, что идеи существуют в сфере, отдельной от чувственного мира, тогда как в позднем «Тимее» вещи называются «копиями» идей. Однако рассуждения об отдельном существовании форм не могут быть втиснуты в пространственный язык, так как идеи не могут находиться в «некотором месте» — они нематериальны. Иметь местоположение в пространстве и времени — состояние, возможное только для тел.

Согласно общепринятому толкованию Платона, идеи отличны от конкретных чувственных вещей. Они являются тем, что ум знает как объект мышления, тогда как чувственный мир может быть объектом только чувственного опыта. В «Тимее» воображение Платона рисует Демиурга, творящего материальную вселенную по образцу идей, изображенных как самостоятельные объекты, не зависящие от творца материального мира. Таким образом, время есть подвижный образ вечности.

Обратившись к «Менону», читатель найдет в этом диалоге широко известное платоновское учение о припоминании. Ключевым является здесь вопрос о том, каким образом мы знаем то, что мы знаем, или, другими словами, как мы можем познавать то, чего не знаем, ибо представляется, что мы должны иметь некоторое предварительное знание о познаваемом, чтобы вообще приступить к исследованию. Этот вопрос послужил поводом для знаме-

нитой сцены из «Менона», где, отвечая на вопросы Сократа, молодой необразованный раб находит в себе способность отвлекаться от чувственных явлений и возвыситься до мира идей абстрактной математики. Поскольку для греков знание всегда есть знание некоего объекта, постольку делается вывод о том, что юноша должен был познакомиться с математическими истинами еще в прошлом существовании. Соприкасаясь с чувственным миром, душа начинает осознавать то, что уже знает, припоминая сущности вещей, которые известны ей от века. В этом диалоге Сократ изображен интеллектуальной повитухой, которая помогает другим ясно осознать то, что искони присутствует в глубинах их существа.

Греческим умом движет живое стремление к совершенству; в своем «Пире» Платон называет этот порыв Эросом. Эрос занимает срединное положение между невежеством и мудростью, безобразием и красотой. Эрос — это устремление к совершенству, коренящееся в сознании своего несовершенства; это жажда бессмертия, рвущаяся превозмочь смерть. В «Пире» Эрос изображается активным духом, заполняющим бездну между земным и небесным, связывающим воедино мировое целое. В нем заключена движущая сила, соединяющая влюбленных, в нем — тоска философов по мудрости. Философ — это (буквально) любитель мудрости, а значит, это тот, кто поглощен непрерывным стремлением и влечением к совершенству. Таким образом, Эрос — это устремленность человечества к достижению блага; Эрос — это сила, которая поднимает

любящего от низшего к высшему; Эрос — это активная устремленность души, которая подобна выпущенной в воздух стреле, ибо целью всякого духовного поиска является царство идей.

Ярчайшей иллюстрацией ко всему этому является знаменитый «Миф о пещере» из начала VII книги «Государства». Скованные узники полагают, что действительность состоит из мимолетных теней, отбрасываемых огнем, что горит за ними. Наконец, одному из пленников удается ускользнуть из мира тьмы и теней и выбраться из пещеры; при свете солнца зрение его обретает совершенную остроту. По Платону, его побег схож с бегством от невежества к знанию, из мира чувств в мир форм, от мимолетных теней, выхваченных из потока становления, к незыблемым истинам, познаваемым только разумом. Реальность, какова она есть, может быть увидена только при свете ума, и бежавший из пещеры возвращается, чтобы помочь тем, кто остался во тьме.

Для Платона идея блага является, подобно солнцу, источником света, благодаря которому духовное зрение видит все вещи; именно ее старается ухватить разум во всех своих поисках. Иначе говоря, признать благо высшим источником, из которого идеи черпают свое бытие, все равно что объявить о том, что все вещи образуют органическое единство, в котором все истины связаны друг с другом, представляя собой не хаос, но космос. Все рассуждение Платона основано на тезисе о существовании умопостигаемых степеней реальности. По Платону, цель философии — окончательная интег-

рация всех истин во имя нахождения единства и смысла всей человеческой жизни.

### *Политическая и социальная мысль*

Социальная и политическая программа, выдвинутая в «Государстве», есть не что иное, как применение теории идей к проблеме установления идеального государства. Единство и взаимосвязь всего чувственного берет свое начало в единстве и взаимосвязи всех идей; здесь многое подчиняется вечному закону.

Платон всегда горячо интересовался взаимосвязью политических, социальных и философских вопросов. Этой теме посвящены два самых обширных его труда — «Государство» и «Законы». Как и другие греки той эпохи, Платон считал гражданскую жизнь важнейшей частью человеческого существования, и не участвовать в обществе своего времени означало бы отказаться от важнейшей составляющей человеческого самораскрытия. На закате своих дней, когда ему было уже за семьдесят, Платон рассказывает в своем «Седьмом письме», что в молодости он надеялся вступить на государственное поприще, но процесс и смерть Сократа, ложно обвиненного в нечестии, стали для него примером вопиющей несправедливости, характерной для тех дней. Платон принял решение строить свою жизнь на основании, отличном от того, что он наблюдал вокруг себя; тогдашняя ситуация виделась ему временем полного распада и презрения к справедливому и добродетельному. Следуя Сократу, Платон стремился постичь смысл добродетели и

справедливости, чтобы построить государство на знании. В участи Сократа Платон видел следствие разложения Афин. Если Афинам, а в действительности и любому другому обществу, еще и было на что надеяться, то только на то, чтобы строить свою жизнь на вечных и неизменных ценностях истины, блага и справедливости. Эта идея пышно расцветает в «Государстве» — платоновском описании идеального общества.

На взгляд Платона, политическая деятельность — только внешнее выражение различных функций человеческой души. Так вопрос «Что есть справедливость?» приводит Платона к рассуждению о различных частях души. Согласно философу, проблема души, ее частей и функций является фундаментальной для решения вопроса о государстве. Поэтому величайшее значение приобретает воспитание души, раскрытие ее движущих сил и их совершенствование. И действительно, Платон часто показывает, как Сократ пытается переосмыслить политическое искусство, считая его целью не реализацию своскорыстного властолюбия, но надлежащее формирование души. Сосредоточиваясь на проблеме справедливости, Платон отвергает утверждение, по которому справедливость заключается в простом послушании законам, ибо справедливость основывается на внутренней природе человеческого духа; не может считаться справедливостью и угнетение сильного слабым.

Платон доказывает, что в справедливом государстве всякий занимается своим делом, так что каждая часть функционирует подобающим образом, имея в виду благо целого. В

справедливом обществе правители, войны и трудящиеся делают то, к чему они предназначены. В справедливом обществе правители мудры, войны отважны, а производители материальных благ соблюдают умеренность и не подвержены корыстолюбию.

Ключом к «Государству» служит динамическая природа души, имеющей три аспекта — разум, пылкость и вожделение, которым в государстве соответствуют правители, войны и ремесленники). Таким образом, «Государство» посвящено формированию человеческой души, надлежащий порядок в которой обеспечивается руководством разума и подчинением вожделения рациональным целям. Трехчастная природа души в «Государстве» — тема, вероятно, заимствованная Платоном у пифагорейцев; согласно этому учению, человеческая личность имеет разумную, пылкую и вожделеющую части. Три эти аспекта нашей личности должны гармонично сотрудничать под руководством разума. Так, в «Федре» Платон сравнивает разумную часть с возничим, а пылкую и вожделеющую части с двумя конями, которыми повелевает разум.

В «Государстве» мы читаем:

Пока философы не станут царями, а цари и владыки этого мира не стяжают дух и силу философии, пока политическое величие и мудрость не совпадут в одном... не только города никогда не найдут избавления от своих бед — но, по моему мнению, и весь род человеческий, — и тогда только это наше государство сможет выжить и видеть свет дня.

Основной идеей «Государства» является, таким образом, мысль о том, что только философия дает истинную власть, только она указывает дорогу к подлинному знанию. Философ познает Идеи — идеальные нормы, с которыми каждый должен соотносить свою жизнь. В отличие от остальных, философ не погружен в поток мнений. Следовательно, для Платона первоочередное значение имеет вопрос о том, кто должен устанавливать нормы. Он мало доверял совместно действующему большинству (как в демократиях), так как большинство часто действует в интересах немногих, использующих свой талант убеждения для того, чтобы манипулировать толпой. Таким образом, коренная проблема всех государств — понимание правильной нормы, или проблема истинного знания. Только философы пригодны для того, чтобы властвовать. Фундамент всего государства покоится на знании истинных жизненных норм, ибо только кормчий, сведущий в искусстве кораблевождения, способен управлять кораблем государства.

Эта идея пронизывает собой все рекомендации Платона относительно воспитания. Душа воспитывается с помощью музыки — звуков, ритмов, произнесенного слова. То, что преподается детям посредством сказок, оставляет глубокий отпечаток в детской душе. Рассказываемое детям должно носить поучительный характер; их следует воспитывать на благих, а не дурных примерах. Под этим углом зрения Платон критикует в «Государстве» некоторых греческих поэтов, которые, на его взгляд, не смогли соответствовать высоким нравственным нормам. В

основе этой критики лежит убежденность Платона в том, что если человек подражает героям и богам греческой поэтической традиции, это непрерывное подражание непременно изменит к лучшему характер подражающего. Поэтому надлежит изображать только благое и прекрасное. Воспитание продолжается всю жизнь, и с его помощью индивид все ближе подходит к цели своих стремлений. Как тело нуждается в упражнении, так и душа нуждается в питании — в хороших книгах, прекрасной музыке и, прежде всего, в философской истине.

### Платонизм

Платон считается одним из самых всесторонних философов античности. Он в полной мере уделил внимание сложности бытия, выражающейся во взаимодействии постоянства и изменчивости, единства и многообразия, духа и материи. С учетом этого взаимодействия он построил иерархическую модель универсума. Платонический универсум хорошо описан поэтом Шелли (1792—1822) в его знаменитом «Адонае»:

Одно пребывает, многое изменяется и проходит;  
Небесный свет сияет вечно, тени земли мимолетны.  
Жизнь, подобно разноцветному стеклянному куполу,  
Раскрашивает белое сияние Вечности,  
Пока Смерть не разобьет ее вдребезги.

Кроме того, в эпоху Возрождения художник Рафаэль (1483—1520)

в своей картине «Афинская школа» попытался выразить сущность платонизма одним жестом, изобразив афинского философа с поднятой рукой, указывающей вверх.

В течение всей истории западной мысли платонизм понимался как активная ориентация интеллекта, преодолевающего все, что имеет предел и границу, в своем стремлении к царству вечного. Таким образом, Платон выступает великим противником всех форм материализма, утверждающих, что основы реальности возникают из материи и в нее же возвращаются. Потому-то Гегель (1770—1831) во втором томе своей «Истории философии» писал:

Особенность платоновской философии заключается как раз в ее направленности на сверхчувственный мир — она стремится возвысить сознание до царства духа.

Эта чуткость к незримому (выражаясь словами святого Павла из Второго послания к коринфянам, 4:18) окажется чрезвычайно привлекательной для позднейших авторов, видевших в Платоне благородного проводника, показывающего выход из пещеры. В первые два века новой эры интерес к Платону проявляют как иудеизм (в лице Филона Александрийского), так и христианство (в лице Климента Александрийского и Оригена). «Эннеады» Плотина (ок. 205—270 гг. н.э.) предложат новое, очень влиятельное прочтение философии Платона, получившее название неоплатонизма. Этой традиции свойствен мистицизм, пытающийся актом абстрагирования и созерцания перейти от частного ко



всеобщему и тем самым открыть Первоединое, лежащее в основании всех явлений. Конфликт между библейской традицией с ее почтением к сотворенному порядку и языческим неоплатонизмом найдет свое выражение в сочинениях святого Августина из Гиппона (354—430), а через его посредничество — во всей средневековой философии. Августин будет придерживаться весьма распространенной в его время традиции, толкующей умопостигаемые платоновские идеи как фундаментальные характеристики ума Бога.

То, что платонизм оказался столь тесно связан с побегом души к вечному, иначе как иронией судьбы не объяснишь. В своей попытке преодолеть софистический релятивизм Платон стремился отличить в этом мире действительные блага от мнимых. Истории известно немало толкований — как благосклонных, так и критических — платоновского идеального общества. Однако первоосновы «Государства» сохранили свою жизнеспособность. Это значит, что все законы и социальные мероприятия должны корениться в подлинных благах. Общество нуждается в духовных ценностях, обеспечивающих единство и счастье. Таким образом, философия способна выполнять роль законодательной науки. Платон не забыл о несправедливом приговоре Сократу. Сократовское наследие в виде «попечения о душе» было сохранено и развито Платоном, чтобы глубочайшим образом повлиять на всю историю. Душа как центр нравственной личности, способной к самостоятельному выбору блага, станет важнейшим понятием всех позднейших споров об обращении [на путь истинный] и нрав-

ственном исправлении. Взгляды Платона по этому вопросу продолжают эллинскую традицию, считавшую, что качество человеческой жизни в конечном итоге определяется мышлением и поступками. Жизнь влечет за собой не только обязанность выйти из пещеры на свет, но долг гармонично соучаствовать в общественной жизни. Именно к этому стремился при жизни Платон, служа своим ученикам и обществу как основатель одного из первых греческих университетов — Академии.

Платоновские диалоги — это не только философские, но и литературные шедевры. И их главный герой — не только Платон, но и Сократ. Гений Платона навел его на мысль использовать фигуру Сократа в качестве конкретного образа идеи философа: Сократ — неустанный спорщик, неутомимый опровергатель обладателей ложной мудрости, ироничный обличитель людских глупостей — становится живым примером философа, посвятившего всего себя исследованию идей. Мало того, Сократ проявляет себя не просто блестящим диалектиком: он является также нравственным героем. В платоновской «Апологии», защищаясь от обвинений в нечестии и растлении афинской молодежи, Сократ называет себя оводом, жалящим и пробуждающим к жизни огромного коня — государство, срывающим личины с лже-мудрецов при помощи своей диалогической тактики. Но образ Сократа нечто большее, чем просто образ искушенного философа; это образ личности, неизменно преданной ценности философского поиска, исследованию ценностей, исповедующей свою приверженность

благу. Сократ мог бежать из Афин — на этом настаивали его друзья, — но, считая необходимым условием блага государство, основывающееся на законах и послушании, он не находит оправданий для уклонения от приговора. Сократ является нравственным героем диалогов потому, что он не только стремился к идеалу, но и был его живым воплощением.

Из этого следует, что не существует замены для чтения самих диалогов. Так как философские споры поданы здесь в диалогической форме, они исполнены жизни и драматизма. Философия предстает перед

нами в виде деятельного поиска, ее задача — формулировка идей и их проверка, она постоянно и без конца стремится к достижению ясности, порядка и — при удачном исходе — мудрости. Вопросы, затрагиваемые в диалогах, полны жизни оттого, что их поднимают и исследуют живые люди, зачастую непохожие друг на друга ни убеждениями, ни характером, но всегда узнаваемо человеческие; вопросы и ответы, формулируемые в ходе исканий, волнуют читателя потому, что они касаются самой сути человеческой природы.

Лоуренс Хандерсмарк

### Библиография

- Платон, Сочинения в четырех томах, М., 1990—1994.  
 Crombie, I.M., *Plato, The Midwife's Apprentice*, New York: Barnes & Noble, 1965.  
 Field, G.C., *The Philosophy of Plato*, London: Oxford University Press, 1949.  
 Friedlaender, P., *Plato*, trans. by H. Meyerhoff, 3 vv., Princeton: Princeton University Press, 1970.  
 Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vv. 4—5, London: Cambridge University Press, 1978.  
 Jordan, N., *The Wisdom of Plato: An Attempt at an Outline*, 2 vv., Lanham, Md.: University Press of America, 1981.  
 Navia, L.E., and Katz, E., *Socrates: An Annotated Bibliography*, New York: Garland, 1988.  
 Ritter, C., *Bibliographies on Plato*, New York: Garland, 1980.  
 Taylor, A.E., *Plato: The Man and His Work*, New York: Routledge, Chapman and Hall, 1960.  
 Vlastos, Gregory, ed., *Plato: Metaphysics and Epistemology*, vol. 1; *Plato: Ethics, Politics, Philosophy of Art and Religion*, vol. 2. South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1978.

## АРИСТОТЕЛЬ

**Родился:** 384 г. до н.э., Стагира, во Фракии.

**Умер:** 322 г. до н.э., Халкида, на Евбее.

**Главные труды:** (1) Первый период (до 348 г. до н.э.): «Физика», книги I, II, VII; «О душе», книга I; (2) Второй период (347—336 гг. до н.э.): «О философии» (фрагменты); «Евдемова этика»; «О небе», «О возникновении и уничтожении»; (3) Третий период (335—322 гг. до н.э.): логический «Органон», состоящий из «Категорий», «Об истолковании», Первой и Второй «Аналитик», «Топики», «Софистических опровержений»; «Метафизика»; «Физика», книги III—VI, VIII; «Метеорология», «История животных»; «О рождении животных», «О душе»; трактаты о восприятии, памяти, жизни и смерти, дыхании и т. п. — малые естествонаучные сочинения (*Parva Naturalia*); «Никомахова этика»; «Политика», «Риторика», «Поэтика». (Не все указанные произведения написаны самим Аристотелем: по всей видимости, некоторые трактаты писались под руководством наставника такими сотрудниками Ликеея, как Менон, Феофраст и Евдем.)

### Главные идеи

*Идеи не имеют независимого существования вне ума, но существуют в вещах.*

*Материальный субстрат, представляющий собой потенциальную возможность существования конечных вещей, следует отличать от абсолютного небытия, или лишенности.*

*Субстанции вещей являются сочетанием формы и материи.*

*Тело и душа соединяются, как материя и форма.*

*Существование всех конечных и преходящих вещей может пониматься как движение от бытия в возможности к бытию в действительности.*

*Мир существует вечно, и движение всех вещей — непрекращающееся движение.*

*Источником этого движения является неподвижный, вечный Перводвигатель, действительность которого проявляется в изведении конечных вещей из бытия в возможности (потенциального существования) к бытию в действительности (актуальному существованию).*

*Эмпирический миропорядок является подходящей сферой для исследования, опирающегося на чувственное восприятие.*

*Если логический порядок требует дедуктивного доказательства, заключающего от общих начал к частным выводам, то рассмотрение природного порядка осуществляется индуктивно и включает от частного наблюдения к общим выводам.*

*«Благо» — это «то, к чему стремятся все вещи».*

*Поэтому всякое человеческое исследование и поведение определяются задачей и целью, представляющими собой частное благо.*

Самый выдающийся ученик и серьезный соперник Платона, Аристотель в средние века назывался просто Философом и до сих пор считается многими наиболее выдающимся философом всех времен — как ввиду его глубоких прозрений в области фундаментальных философских проблем познания и бытия, так и ввиду энциклопедической широты его творчества. Он родился во фракийской Стагире; его отцом был Никомах, личный врач македонского царя Аминты II. С ранних лет его отличал интерес к медицине и к биологическим исследованиям в целом. Считается, что он получил анатомическую подготовку и какое-то время мог действительно выступать в качестве практикующего врача. Семнадцати лет Аристотель приехал в Афины, чтобы поступить на учебу в Академию, где он тесно сотрудничал с Платоном до смерти последнего в 347 году. У нас нет оснований полагать, будто в годы своего ученичества Аристотель радикально расходился во взглядах с Платоном, а его восхищение наставником было неискренним.

После смерти Платона во главе Академии стал его племянник Спевсипп. Не желая оставаться под его началом, Аристотель переехал из Афин в Асс и основал там собственную школу. Проведя в Ассе три года, он перебрался в Митилену на острове Лесбос. Многие биологические труды Аристотеля базируются на исследовании видов, обитающих в тех местах. В 343 году Филипп Македонский пригласил философа стать воспитателем своего сына и наследника Александра, известного в истории как Александр Великий. Ари-

стотель оставался в Македонии до 336 года, когда Александр взойшел на отцовский трон.

В 335 году Аристотель вернулся в Афины и основал новую школу в Ликее. Стиль Аристотелевой школы отличался от стиля Академии, поскольку Ликей больше походил на научно-исследовательский институт, сотрудники которого читали лекции, чем на обычное образовательное учреждение. Лекции и дискуссии происходили, видимо, в крытой галерее, причем лектор, возможно, свободно расхаживал среди слушателей, вследствие чего Аристотелеву школу прозвали Перипатом, а ее приверженцев перипатетиками. После смерти Александра Великого в 323 году Аристотель лишился монаршего покровительства и, подобно Сократу до него, был обвинен в «безбожии». Сообщают, что, покидая Афины, он заметил, что не позволит афинянам вторично погрешить против философии. В следующем году он умер естественной смертью.

### *Логика, Метафизика и Космология*

Разработка Аристотелем теоретической, формальной логики отделяет его от всех его предшественников. Если прежние греческие философы, в том числе Платон и Сократ, предпринимали только предварительные попытки объяснить и раскрыть природу познания, или «науки», прежде чем браться за изложение самой науки, то Аристотель снабдил мир полномасштабной и продуманной до мельчайших деталей системой форм и правил научного мышления, предвадив им свои

исследования в других отраслях знания.

Логические трактаты, собранные в «Органон», излагают ряд правил и специальных процедур, устанавливая надлежащие модели силлогистического доказательства, выявляя и опровергая логические ошибки, описывая фундаментальные категории, используемые для распознавания и описания всех вещей, — такие, как сущность и привходящие свойства (количество, качество, отношение). Разумеется, нетрудно показать, что и предыдущие философы оперировали этими или схожими моделями аргументации и предикации, и Аристотель был убежден, что его логические труды базируются на изучении того, как реально функционирует доказательство. Личным вкладом Аристотеля стало тщательное рассмотрение и анализ этих моделей. Не совершив Аристотель ничего больше, его будущая репутация, а в действительности полное господство понятийного аппарата и дедуктивной системы Аристотеля в логике двух последующих тысячелетий, была бы ему обеспечена.

Как и Платон, Аристотель постулировал существование универсального, или общего, и постулировал его познаваемость. В чем он расходился с Платоном, так это в признании реальности единичных вещей, а признавая непосредственные, действительные отношения между универсальным и единичным, он расходился с учителем еще глубже. Таким образом, по Аристотелю, идеи или формы вещей не могут пониматься как сущности, не зависящие от своего воплощения или актуальности. Не только аристоте-

левская логика, но и его космология строятся на этих допущениях: и та и другая постулируют зависимость единичного от универсального. В логике единичное выводится из общего — лучшим примером такой дедукции является силлогизм. В космологии, физике и метафизике всеобщее, или универсальное, обнаруживается с помощью индуктивного умозаключения, отправной точкой которого служит единичное.

Такое понимание отношения между всеобщим и единичным представляет собой в случае космологии решение фундаментальной проблемы греческой философии — дихотомии формы и материи, Одного и многого. Как отмечалось ранее, ради отыскания истины, которую невозможно постигнуть с помощью ненадежного восприятия изменчивых явлений, Платон высказывался в пользу реального существования идей, или форм, отдельных от материи, но нигде не доказал своего тезиса. Фактически он решил проблему разделения, только прибегнув к мифу.

Аристотель признает существование идей, или форм, — универсалий, но утверждает, что универсалии существуют в единичных вещах и никогда — отдельно от них. Аристотель также расстаётся с платоновским допущением нереальности, или небытия, единичных телесных вещей и доказывает, что реальное существование имеют как форма, так и материя. Так, Аристотель проводит различие между небытием (*те он*), которое представляет собой ничто, или пространство, и не способно ничего породить, и материальным субстратом вещей, который сам по себе не реален (*те ро он*), но

существует в виде материальной потенции, способности усвоения формы и движения к актуализации формы, или идеи, в завершенной единичной вещи.

Аристотель отдавал себе совершенно ясный отчет в том, что идея, или сущность, любой вещи — это, попросту говоря, «что» вещи, ответ на вопрос «Что есть это?». Аристотель также сознавал, что при овеществлении этого «что» — при его рассмотрении как самостоятельной существующей вещи, мы вынуждены задать новый вопрос для определения «что» первого «что», сущности первой сущности, идеи первой идеи; поступив таким образом, мы по-прежнему не имеем ответа, но должны снова и снова задавать вопрос о сущности, об идее идеи первой идеи, о «чтоности» «что» первого «что» — а это явная нелепость («Метафизика», 7.6, 1031b — 1032a). Единственное ответственное, с философской точки зрения, решение — отвергнуть сущность, отдельную от вещи, чьей сущностью она является.

Посредством этого аргумента Аристотель с характерной для него ясностью решил платоновскую проблему дуализма формы и материи, начав отсюда, откуда, на его взгляд, и должен был начинаться этот аргумент в первую очередь — с конкретного существования единичных вещей. Платоновская проблема медиации между вечными идеями и их телесными воплощениями переворачивается здесь с ног на голову: вместо того чтобы переходить от неизменной, нематериальной идеи к конкретной материальной вещи с помощью мифологического божества-посредника или бесконечного

ряда эманаций, Аристотель начинает с материальной вещи и показывает невозможность, а потому и необязательность восхождения к чистой сущности, выше которой не существует никакой другой идеи.

Союз формы и материи, отношение универсалий к единичным вещам получает у Аристотеля логическое обоснование и естественнонаучное объяснение с помощью положения о том, что развитие, имманентное вещам, есть движение от возможности к действительности. Иными словами, Аристотель понимал жизнь космоса как процесс, в котором сущности, или формы, вещей, универсалии, осуществляются в единичных вещах, образуя строй феноменального мира. Это развитие, или осуществление, Аристотель объясняет при помощи идей, или принципов, материи формы, причем форма рассматривается в одно и то же время как причина и цель. Хотя форма и материя неразделимы, опыт свидетельствует о том, что мир пребывает в становлении: из семян вырастают деревья, из телят и жеребят — коровы и лошади. Ни семя, ни теленок, ни жеребенок не являются материей, лишенной формы, ни формой, лишенной материи, но потенциально из них могут произойти другие воплощения форм — дерево, корова, лошадь. Действительность зерна, осуществление формы в единичной материальной вещи, относительно дерева является возможностью. Форма предстает одновременно как причина и результат, или цель. Такую форму Аристотель называет *энтелехией* (*entelechia*), или внутренним *телосом*; движение, или развитие, по-

средством которого вещь переходит от возможности к действительности, есть *кинесис*.

Кроме того, такой подход к форме позволил Аристотелю на метафизических основаниях провести различие между неживой природой, растениями, животными и людьми и построить иерархическую лестницу сущего, место на которой определяется формой или — в случае живых существ — душой. Форма живого существа превосходит форму неживого объекта постольку, поскольку форма живого — это душа, или принцип жизни, относящийся к росту и воспроизведению вида. Будучи принципом жизни, животная душа — это еще и принцип движения и ощущения, так как животные, в отличие от растений, должны отыскивать себе пищу. К жизни, движению и ощущению, характерным для низших — растительной и животной — душ, в человеческой душе добавляется способность к мышлению. Этот ряд, считает Аристотель, кумулятивен и в некотором смысле эволюционен: высшие формы предполагают низшие.

Взгляд на форму и душу как на энтелехию избегает фундаментального дуализма платоновской теории о соотношении души и тела. Другими словами, Аристотель понимает душу не как нечто, обитающее в теле, но скорее постулирует, что субстанциальная реальность человеческих существ представляет собой соединение формы (души) и тела, причем внешний вид человека есть результат воздействия души на его материальную составляющую. Без души не существует и «тела» в общепринятом значении этого слова, и ни тело, ни душа не могут суще-

ствовать раздельно. Поэтому Аристотель высказывается в пользу истинного единства индивидуума, чему соответствует единство других субстанциальных объектов физического мира, как живых, так и неживых.

На более обширной метафизической шкале, или, по выражению самого Аристотеля, на шкале «первой философии» или «теологии», аристотелевская модель постулирует вечность формы и материи, несотворенных, неразрушимых и предполагающих также абсолютно необходимое, независимое и самосущее бытие, которое является перводвигателем вещей, источником всякого *кинесиса*, движения или развития. В данном случае Аристотель делает еще один шаг вперед по сравнению с платоновской концепцией мифического Демиурга, так как идея перводвигателя представляет собой логически, или научно, дедуцированный первопринцип, знание о котором опирается на анализ системы мироздания. Аристотелевский Перводвигатель, или Первобытие, занимает место платоновской идеи Блага, будучи рационально определенной чистой действительностью (*actus purus*), превосходящей чистую возможность первой материи (*me po on*). С логической точки зрения, Перводвигатель есть просто осуществление движения всего мироздания от возможности к действительности: материя — это движущееся и движимое начало, не способное что-либо двигать; чистая действительность — это начало, которое движет, оставаясь неподвижным.

Очень важно отметить, что понятие движения, или *кинесиса*, на котором строится вся аристотелев-

кая философия, имеет в виду не пространственное перемещение, но развитие от потенциального существования к полной актуализации, телеологически возможной благодаря абсолютной реальности Перводвигателя. Перводвигатель воздействует на материальный порядок не так, как скульптор воздействует на мрамор: это предполагало бы изменение или движение Перводвигателя, что, по Аристотелю, требовало бы предшествующего акта для приведения его в движение, и все кончилось бы невозможностью нахождения начала движения. Перводвигатель — это целевая причина, которая движет вещи не как точка или акт порождения, но как конечная, неподвижная цель, как чистая действительность, к которой влечется все потенциальное.

Таким образом, Аристотель понимал «физику» как теорию движения вещей от потенциального к актуальному существованию и в силу этого как такой подход к реальному и природному порядку, который включает в себя рассмотрение божественного Перводвигателя и неподвижного принципа, неуничтожимого небесного движения и движителей, наконец, преходящего порядка подлунного мира, в котором вещи возникают, развиваются, приходят в упадок и прекращают существовать. Следовательно, аристотелевская философия природы служит превосходнейшим опровержением широко распространенного обобщения, согласно которому греческая философия стремилась иметь дело со статическим и абстрактным. Фокус аристотелевской философии направлен на движение, изменение, развитие и понимание

целестремленности вещей, перехода вещей от возможного существования к действительному.

### *Этическая и политическая мысль*

Аристотелевская этика распространяет применение телеологического принципа на сферу человеческого мышления и поведения. Необходимой предпосылкой этой телеологической перспективы является аристотелевская концепция души, понимаемой как энтелехия человека. Тем самым душа оказывается не статическим, но имманентным и целевым принципом — действительностью, к которой стремится человек. Более того, человеческая душа имеет как животную часть, обладающую чувственным восприятием и памятью, так и мыслящую часть, наделенную разумом, который родствен божественному уму. Взятые вместе, эти стороны души указывают на то, что человек является этическим, или нравственным, существом. И действительно, согласно Аристотелю, нравственность есть отличительная особенность человека.

Исходя из телеологической предпосылки Аристотеля, всякое поведение, касается ли оно чисто интеллектуальной деятельности, нравственного выбора или физической активности, определяется своим исходом, или целью, которые представляют собой конкретное благо. Это базисное допущение помогло Аристотелю открыть для своей этической мысли широкое поприще, включившее в себя рассмотрение различных форм познания, таких, как наука, житейская мудрость и искусство, каждая из которых дол-



жна пониматься с точки зрения собственной цели. При этом аристотелевская этика имеет как индивидуальное, так и общественное измерение, так как категория житейской мудрости, или рассудительного поведения, распространяется на этическую теорию государства.

В полном согласии с более индуктивным и эмпирическим подходом, проявившимся в его натурфилософии, этическая и политическая мысль Аристотеля разительно отличается от идеалистического и в целом утопического подхода Платона. Вместо того чтобы целью этики и политики выставлять недостижимый идеал, Аристотель основывает свои доводы на опыте и примере. Поэтому человеческое благо невозможно понимать как нечто, поддающееся дедукции или точному определению наподобие логической или математической задачи. Этика исходит не из набора общих принципов, но из исследования результатов человеческих поступков. Общие этические принципы формулируются путем сопоставления результатов. Схожим образом в своих собственно политических сочинениях, при анализе истории и государственного устройства около 158 городов, в очерке государственного устройства Афин Аристотель признавал, что различные государства и различные исторические обстоятельства диктуют различные формы правления, и в поисках «идеального государства» опирался исключительно на подробное изучение проблем и достоинств реальных политических режимов. Тем не менее он взял на себя смелость считать монархию наилучшей формой правления, а ее искажение — тиранию — наихудшей. Следова-

тельно, как этика, так и политика являются предметом осмотрительного анализа и возникают вследствие врожденных склонностей человека.

Из взаимосвязи нравственности и ответственности Аристотель делал вывод, что этика предполагает свободу индивидуального нравственного деятеля в выборе и достижении целей. Тем самым он признавал, что человек может выбрать как добродетель, так и порок. Как правило, он понимает порок как результат избытка или недостатка, а добродетель как достижение разумного равновесия, или середины, между крайностями, состояние, которое хорошо или превосходно само по себе и способно служить целью поведения. (Например, отвага — это середина между трусостью и безудержной храбростью; сдержанность — середина между «тупостью» и распушенностью.)

На самом общем уровне Аристотель доказывал, что целью человеческой жизни является счастье (благополучие). Этот основной поведенческий принцип служит, однако, лишь тому, чтобы подчеркнуть аристотелевский тезис о дискреционной природе этики: люди расходятся в своих взглядах на счастье. Для одних счастье заключается в богатстве, для других в удовольствии, для третьих в чести. Тем не менее Аристотель был убежден в том, что он может построить надежную теорию счастья, основывающуюся на разумной природе человека. Питание и рост — блага, общие для всех живых существ, в том числе и тех, что наделены разумом. Но в силу уникальности своей природы человек не может быть по-настоящему счастлив,

довольствуясь лишь этими, животными, удовольствиями. Счастье должно соотноситься с деятельностью, направленной на достижение блага индивидуума, с жизненной схемой, свойственной исключительно человеку. По аналогии с древним определением телесного здоровья как равновесия его гуморов, Аристотель доказывает, что здоровье, или счастье, души есть достижение нравственной уравновешенности путем закалки и культивации хороших привычек или задатков. Таким образом, только деятельная добродетельная жизнь, следующая устойчивой, или уравновешенной, норме поведения, соотнобразуется с истинным счастьем.

Значение аристотелевской философии как для его современников, так и для последующих эпох во многом обусловлено ее расхождением с философией Платона. Хотя Аристотель вынес из своей учебы у Платона в основе своей идеалистическое воззрение на реальность (концепция Перводвигателя) и объяснял самобытность вещи при помощи духовного понятия формы, он стоял вне фундаментально дуалистического направления в греческой философии, которое может быть прослежено от орфического религиозного возрождения в начале шестого века,

через Парменида, Сократа и Платона вплоть до среднего платонизма и неоплатонизма. Аристотелевская мысль, при всей его убежденности в прозрениях идеализма, вернула философию на новый и более научный уровень эмпирического наблюдения, начало которому положили ионийские, или милетские, философы Фалес, Анаксимандр и Анаксимен. Ввиду того что позднейшие изводы платонизма были господствующей философией классического мира, научное, индуктивное измерение аристотелевского учения в античности ценилось и воспринималось куда меньше, чем в тринадцатом веке, когда Запад заново открывает для себя Аристотелевский корпус. Как свидетельствует творчество Альберта Великого, святого Фомы Аквинского и — в известной степени — Роберта Гроссетеста и Роджера Бэкона, с этого момента сильная эмпирическая струя в аристотелевской «Физике» и различных трактатах, посвященных исследованию природного порядка, приносит обильные плоды в философии и науке. Если античность философам «по преимуществу» считала Платона, то для средневековых философов и теологов с тринадцатого по семнадцатый века Философом был именно Аристотель.

*Р.А. Мюллер*

### Библиография

- Аристотель, Собрание сочинений в четырех томах, М., 1975—1984.  
 Аристотель, Афинская полития. — Пер. С.И. Радцига, М.—Л., 1936.  
 Аристотель, О частях животных. — Пер. В.П. Карпова, [М.], 1937.  
 Аристотель, О возникновении животных. — Пер. В.П. Карпова, М.—Л., 1940.  
 Аристотель, Риторика, пер. Н. Платоновой. — В кн.: Античные риторики, М., 1978.  
 Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore: Octagon Books, 1935.  
 Copleston, Frederick C., *A History of Philosophy*, 9 vols., Garden City, N.Y.: Doubleday, 1946—1974; repr. 1985, Vol. 1, p. 266—378.

- Jaeger, W., *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, transl. by R. Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1934.
- Ross, Sir W.D., *Aristotle*, London: Methuen, 1930.
- Taylor, A.E., *Aristotle*, London: Nelson, 1943.
- Лукасевиц, Я., Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. — Пер. с англ., М., 1959.
- Ахманов, А.С., Логическое учение Аристотеля, М., 1960.
- Зубов, В.П., Аристотель, А., 1963.
- Лосев, А.Ф., История античной эстетики, [т.4] — Аристотель и поздняя классика, М., 1975.
- Асмус, А.Ф., Античная философия, М., 1976, с. 259—400.
- Рожанский, И.Д., Развитие естествознания в эпоху античности, М., 1979, гл. 4.
- Чанышев, А.Н., Аристотель, М., 1987.
- Визгин, В.П., Генезис и структура квалитивизма Аристотеля, М., 1978.
- Богомолов, А.С., Античная философия, М., 1985, с. 196—234.

## ЕВКЛИД

**Родился:** 350—325 до н.э., место рождения неизвестно.

**Умер:** ок. 275 г. до н.э., вероятно, в Александрии Египетской.

**Главный труд:** «Начала» (*Stoicheia*).

### Главные идеи

*Строгий, систематический подход к математике требует формулировки всех допущений и доказательства всех предложений с помощью единообразной методологии.*

*Все математические величины могут быть выражены с помощью геометрических фигур — линий, площадей или объемных тел.*

*Физические явления могут быть смоделированы с использованием математических выражений.*

*Пространство бесконечно по протяженности, но не по делимости.*

Евклид — автор самого долговечного учебника, «Начал», который до сего дня является основой обучения планиметрии, главного математического достижения древнегреческой цивилизации. В дополнение к общеизвестным геометрическим теоремам, тринадцать книг (пространных глав) «Начал» затрагивают также теорию чисел, несоизмеримые, или иррациональные, величины, стереометрию и свойства многогранников (правильных объемных тел, от тетраэдра — объемного тела с четырьмя сторонами, до икосаэдра — объемного тела с двадцатью сторонами), наконец, разнообразность «геометрической алгебры».

О жизни Евклида нельзя сказать ничего определенного, хотя в древности имели хождение два анекдота. По одному из них, египетский царь Птолемей — основатель греческой династии, правившей в Египте с 323 г. до н.э. до 30 г. до н.э., спрашивал у Евклида, нет ли более легкого способа обучиться геометрии, чем с помощью «Начал». Евклид отвечал: «В геометрии нет царских дорог»,

имея в виду, что не существует специально сглаженного и легкого пути к знаниям. Второй анекдот сохранил ответ Евклида ученику, спросившему: «Какую пользу принесет мне знание этих теорем?» Евклид велел помощнику дать ученику обол (мелкая монета), «ведь он должен извлекать пользу из всего, что изучает».

Из этих рассказов можно сделать вывод о том, что Евклид преподавал геометрию в Александрии около 300 г. до н.э., в годы царствования Птолемея I. Возможно, он родился или провел юность в Афинах, где он мог обучаться в платоновской Академии, так как данное учебное заведение в четвертом веке до н.э. было центром математических исследований. В любом случае впоследствии он жил и преподавал геометрию в Александрии, где Птолемей учредил научный институт, известный как Музей (научный центр посвященный Музам). Знаменитый математик Архимед (род. ок. 287 г. до н.э.) обучался не у самого Евклида а у его воспитанников, так что мы можем с уверенностью заключить

что Евклид умер в первой половине третьего века до н.э.

Евклида следует рассматривать как даровитого собирателя и систематизатора всей совокупности накопленных к тому времени математических знаний. Он систематизировал труды таких ранних математиков, как Евдокс, Теэтет и Пифагор, и придал этому материалу единообразную форму, добавив многое от себя. Успешная систематизация обусловила господство в математике геометрии и геометрических доказательств вплоть до Нового времени. Еще Ньютон в своих *Principia* (первое издание — 1687 г.) следует внешнему оформлению «Начал», оснащая свой труд диаграммами и доказательствами, заполняющими каждую страницу, хотя к тому времени Ньютон уже разработал дифференциальное исчисление, куда лучше годившееся для его замысла.

### «Начала»

Поскольку «Начала» описывают весь математический универсум, Евклид начинает с основной задачи — определения этого универсума. Для этого он перечисляет *определения, постулаты* и *аксиомы*, на которые опирается его универсум.

Он перечисляет двадцать три определения, например такие:

1. Точка есть то, что не имеет длины.

2. Линия — это длина без ширины.

И наконец:

23. Параллельные прямые — это такие прямые, которые, находясь на одной плоскости и бесконечно простираясь в обоих направ-

лениях, не пересекаются ни в одном направлении.

Последнее определение утверждает, что универсум Евклидовой геометрии бесконечен. Оно теряет силу в геометриях замкнутого пространства.

Следом Евклид перечисляет пять *постулатов*, т.е. утверждений, которые не доказаны, но просто показаны. К примеру, первый постулат гласит:

1. Можно провести прямую линию между любыми двумя точками.

Самым спорным из этих постулатов является пятый:

5. Если прямая пересекает две другие прямые таким образом, что внутренние углы, образованные на одной ее стороне, *меньше* двух прямых углов, тогда две прямые — если их продолжить в бесконечность — пересекутся с той стороны, углы которой меньше двух прямых углов.

(В неевклидовых геометриях искривленного пространства данный постулат теряет силу.)

Завершая вводный этап, Евклид перечисляет пять *аксиом*, или *общих понятий*, которые должны быть приняты в качестве основы его геометрии, но не могут быть доказаны. Первая аксиома, например, гласит:

1. Равные одному и тому же равны и между собой.

Все это — наблюдения, вытекающие из опыта здравого смысла, но ускользающие от сколько-нибудь строгого доказательства. В случае принятия иных аксиом возникает неевклидова геометрия.

После перечисления определений, постулатов и аксиом Евклид приступает к тринадцати книгам

предложений, которые являются либо *теоремами* (где нечто доказывается), либо *задачами* (где нечто строится). Каждое предложение, если только оно не урезано, обнаруживает один и тот же метод доказательства:

- 1) постановка задачи;
- 2) указание материалов, необходимых для доказательства (обычно — геометрическая фигура);
- 3) определение или формулировка условий, при которых данное предложение может быть удовлетворено;
- 4) построение, или изображение, фигуры;
- 5) доказательство;
- 6) заключение, обычно завершаемое формулой (по-латыни Q.E.D. означает «что и требовалось доказать»).

Чтобы проиллюстрировать евклидовский метод, возьмем доказательство теоремы Евклида (книга I, предложение 47). *Постановка задачи* выглядит следующим образом:

В прямоугольных треугольниках квадрат стороны, противолежащей прямому углу, равен сумме квадратов сторон, образующих прямой угол.

Затем следует *указание*:

Пусть ABC — прямоугольный треугольник с прямым углом BAC. Затем — *определение*:

Я утверждаю, что квадрат BC равен сумме квадратов BA и AC.

Следом идет *построение*, в данном случае занимающее две страницы.

Наконец, *доказательство*:

Таким образом, весь квадрат BDEC равен квадратам на сторонах GB и HC... Поэтому квадрат на стороне BC равен квадратам на

сторонах BA и AC. *Заключение* повторяет первоначальную постановку задачи, Q.E.D.

«Начала» — первое произведение, трактующее весь математический универсум с таким систематизмом, начиная с основополагающих определений и неизменно используя стандартный метод доказательства. Евклид ни в коей мере не считал эту книгу пособием для начинающих и не обмолвился ни словом о том, как были открыты эти предложения и почему они представлены именно в такой последовательности. Предложения, подобно Афине, выскакивают из головы математика в полном облачении. Говорят, что, впервые ознакомившись с примером, приведенным выше, Томас Гоббс воскликнул: «Боже милостивый! Это невозможно!» Именно такое впечатление производит величие предложений и неумолимость их грозной поступи.

Первые четыре книги «Начал» имеют дело с геометрией точек, прямых, площадей, а также прямолинейных и круглых фигур. Книги 5 и 6 посвящены отношениям и пропорциям — теме, впервые рассматривавшейся веком ранее математиком Евдоксом. По Евклиду, *пропорция* — это отношение размеров двух величин, будь то числа, длины или площади. Например, 6 находится в определенной пропорции к 10, выражаемой сегодня как 6/10. Две пары величин, имеющие одинаковую пропорцию, являются *пропорциональными*. Например, 12 так же относится к 20, как 6 к 10; поэтому две пары — 6 и 10, 12 и 20 — пропорциональны друг другу. Оперирование отношениями и пропорция-

ми имело фундаментальное значение для греческой математики и в известной мере выполняло функцию современной алгебры. Например, предложение 13 Шестой книги, в котором с использованием геометрических фигур отыскивается средняя пропорциональная для двух линий, равноценно нахождению квадратного корня длины одной из линий. Своеобразие греческой математики создается именно этим сочетанием геометрии с отношениями и пропорциями при решении тех задач, которые современная математика решает с помощью арифметики или алгебры.

В четвертом предложении Пятой книги Евклид утверждает, что любая величина/количество в результате умножения превосходит любую другую величину. Это означает, что невозможны бесконечно малые или бесконечно большие величины. (К примеру, невозможно найти число, большее бесконечно большого числа, если такое бесконечно большое число вообще может существовать, — но это невозможно, по определению данной теоремы.)

Седьмая—Девятая книги «Начал» посвящены «арифметике» и числам и начинают с обычных определенных знакомых (нам) понятий — чета, нечета, простых, составных (непростых) чисел, квадратов, кубов, а также понятий, нам незнакомых, — четнократных чисел (произведений двух четных чисел, скажем,  $12=6 \times 2$ ) или нечетнократных чисел (произведений четного и нечетного чисел, скажем,  $18=6 \times 3$ ), наконец, совершенных чисел (равных сумме своих множителей, например,  $6=3+2+1$ ). Следует помнить, что «арифметикой»

древние тексты называют изучение чисел и их свойств, а не вычислительные процедуры, носившие название «лоогистики». Многие материалы Седьмой—Девятой книг приписываются полубоготворному Пифагору и его школе.

В пространной Десятой книге, часто рассматриваемой как его шедевр, Евклид развивает теорию *несоизмеримости*, ранее трактовавшуюся математиком Теэтетом. Две величины являются *соизмеримыми*, если они имеют общую меру, или множитель, на который каждая делится целое число раз. *Несоизмеримыми* называют величины, не имеющие такой общей меры: «Если меньшее из двух количеств постоянно отнимается от большего и остаток никогда не оказывается мерой (множителем) количества, ему предшествующего, тогда данные количества несоизмеримы» (книга 10, предложение 2). На современном языке несоизмеримые величины — это те, которые не могут быть выражены с помощью простой дроби (такой, как  $\frac{1}{3}$ ) и которые — если их переложить на десятичную систему счисления — выражаются с помощью бесконечной десятичной дроби. В качестве примера несоизмеримости чаще всего приводится гипотенуза прямоугольного треугольника, стороны которого равны единице. По теореме Пифагора, квадрат гипотенузы этого треугольника равен  $1^2+1^2=2^2$ , следовательно, его гипотенуза равна квадратному корню из двух, а данная величина не соизмерима с катетами. (В современной нотации это означает, что корень из двух представляет собой бесконечную десятичную дробь.) Опора Евклида на геометрические

способы доказательства приводит к тому, что он уходит от проблемы выражения несоизмеримых величин (к примеру, ему было совсем необязательно отыскивать приближенное значение корня из двух). Тезисы Десятой книги пристально изучали разработчики алгебры Паччолю, Кардано и Стевин.

Книги 11—13 имеют дело со стереометрией — построением и отношениями между описанными и замкнутыми фигурами, объемом пирамид и других трехмерных тел, наконец, с построением пяти «платоновских» тел (правильного тетраэдра, куба, октаэдра, додекаэдра и икосаэдра). Эти фигуры получили квазимистическое значение в платоновской школе. В этих книгах Евклид пользуется *методом исчерпания*: беря все меньшие и меньшие площади, он показывает, что площадь круга может быть «исчерпана», т.е. доведена до размера, меньшего любой

данной величины. Не пройдет и ста лет, как Архимед усовершенствует этот метод и найдет приближенное значение числа  $\pi$  (3,14+).

Евклид писал и другие книги, важнейшей из которых является его «Оптика», трактат, посвященный зрению и перспективе. За основу здесь берется предположение о том, что зрительное восприятие осуществляется посредством лучей, испускаемых из глаз и «касающихся» видимого объекта. Эти лучи представляют собой прямые, и их поведение может быть смоделировано при помощи прямых линий планиметрии. Например, удаленные вещи видны менее отчетливо в силу того, что до них доходит меньше зрительных лучей; лучи расходятся, как линии из точки. Эта книга об оптике оставалась единственным разбором данной темы до тех пор, пока во втором веке нашей эры не была создана «Оптика» Птолемея.

Марк Райли

### Библиография

- «Начала» Евклида. — Пер. Д.Д. Мордухай-Болтовского, М.—Л., 1948—1950, тт. 1—3.  
 Выгодский, М.Я., «Начала» Евклида. // Историко-математические исследования, М. — Л., 1948—1949, вып. 1—2.  
*The Thirteen Books of Elements*, tr. with intr. and comm. by Sir Th. L. Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1926.  
 Greenberg, Marvin, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History*, San-Francisco: W.H. Freeman, 1980.  
 Heath, Sir Thomas L., *A History of Greek Mathematics*, Oxford: Clarendon Press, 1921; repr. New York: Dover Publications, 1981.  
 Knorr, Wilbur R., *The Evolution of the Euclidean Elements*, Dordrecht and Boston: Dover Publications, 1975.  
 Прокил, Комментарии к первой книге «Начал» Евклида. Введение, М.: Греко-латинский кабинет, 1994.  
 Нейгебауэр, Точные науки в древности, М., 1968.  
 Башмакова, И.Г., Лекции по истории математики в Древней Греции. // Историко-математические исследования, М., 1958, вып. XI.  
 Варден Б.Л. ван дер, Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции, М., 1959.



## ЭПИКУР

Родился: ок. 341 г. до н.э., о. Самос, Греция.

Умер: ок. 270 г. до н.э., Афины, Греция.

Главные труды: Фрагменты: «К Геродоту», «К Менекею», «К Пифоклу», «Главные мысли», «О природе».

### Главные идеи

*Все ощущения истинны; ощущение — первичный источник знания.*

*Двумя критериями истины являются «очевидность» и «непротиворечивость».*

*Универсум всецело материален; он состоит из материи и пустоты.*

*Ничто не возникает из ничего и не уничтожается в ничто: универсум не знает ни прироста, ни убыли.*

*По природе человеку свойственно стремиться к наслаждению и избегать боли; поему хорошая, или добродетельная, жизнь состоит из стремления к наслаждению и избегания боли.*

*Истинное наслаждение заключается в невозмутимости.*

*Отклонение атомов объясняет существование свободы воли в универсуме, который в остальных отношениях причинно детерминирован.*

Эпикур жил в эпоху, ставшую для Греции временем больших перемен — перемен, которые повлияли на его философию. В 323 году умер Александр Великий. В то время Эпикур жил в Афинах. Ему было тогда восемнадцать лет, а его семья жила в афинской колонии на Самосе. В Афинах смерть Александра повлекла за собой упразднение демократии. На Самосе ее следствием стало изгнание афинян. Семья Эпикура переехала в Малую Азию, и Эпикур вскоре покинул Афины, чтобы присоединиться к родным.

В Малой Азии Эпикур продолжил занятия философией и повстречался с Навсифаном, приверженцем атомистической философии Демокрита. Около 311 года он открыл собственную школу, преподавая сначала в Митилене, а затем в Лампсаке. Он привлек немало учеников. В 307 году он вернулся вместе с ними в Афины и основал Сад, первую эпи-

курейскую общину. Эта община резко контрастировала с беспоконным характером эпохи. Вопреки традиции, община включала в себя мужчин и женщин, куртизанок и рабов. Под руководством Эпикура этот странный и разношерстный коллектив вел простую жизнь, скрепленную узами дружбы и чуждую мирским заботам. Эпикур жил, учил и писал в окружении этой дружеской общины до самой смерти.

Эпикур был материалистом. Глубокое влияние на него произвела демокритовская атомистическая теория, хотя он и не любил это признавать. Эпикур доказывал, что все — как тело, так и душа — состоит из атомов. Сердцевина эпикуровской теории — доверие чувственным восприятиям, связывающее его метафизику с его этикой. По Эпикуру, все чувственные восприятия истинны. Таким образом, чувственное восприятие — источник всякого познания.

### *Этическая теория*

Чувства наслаждения и боли образуют фундамент этической программы Эпикура. Ибо очевидно, полагал он, что по природе мы стремимся к наслаждению и избегаем боли. Иными словами, естественная цель жизни — стремление к наслаждению и избегание боли. В согласии с традиционной греческой философией Эпикур принимал взгляд, по которому хорошая жизнь заключается в реализации врожденных наклонностей. Поэтому хорошая жизнь должна заключаться в стремлении к наслаждению.

Современники Эпикура превратно понимали и высмеивали его этическую теорию. Недопонимание и критика сопутствовали его доктрине на протяжении всей истории философии. Еще и в наши дни слово «эпикуреец» ассоциируется в первую очередь со знатоком утонченных яств и вин, приверженцем изысканных удовольствий. Тогда как большинство греческих философов соглашалось в том, что естественная цель жизни — это стремление к счастью, они, как правило, утверждали, что истинное счастье возможно только тогда, когда дух, или разум, контролирует телесные вождения или повелевает ими. Тем самым они проводили различие между стремлением к наслаждению и стремлением к добродетели, различие, которое кажется неизбежным даже с точки зрения этики здравого смысла. Будучи материалистом, Эпикур не мог воспользоваться таким решением проблемы. Он, например, не мог утверждать, что ум находится на более высоком уровне реальности, чем тело, а потому по природе

предназначен к тому, чтобы повелевать телом. Ввиду этого многим представлялось, что под «стремлением к наслаждению» Эпикур понимал «удовлетворение вожеланий». Но, как подчеркивали многие исследователи, дело обстоит совсем иначе.

Несмотря на то что Эпикур был весьма плодовитым автором, от его сочинений сохранились только фрагменты. Важнейшими источниками являются три его письма («К Геродоту», «К Пифоклу», «К Менекею») и список сорока главных мыслей, приводимый в «Жизнеописаниях» Диогена Лаэртца. Отрывки из эпикуровского трактата «О природе» были найдены в развалинах эпикурейской библиотеки, уничтоженной извержением Везувия в 79 году нашей эры. Наконец, до нас дошли сочинения его последователей — прежде всего поэма Лукреция «О природе вещей».

Упадок афинского города-государства повлек за собой серьезные изменения в философии, помогающие объяснить воззрения Эпикура. В противоположность Сократу, который описывал идеальное государство, управляемое философом-царем, поздняя греческая философия сосредоточилась на частной жизни индивида. Это относится к обеим ведущим школам данного периода — эпикуреизму и стоицизму. Формулировка этических целей двух школ — «стремление к наслаждению» и «выдержка» — заставляет думать, что между ними существовало непримиримое противоречие. Но стоит вспомнить, что высшим наслаждением является, по Эпикуру, «невозмутимость», как выяснится, что эпикуровское понимание хоро-

шей жизни весьма схоже со стоической концепцией «самодостаточности». Разница между двумя философскими школами состоит не столько в целях, сколько в их теоретических обоснованиях.

У ранних греческих философов существовала тесная взаимосвязь между физической и этической теориями. Чтобы понять природу человека, а тем самым и цель, к которой он должен стремиться, необходимо постичь природу мира. Ответ Эпикура на вопрос «какова природа мира?» был обусловлен весьма давней традицией. Одной из центральных ее проблем являлся вопрос о том, как объяснить изменение и постоянство. Если, как считают некоторые философы, мир состоит из различных субстанций, то почему одна вещь становится другой, когда, например, вода превращается в пар, а трава — в корову? Если, с другой стороны, мир состоит из единой субстанции, то откуда берется все многообразие явлений?

### *Атомизм Эпикура*

По Эпикуру, единственное удовлетворительное объяснение может дать только атомистический подход. Как и во всей эпикуровской философии, фундаментом его объяснения является истинность чувственных восприятий. Мы видим, что в мире происходят изменения. Поэтому изменения должны обладать реальностью, и их нельзя объявить иллюзией. Мы видим, что все в универсуме подвержено переменам, и поскольку, согласно Эпикуру, изменяться могут только тела, весь состав вселенной — материален. Из-

менение вызывается только непосредственным контактом, т.е. лишь в том случае, если тела сталкиваются друг с другом, двигая и вытесняя друг друга. Но это значит, что помимо тел должно существовать пространство — незаполненная пустота, или место, в которое движется тело. Таким образом, заключает Эпикур, вселенная состоит только из тел и пустоты.

Эта теория объясняет изменения, но она должна также указать причину постоянства. Постоянство требует существования чего-то, что не подвержено изменениям. Этим нечто являются атомы. Они движутся, отвечая на столкновение, разлагая или заново составляя большие, чувственно воспринимаемые объекты. Но сами атомы не распадаются на все меньшие и меньшие части. Вместо этого они образуют новые сочетания. Итак, различные конфигурации атомов порождают все многообразие объектов в мире. Таким образом, хотя универсум постоянно изменяется, ничто не возникает из ничего и не уничтожается в ничто. Универсум не прирастает и не убывает.

Атомистическая теория успешно справляется с традиционной проблемой текучести и постоянства, зато она порождает весьма существенные трудности для самого Эпикура. Ведь если всякое знание опирается, по Эпикуру, на ощущение, то как можно продемонстрировать существование атомов? Разумеется, их существование не может подтвердить чувственный опыт. Более того, если всякое изменение, а значит, и всякий опыт есть результат взаимодействия тел, то как объяснить само ощущение?

Эпикур излагал свою теорию по-

знания в так называемой «канонике». Здесь, наряду с ощущением, являющимся первичным критерием знания, он указывает другой, негативный принцип рассуждения, который вместе с ощущением может направлять познание природы мира. Этот принцип гласит, что все, не противоречащее чувственному опыту, по необходимости истинно.

Эпикуровское объяснение механизма ощущения обосновывает его тезис об истинности чувственного восприятия. Ощущение, как и всякое изменение, — результат взаимодействия тел. Обычные предметы испускают «видности» — образы, или воздушные копии себя самих. Атомы, из которых складываются эти «видности», сталкиваются с телом наблюдателя. Повторяющиеся столкновения с «видностями» порождают то, что Эпикур называет «предвосхищениями». Предвосхищение — это попросту зафиксированное воздействие сходств и различий между видностями. К примеру, сходные воздействия «видностей» различных козлов образуют предвосхищение понятия козла. Таким образом, предвосхищения являются также и фундаментом языка.

Чувственное восприятие истинно потому, что оно лишь фиксирует «видности». Ошибка возникает, когда мы сравниваем предвосхищение с новым ощущением. Новое ощущение истинно; при всей своей смутности оно воспроизводит объект. Но мы можем заблуждаться, связывая его с тем или иным предвосхищением, принимая, например, на расстоянии незнакомца за друга. Во избежание таких ошибок мнения Эпикур апеллирует к «очевидности», или ясному видению.

Ясное видение объекта дает истинное знание.

Два критерия познания — «очевидность» и «непротиворечивость» заставляют Эпикура разделить мир на три типа объектов: объекты, воспринимаемые непосредственно и с очевидностью, объекты, воспринимаемые непосредственно, но без очевидности (к примеру, планеты, так как они слишком далеки от нас), и невоспринимаемые объекты, такие, как атомы и боги.

В целом эта теория достойна восхищения, однако эпикуровское объяснение познания мира небезупречно. Что касается первого типа объектов, то здесь, по всей видимости, существуют неопровержимые исключения из правила, по которому ощущение, даже с очевидностью, всегда истинно: самый пространный пример такого исключения — весло, в воде кажущееся изогнутым. Что же касается третьего рода объектов, то Эпикур вынужден призвать на помощь нечто вроде умственного восприятия, аналогичного обычному чувственному восприятию. Эпикур доказывает, что в случае с богами умственное восприятие некоторым образом непосредственно «ощущает» «видности», исходящие от богов; в случае с атомами твердая ясность мысли (снова аналогичная чувственной очевидности) вместе с принципом непротиворечивости подтверждает атомистическую, материалистическую, теорию вселенной как единственное верное объяснение природы.

В конечном итоге, физические теории Эпикура призваны служить его этике. Сам философ гордился тем, что он дал объяснение вселенной для обыкновенного человека.

Есть основания полагать, что движущей силой эпикуровской философии было его стремление избавить своих современников от мифов и суеверий, которые, на его взгляд, поработили их души. В частности, Эпикур сражался с представлением, по которому боги управляют или манипулируют миром. Возможно, эти мотивы обуславливают некоторые особенности эпикуровской аргументации. По Эпикуру, боги существуют, но они не вмешиваются в дела мира. В полностью материальном мире с равнодушными богами индивид может строить свою жизнь, не опасаясь божественного вмешательства и произвола.

Обеспечивая знание о мире, ощущение равным образом обеспечивает знание о хорошей жизни, благодаря чувствам удовольствия и боли. Удовольствие и боль рассматриваются как функция движения атомов. Эпикуровский аргумент против распутства опирается на различие кинетического и статического удовольствия. Статическое удовольствие — это состояние равновесия; в противоположность мгновенному, пусть и более острому, кинетическому удовольствию, оно предполагает устойчивость. Кинетическое удовольствие, напротив, часто влечет за собой боль. Так, злоупотребление

роскошными яствами приводит к несварению желудка, тогда как простая диета дает возможность избежать мук голода и мук переизбытка. Схожим образом сердечную дружбу следует предпочитать буйству страсти и романтической любви, а частная жизнь предпочтительнее жизни общественной.

Таким образом, стремление к удовольствию точнее всего описывается как избегание боли. В конце концов, цель заключается в том, чтобы удерживать как можно больший контроль над собственным благополучием, сохраняя безмятежность. Но материализм, освобождающий индивидуумов от капризов богов, порождает и проблему, так как последовательный материализм подразумевает мир, в котором безраздельно царит причинный детерминизм. Однако причинный детерминизм привлекает Эпикура ничуть не больше, чем божественное вмешательство. Во избежание детерминизма Эпикур придумал «отклонение» — неуловимый, беспричинный, спонтанный сбой в правильном движении атомов. Из фрагментов, которыми мы располагаем, явствует, что, по мнению Эпикура, это отклонение каким-то образом делает возможной свободу воли; неясно только, как именно это происходит.

Констанс Крид

### Библиография

- Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — Пер. М. Л. Гаспарова, М., 1979; Книга X: Эпикур, с. 397—442.  
 Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford: Clarendon Press, 1928.  
 Farrington, Benjamin, *The Faith of Epicurus*, N.Y.: Basic Books, 1967.  
 Panichas, George A., *Epicurus*, N.Y.: Twayne Publishers, 1967.  
 Шакир-Заде, А.С., Эпикур, М., 1963.  
 Танхилевич, О.М., Эпикур и эпикуреизм, М., 1926.

## АРХИМЕД

Родился: ок. 287 г. до н.э., Сиракузы, о. Сицилия.

Умер: 212 г. до н.э., Сиракузы.

**Главные труды:** (1) Работы, посвященные нахождению площадей и объемов фигур: «О сфере и цилиндре», «Об измерении круга»; (2) работы по статике и гидростатике: «О равновесии плоскостей», «О плавающих телах», «О механических теоремах»; (3) трактат, посвященный арифметическому методу: «Исчисление песчинок».

### Главные идеи

*Метод сходимости, при котором криволинейная фигура ограничивается изнутри и снаружи подобными прямолинейными фигурами, позволяет вычислить приблизительную площадь криволинейной фигуры с максимальной степенью точности: с помощью данного метода вычисляется значение  $\pi$ , которое лежит в промежутке между  $3^{10}/71$  и  $3^1/7$ .*

*Предметы имеют центр тяжести и в целях математики могут трактоваться так, словно они состоят из параллельных линий (плоские фигуры) или параллельных плоскостей (объемные фигуры).*

*Механические методы могут подсказать истинность математических предложений, которые затем подлежат строгому доказательству методами математики.*

*При использовании подходящей системы счисления можно выразить числа любой величины.*

*Не существует бесконечно малых величин.*

**А**рхимед, самый знаменитый математик античности, родился в знатной семье в Сиракузах. Его отцом был астроном Фидий, а сам он поддерживал близкие отношения с царем Сиракуз Гиероном II. После учебы в Александрии у преемников геометра Евклида Архимед возвратился в Сиракузы, где продолжал свои математические изыскания до тех пор, пока не погиб при взятии Сиракуз римскими войсками в 212 г. до н.э. Легенда гласит, что, увидев воина, ворвавшегося к нему в дом и прервавшего его занятия, Архимед воскликнул: «Не прикасайся к моим чертежам!» Разъяренный воин убил математика.

В античности Архимед более все-

го прославился как изобретатель хитроумных механизмов. Ему приписывали создание Архимедова винта (водоподъемный механизм) и различных шкивов и рычагов; и действительно, отзываясь о своих рычагах, он однажды сказал: «Дайте мне, куда встать, и я сдвину землю». Он также соорудил планетарий, или модель планетной системы, в форме сферы, которая показывала движение Солнца, Луны и планет; он написал книгу «Об изготовлении сферы» (ныне утраченную), освещавшую построение этого механизма. В последние годы Архимед посвятил себя разработке военных машин (катапульт и подъемных кранов) для отражения римской осады.

По сообщению античного биографа Плутарха, римские воины были так потрясены этими машинами, что, едва заметив веревку или кусок дерева, выступавший из стены, они в ужасе бежали, крича, что Архимед изобрел еще одну машину им на погибель.

### «Эврика! Эврика!»

Самым известным из физических открытий Архимеда стало обнаружение им того, что различные материалы имеют специфическую силу тяжести. Царь Гиерон II предоставил ювелиру некоторое количество золота и велел ему изготовить золотой венец в качестве посвящения богам. После того как венец был посвящен, царь начал подозревать, что ювелир заменил какую-то часть золота менее благородным металлом и прикарманил разницу. Не в силах добиться правды от мастера, он попросил заняться этой проблемой Архимеда. Однажды математик размышлял над этой задачей в бане и заметил, что чем глубже он погружается в ванну, тем больше воды переливается через край. Возликовав от пришедшей в его голову догадки, он нагишом выбежал на улицу с криком «Эврика! Эврика!» («Нашел!»). Затем он раздобыл слиток золота, весивший столько же, сколько и венец. Архимед погрузил слиток в сосуд, до краев наполненный водой, и отметил, сколько воды перелилось через край; таким же образом он поступил и с венцом, причем на этот раз воды вылилось больше. Таким образом он установил, что венец изготовлен не из чистого золота, так

как, хотя он и весил столько же, сколько слиток золота, физически он был больше, а значит, содержал примесь более легкого металла.

Многие поздние труды Архимеда обнаруживают стремление применить математические методы к физическим явлениям. В своих ранних трактатах «О сфере и цилиндре» и «Об измерении круга» он тесно следует греческой математической традиции. Первый из них начинается со списка аксиом и постулатов, необходимых для доказательства предложений. Важнейшей из них является пятая: Архимед утверждает, что разность двух неравных величин не является инфинитезимальной, но может быть выражена с помощью пропорций: линии, плоскости и трехмерные фигуры могут последовательно делиться на меньшие величины, но эти величины не могут быть бесконечно малыми. Отрицание инфинитезимальных величин характерно для всей греческой математики.

### Сходимость и сведение к нелепости

Предложения трактата «О сфере и цилиндре» иллюстрируют два характерных для Архимеда метода: метод сходимости, часто называемый методом исчерпания, и *reductio ad absurdum*, или сведение к нелепости. Например, предложение 34 гласит: «Объем любой сферы в четыре раза больше объема конуса, основание которого равно длине окружности сферы, а высота — радиусу сферы». Доказательство выглядит следующим образом: Пусть  $S$  — сфера, а  $X$  — конус, основание которого равно длине окружности  $S$ , а

высота — радиусу  $S$ . Требуется доказать, что объем  $S$  вчетверо больше объема  $X$ .

1. Допустим, что объем  $S$  превосходит объем  $X$  *менее, чем* в четыре раза. Проводится построение описывающих сферу и вписанных в нее многогранников, причем стороны двух тел составляют пропорцию, меньшую пропорции двух данных линий. Показывается, что из этого построения вытекает противоречие (*reductio ad absurdum*); следовательно, стороны тел не могут иметь такую пропорцию.

2. Схожим образом доказывалось, что объем  $S$  не может превосходить объем  $X$  более, чем в четыре раза. Следовательно,  $S=4X$ . Фигура, иллюстрирующая следствие этой теоремы, была вырезана на надгробии Архимеда: она представляла собой сферу, вписанную в цилиндр, основанием которого была окружность сферы, а высотой — ее диаметр; объем такого цилиндра равен  $\frac{3}{2}$  объема сферы.

Используя те же методы в работе «Об измерении круга», Архимед показывает, что площадь круга равна площади прямоугольного треугольника  $ABC$ , в котором угол  $A$  — прямой, сторона  $AB$  равна радиусу круга, а сторона  $AC$  — его диаметру. Он доказывает это, описывая вокруг круга и вписывая в него многоугольники (как в вышеприведенной теореме 34), а затем доказывая, что описанный многоугольник — больше треугольника  $ABC$ , а вписанный — меньше. Следовательно, площадь круга должна равняться площади

треугольника. Предложение 3 из этой же работы ставит своей целью доказать, что окружность круга больше диаметра более, чем в  $3\frac{10}{71}$ , и меньше, чем в  $3\frac{1}{7}$  раза ( $3,141 < \pi < 3,142$ ). В обоих примерах площади описанного и вписанного многоугольников сколько угодно сходятся, или приближаются к площади круга.

Эти методы (сходимость и сведение к нелепости) сплошь и рядом встречаются и в других строго математических работах Архимеда. Помимо двух трактатов, рассмотренных выше, к ним относятся работы «О коноидах и сфероидах», «О спиралях» и «О квадратуре параболы». Они также используются в трактатах, применяющих математический анализ к физическому миру, особенно к проблемам статики и гидростатики. К их числу принадлежат сочинения «О равновесии плоскостей», «О плавающих телах» и «О механических теоремах». Кроме того, в последних трактатах используются понятия «центра тяжести» (оно нигде не определяется и, по-видимому, рассматривалось в утраченном ныне сочинении) и равновесия: «Величины уравновешивают друг друга на обратно пропорциональных расстояниях»; к примеру,  $2x$  уравновесит  $x$  на половинном расстоянии от точки опоры.

Работа «О плавающих телах» посвящена гидростатике; некоторые ее теоремы имеют отношение к проблеме венца царя Гиерона, хотя такое их применение нигде не упоминается. Так, предложение 5 гласит: «Когда тело, будучи легче жидкости, погружается в воду, оно будет опускаться до тех пор, пока не будет вытеснено объемом жидкости, равным по весу всему телу». Действие,



лежащее в основе доказательства этой теоремы, выглядит, на первый взгляд, следующим образом: тело сдвигают объем жидкости по направлению к центру сферы, ею образуемой (так, к примеру, корабль будет давить на океан по направлению к центру земли; затем это давление передается кверху, по направлению к той области жидкости, что прилегает к телу, и уравнивает изначальную, направленную вниз силу. Таким образом, теоремы, имеющие дело с центром тяжести и равновесием, могут быть применены к гидростатическим проблемам такого рода. Такое упрощенное понимание принципа, называемого ныне гидростатическим давлением и гласящего, что давление жидкости осуществляется единообразно, распространяясь во всех направлениях, отвечало методам Архимеда.

Такое же упрощенное понимание гидравлического действия может быть обнаружено во второй книге трактата «О плавающих телах». Здесь Архимед исследует различные положения, в которых может плавать параболическое тело (тело, образованное путем вращения параболы). Посредством остроумного математического доказательства он показывает, что при устойчивом равновесии такой фигуры ось тела — вертикальна; иными словами, тело не будет плавать в перевернутом положении. Такие исследования могли иметь применение в кораблестроительстве, но в тексте мы не находим и намека на их практическое использование.

Подобно Евклиду и другим греческим математикам, Архимед обычно не разъясняет, каким путем он открыл свои теоремы; вместо этого он дает строгое геометрическое до-

казательство их справедливости, оставляя читателя в недоумении относительно того, как он к ним пришел. Заглянуть в свою мастерскую он позволяет только в работе «О механических теоремах». Он «доказывает» теорему 1 (треугольник, вписанный в сегмент параболы, на одну треть меньше этого сегмента), предположив, что эти фигуры уравновешены на рычаге, и определяя условия, при которых они окажутся в равновесии. Определяя эти условия, он предполагает, что площади фигур, а стало быть, и их «вес», — это сумма всех сегментов параллельных линий, содержащихся в фигуре. Затем он уравнивает фигуры на концах рычага, чтобы определить отношение между ними. Архимед не считал этот метод подлинным геометрическим доказательством, но успешный результат мог послужить основанием для допущения истинности данной теоремы и возможности строгого геометрического доказательства, которое и предстояло обнаружить.

Помимо работы с геометрическими теоремами Архимед развивал также арифметические методы. Выше приводился пример из трактата «Об измерении круга» — нахождение значения  $\pi$ ; в той же работе дано приблизительное значение квадратного корня из трех. Самое поразительное достижение арифметических изысканий Архимеда отражено в трактате «Исчисление песчинок», в котором он вычисляет, какое количество песчинок может заполнить Вселенную! Действительная цель этого сочинения заключается не в вычислении размеров Вселенной, но в демонстрации оригинального метода выражения больших чисел. Еди-

ницей числовой системы Архимеда оказываются 10 000, так как 10 000 по-древнегречески называются «мириадой» — самым крупным греческим числительным. (Слов со значением миллион, миллиард и т.д. не существовало.)

1, 2, 3... 10 000 раз по 10 000 ( $10^8$ , или, по-гречески, «мириада мириад») суть «числа первого порядка».

$10^8$ ... ( $10^8$ )<sup>8</sup> ( $10^{64}$ , или «мириада мириад чисел первого порядка») суть числа второго порядка.

Данная система продолжается до  $(10^8)^{10^8}$  («мириада мириад в мириад мириадной степени», или единицы с восемьюстами нулями). Это огромное число становится в свою очередь основой для следующего ряда, хотя фактически, чтобы выразить свой результат, равняющийся  $10^{64}$ , Архимеду не нужны числа большей величины. Архимедовская система выражения больших чисел никогда не использовалась, так как античная наука не нуждалась в таких величинах. К новому времени, когда в них появилась нужда, арабская система счисления заняла место греческой. Трактат «Исчисление песчинок» более всего известен тем, что здесь Архимед принимает гелиоцентри-

ческую модель космоса: в центре Вселенной находится неподвижное Солнце, вокруг которого вращается Земля, а сфера неподвижных звезд окружает мировое целое, находясь на расстоянии в 1,2 миллиарда миль от его центра. Архимед приписывает эту теорию Аристарху Самосскому, опередившему Коперника на 2000 лет.

Математические труды Архимеда были не слишком широко известны в античности, несмотря на его славу изобретателя изумительных механизмов. В девятом-десятом веках н.э. его работы были переведены на арабский, а в двенадцатом — с арабского на латынь. Знаменитый математик Леонардо Фибоначчи работал над некоторыми Архимедовыми теоремами в тринадцатом веке. В 1450 году появились исправленные переводы, и в течение следующего столетия знакомство с творчеством Архимеда постоянно росло. Симон Стевин, Кеплер, Торричелли и Галилей, упоминающий Архимеда более ста раз, — вот лишь некоторые ученые, на которых повлияли математика и механика великого сиракузянина, названного самым современным из древних математиков.

Марк Райли

### Библиография

- Архимед, Сочинения. — Пер. И. Н. Веселовского, М., 1962.  
 Архимед, Исчисление песчинок («Псаммид»). Краткий обзор работ А., М.—Л., 1932.  
 Архимед, Послание к Эратосфену о некоторых теоремах механики, со статьей И. Гейберга, Одесса, 1909.  
 Архимед, О плавающих телах// Начала гидростатики (Архимед, Стевин, Галилей, Паскаль), 2-е изд., М., 1933.  
 Архимед, О квадратуре круга (Архимед, Гюйгенс, Ламберт, Лежандр), под ред. и с прим. С.Н. Бернштейна, 3-е изд., М.—Л., 1936.  
*Archimedis opera omnia*, ed. J. L. Heiberg, vv. 1—3, Leipzig: Teubner, 1910—1915.  
 Лурье, С.Я., Архимед. 287—212 гг. до н.э., М.—Л., 1945.

Лурье, С.Я., Архимед и его время// Труды юбилейной науч. сессии Ленингр. гос. университета, Секция историч. наук, Л., 1948.

Чвалина, А., Архимед. — Пер. с немецкого, М.—Л., 1934.

Dijksterhuis, E.J., *Archimedes*, Princeton: Princeton University Press, 1987.

Heath, T.L., *Works of Archimedes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1897, 1912.

Schneider, I., *Archimedes: Ingenieur, Naturwissenschaftler und Mathematiker*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

## ЭПИКТЕТ

Родился: ок. 50 г. н.э., в Гиераполе, Фригия.

Умер: ок. 125 г. н.э., в Никополе, Эпир.

Главные сочинения: «Беседы», «Энхиридион».

### Главные идеи

*Существуют только тела, но тела суть сочетания двух основополагающих начал — логоса, или разумного начала, и фюсис, или начала созидającego.*

*Бог — это природа: Логос, разумное начало, ответствен за порядок и единство мироздания; тем самым природа оказывается разумной и доступной разумению.*

*Так как природа — это Бог, вселенная как целое — наилучшая из возможных. В противоположность растениям и животным человеческие существа обладают логосом, или индивидуальным ведущим началом.*

*Логос также определяет цель жизни — добродетель; жизнь добродетельная — это жизнь, согласная с разумом; такова жизнь философа.*

*Разум различает вещи, находящиеся и не находящиеся в нашей власти; внешние блага — такие, как репутация, богатство и сила — не в нашей власти; в нашей власти — желание, отвращение и мнение.*

*Добродетельный индивидуум обретает свободу, ограничивая свои желания теми вещами, которые в его власти, и почитая все внешние блага безразличными.*

Эпиктет родился рабом во фригийском Гиераполе. В раннем возрасте он был перевезен в Рим. Его хозяин Эпафродит был административным секретарем Нерона. Повидимому, Эпафродит распознал задатки Эпиктета, ибо он направил его заниматься у прославленного учителя — Музония Руфа. Музоний Руф был стоиком, и Эпиктет стал самым знаменитым его учеником, затмив славу своего учителя.

В конце концов Эпиктет получил свободу, возможно, после смерти хозяина. В 94 году император Домициан повелел философам покинуть Рим, и Эпиктет отправился в изгнание в Никополь, место весьма скучное и глухое, где он жил очень просто — в хижине на тюфяке, без всякой мебели. Он организовал шко-

лу и проводил дни, наставляя молодых людей из Рима и других городов империи искусству жизни. Сообщают, что в старости он усыновил ребенка, которого собирались бросить родители.

По мнению Эпиктета, согласно в этом моменте с большинством греческих философов, назначение философии — научить природе мира и добродетели. Но для Эпиктета нравственная жизнь имела куда большее значение, чем для большинства. Одним из любимых его примеров был Сократ.

Одни описывали учение Эпиктета как сердечное и благородное, другие — как грубое и холодное. Об Эпиктете рассказывают историю, которая — подлинная она или нет — может пролить свет на его славу че-

ловека и учителя. Эпиктет был хром. Предание гласит, что однажды хозяин схватил Эпиктета за ногу и принял ее выкручивать. Эпиктет сказал: «Ты вот-вот ее сломаешь», но хозяин и бровью не повел. Нога сломалась; Эпиктет просто заметил: «Я ведь тебе говорил».

Стоицизм был одной из самых влиятельных философских школ эллинистического мира. Название школы происходит от греческого слова, которым обозначался портик в Афинах, где Зенон, основатель школы, впервые выступил со своим учением около 300 г. до н.э. Преемниками Зенона во главе школы были Клеанф, а после него Хрисипп. Хрисипп прославился как логик и, судя по всему, развил и систематизировал стоическую философию. Но хотя Хрисипп и его преемники — в том числе Панетий и Посидоний — писали, как сообщают, весьма много и изощренно, от их трудов не сохранилось почти ничего. Наше понимание стоицизма опирается поэтому на цитаты из вторых рук, почерпнутые у других философов и историков, и на сочинения трех мыслителей, живших почти через четыреста лет после основания школы: Сенеки, которому Нерон приказал покончить с собой, когда Эпиктет находился в Риме, Эпиктета и ученика последнего Марка Аврелия.

Эпиктет был в первую очередь не писателем, но лектором. Один из слушателей философа, Арриан, делал на его лекциях подробные заметки для своего друга. По его утверждению, он записывал беседы учителя «слово в слово». Четыре из восьми книг Арриановых заметок сохранились в виде «Бесед». «Эни-

хиридион» — это учебник, составленный Аррианом на основе выписок из «Бесед».

Центральной особенностью стоической философии является стремление провести различие между тем, что находится и что не находится в нашей власти. Оно же составляет главную цель учения Эпиктета, считавшего себя воспитателем молодежи, учителем добродетельной жизни. По Эпиктету, добродетельная жизнь объединяет знание и практику, истину и свободу. Понимание того, что находится в нашей власти, приходит вместе с пониманием природы мира и человека. Затем, приучившись соизмерять свои желания и антипатии с этой истиной, можно достичь свободы. Свобода не имеет ничего общего со способностью делать все, что заблагорассудится; свобода обнаруживается в осознании пределов своих способностей и примирении с ними. Примирение со своей ограниченностью сохраняет свободу выбора; поддаваясь влечению к вещам вне нашей власти, человек расстается со свободой.

Как и большинство греческих философов, стоики видели во вселенной упорядоченное целое. Но, в отличие от других философов, они утверждали, что Бог и природа — одно. Они утверждали, что существуют только тела, и поэтому может показаться, что стоики были материалистами. Но для стоиков тела не просто материальные объекты. Совсем нет, они являются сочетаниями *логоса*, или разумного начала, и *фюсис*, или природы. Эти два понятия суть различные стороны основополагающего единства. Они также образуют некую природную иерархию. Природа как целое разумно

упорядочена, но не все в природе разумно. Будучи разумным началом, пронизывающим мир, *логос* объясняет его умопостигаемость. Вселенная умопостигаема, так как она управляется законами. В растениях и животных, например, обнаруживается упорядоченность и связность умопостигаемого мира; иными словами, в них обнаруживается ведущее начало; они наделены характерными природами. Но они лишены разумности как индивидуального ведущего начала. Человеческие существа, напротив, обладают разумностью, являющейся их индивидуальным ведущим началом.

Таким образом, *логос* выступает в качестве правящего миром разумного начала и присущего людям ведущего начала, которое проявляется, к примеру, в способности человека усматривать связи, понимать законы и пользоваться языком.

Подобно большинству греческих философов, стоики подразделяли философию на три части: логику, физику и этику. Особенно стоики пеклись о том, чтобы показать, что каждая дисциплина вытекает из двух остальных и их поддерживает. *Логос*, управляющий физическим миром, тождествен *логосу*, который упорядочивает речь и мышление, выступая предметом логики. Разумное ведущее начало в каждом человеке позволяет ему познать устройство физического мира и условия добродетельной жизни. И это индивидуальное разумное начало является общим достоянием индивида и Бога. Мир разумен и доступен разумению. Как таковой он является Богом. И, как таковой, он лучший из возможных миров.

По общему согласию, Эпиктет

является самым ортодоксальным из поздних стоиков. Порой он говорит так, словно помещает Бога над или за природой, — но эта же мысль встречается и у более ранних авторов и необязательно означает отход от стоической концепции единства Бога и мира. Важнее то, что Эпиктет не слишком интересуется изощренными физическими или логическими теориями. Его внимание целиком и полностью сосредоточено на практическом: он важен для традиции постольку, поскольку в лице Эпиктета философия становится жизнью.

Для стоика добродетельная жизнь — это жизнь философа. Эпиктета часто называют человеком, ближе всех подошедшим к воплощению стоического идеала, который многими осуждался как недостижимый. Он жил просто, избегал вещей, по его словам, «от нас не зависящих», пренебрегая телом, богатством, репутацией, властью. Он избрал Никополь местом для своей школы для того, чтобы его ученики оказались как можно дальше от искушений и развлечений. Новацией Эпиктета стало смещение этического акцента с достижения идеала на приближение к добродетельной жизни.

Разумное начало, присущее личности, определяет первое требование добродетельной жизни: *способность* понимать природу мира требует от индивидуума *упражнять* свое понимание, т.е. свою разумность. Содержание понимания двояко. Во-первых, вместе с большинством греков стоики считали добродетельную жизнь совершенным осуществлением человеческой природы: чтобы быть добродетельным, индивид должен выбрать в свои проводники ра-

зум. Во-вторых, понимать природу как целое значит понять, что наш мир — наилучший из возможных. С этой точки зрения, желать, чтобы вещи существовали иначе, — ошибка разума, которая противопоставляет индивидуума *логосу* вселенной, вместо того чтобы привести его к гармонии с ним.

Как раз такое отношение к миру как к наилучшему из возможных в сочетании с признанием разумной природы человека предопределяет стоическое отношение к ценностям. Быть разумным значит видеть различие между вещами, зависящими от нас и от нас не зависящими. Только те вещи, что находятся в нашей власти, затрагивают нравственное качество индивидуума, т.е. его праведность или порочность. Все прочее безразлично. В частности, индивид не может выбирать внешние обстоятельства; ему по силам только выбрать, как на них отвечать. Тем самым добродетельная жизнь открыта каждому — богатому и бедному, рабу или свободному. Только такая жизнь благополучна.

Важно подчеркнуть, что для стоика имеет значение индивидуальный выбор или намерение, а не последствия поступка. Возможно, что именно это различие объясняет разногласия в оценках стоической этики в целом и этики Эпиктета в частности. В мире добродетельный инди-

вид будет активно стремиться к обретению блага. Следовательно, женщина-стоик попытается спасти жизнь своего ребенка. Но если ее усилия окажутся тщетными, она смирится со случившимся, не станет жалеть или горевать об утрате. Такое отношение, возможно, покажется нам поразительным, необычным, противоестественным или лишенным сострадания. Но оно согласуется с стоическим убеждением, согласно которому мировое целое разумно и лучшее из возможных. Более того, оно согласуется с осознанием суверенности разума. Ибо после того, как событие уже произошло, от нас зависит только, как к нему отнестись, т.е. принять его или отвергнуть. Эпиктет подчеркивал, что на самом деле людей страшат и разочаровывают не внешние события, но то, как мы их осмысливаем. Осмысление чего-нибудь случившегося, например утраты любимого человека, — в нашей власти, но отменить случившееся мы не в силах.

В конечном счете, добродетельная жизнь -- это жизнь свободная. Она достижима путем формирования добрых привычек. Сам Эпиктет поражал современников своим юмором и безмятежностью. Он не был ни тщеславен, ни снисходителен. После смерти он был назван «другом бессмертных».

Констанс Крид

### Библиография

Беседы Эпиктета. — Пер. Г.А. Тароняна// Вестник древней истории, 1975, № 2—4, 1976, № 2. Long, A.A., *Hellenistic Philosophy*, London: Duckworth, 1974.

Meredith, Antony, "Later Philosophy". In *The Oxford History of the Classical World*. Ed. by J. Boardman, J. Griffin and O. Murray, Oxford and New York: Oxford University Press, 1986.

Xenakis, J., *Epictetus, Philosopher-Therapist*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

Чертков, В.Г., *Римский мудрец Эпиктет, его жизнь и учение*, М., 1917.

Штаерман, Е.М., Эпиктет и его место в римском стоицизме. // *Вестник древней истории*, 1975, № 2.



## ПТОЛЕМЕЙ

Родился: ок. 100 г. н.э., близ Александрии, Египет.

Умер: ок. 175 г. н.э., близ Александрии, Египет.

Главные труды: «Альмагест», «Подручные таблицы», «Планетарные гипотезы», «Четверокнижие», «География», «Оптика»

### Главные идеи

*Положение небесных тел можно определить при помощи кинематической модели: эти тела движутся по эксцентрическим и эпициклическим орбитам с равномерными скоростями, пусть даже их скорости не равномерны, если наблюдать за ними с Земли; эти круги лежат внутри сферы неподвижных звезд; тщательные наблюдения позволяют вычислить скорости небесных тел.*

*Удаленность и размеры небесных тел могут быть найдены путем определения размера их эксцентрической и эпицентрической орбит, соотнесенных с радиусом Земли.*

*Сферическая Земля может быть спроецирована на плоскую карту с помощью геометрических методов; местности могут быть обозначены на стандартной сетке широт и долгот.*

*Задачи по плоскостной и сферической тригонометрии могут быть решены с помощью таблицы хорд, стягивающих дуги от  $0^\circ$  до  $90^\circ$ .*

*Данные, извлеченные из экспериментов, могут быть выражены с помощью математических уравнений и представлены в табличной форме.*

О жизни Клавдия Птолемея, самого знаменитого астронома античности, известно мало. Наблюдения, зафиксированные в самой ранней его работе — «Альмагесте», сделаны в интервале между мартом 127 и февралем 141 года. Один античный источник утверждает, что его «расцвет», или зрелость, пришелся на годы правления императора Марка Аврелия (161—180 гг). На основании этих немногочисленных фактов устанавливаются годы жизни Птолемея. Он упоминает, что произвел свои наблюдения в Александрии, и велел вырезать параметры своей астрономической теории на стеле в Канопе, близ Александрии, где, быть может, находились имения его семьи. Таковы все твердые данные о

Птолемея. Поздние писатели часто считали его членом семьи Птолемеяев, правившей Египтом с 323 до 30 г. до н.э.; на некоторых средневековых миниатюрах он и в самом деле запечатлен с венцом на голове. Впрочем, царская семья угасла задолго до рождения астронома Птолемея.

Самым известным трудом Птолемея стала работа по астрономии: более тысячелетия его «Альмагест» (арабское название со значением «Величайший»; исконное название — *Syntaxis Mathematica*, или «Математическое построение») был общепринятым учебником по астрономии. Даже коперниковский трактат *De revolutionibus* (опубликован в 1543 году), в котором впервые систематически излагалась гелиоцентричес-

кая астрономия, был целиком и полностью пронизан методикой и понятиями «Альмагеста». Птолемею также принадлежат пионерские работы по географии и оптике. В своих сочинениях он разрабатывал современные приемы: представление математических данных в таблицах, подобных современным таблицам логарифмов, квадратов и синусов; подача географической информации в виде карт, на которых положение местностей определяется посредством широты и долготы; наконец, экспериментирование, направленное на соби́рание новых данных — в случае с Птолемеем данных о зрительных феноменах.

Следует помнить, что «Птолеме́евская» вселенная не является творением Птолемея, эта модель пользовалась в античности всеобщим признанием, по крайней мере со времени Аристотеля. Однако высокие достоинства птолемеевского изложения данной теории навсегда связали ее с его именем. В начале «Альмагеста» Птолемей рассматривает природу этой вселенной с точки зрения профессионального астронома: сферическая Земля покоится в центре космоса; она далеко отстоит от сферы неподвижных звезд — внешнего предела космоса; в космосе наличествуют два первичных движения: движение космического целого с востока на запад на плоскости земного экватора и противоположенное движение семи небесных тел (Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна — в порядке нарастания удаленности от Земли) с запада на восток на плоскости эклиптики (путь Солнца).

В дошедшей до нас версии «Аль-

магеста» Птолемей представляет все параметры (факторы, на которых основываются вычисления) и разъясняет все процедуры, необходимые для вычисления положения этих небесных тел в любой момент времени. Первая книга описывает тригонометрию, необходимую для выполнения астрономических вычислений; во второй и третьей книгах речь идет о Солнце и его видимом годовом движении, в IV—V книгах — о Луне, в VI книге — о затмениях, в VII—VIII книгах — о сфере неподвижных звезд, в книгах с девятой по тринадцатую — о планетах. Все изложение занимает на греческом 1152 страницы, в английском переводе — 647 страниц.

Главная проблема при определении позиции семи небесных тел возникает при объяснении изменения их скоростей, известного как *аномалия*. Если бы они постоянно двигались с одной и той же скоростью, тогда вычисление их позиции не составляло бы труда:  $\text{Расстояние} = \text{Скорость} \times \text{Время}$ . Но это не так. К примеру, известно, что скорость Солнца меняется, так как между зимним солнцестоянием и весенним равноденствием (зима) времени проходит больше, чем между летним солнцестоянием и осенним равноденствием (лето). Порой даже кажется, что планеты Марс, Юпитер и Сатурн двигаются по своим орбитам в обратном направлении.

Чтобы установить кинематическую модель, допускающую такие неравномерные движения, Птолемей предложил рассматривать движение этих тел как состоящее из нескольких различных круговых движений на плоскости. Затем каждому из этих движений он присвоил определен-

ные скорости. Основополагающими являются два вида движения: (1) *среднее движение*, (2) *движение по аномалии*.

Планета движется по *эпициклу* — кругу, центр которого смещается по окружности большего круга, называемого *деферентом*. Земля находится в центре вселенной, но этот центр не совпадает с центром деферента, являющимся, таким образом, *эксцентром*, величина которого определяется по отношению к Земле. Движение центра эпицикла по деференту — это *среднее движение* объекта, или *среднее положение*, в котором он будет обнаружен. Поправка, примененная к среднему движению с тем, чтобы найти *истинную* позицию тела, представлена положением планеты на эпицикле (истинная позиция может находиться позади или впереди центра эпицикла в средней позиции) и называется *движением по аномалии*.

Большая часть «Альмагеста» посвящена обеспечению птолемеевской модели числовыми параметрами: радиусом деферента, радиусом эпицикла, направлением апогея, расстоянием от деферента до Земли и т.п. Сначала Птолемей учитывает наблюдения (одни — датируемые вавилонской эпохой, другие — выполненные им самим), фиксирующие положение планеты на линии между деферентом и центром планетного эпицикла; они позволяют ему определить среднее движение. Затем он находит наблюдения, которые дают такое положение объекта, которое расходится со средним движением; точка наибольшего расхождения должна равняться радиусу эпицикла. Наконец, он сводит все

эти данные в таблицы *среднего движения* и *движения по аномалии*, с помощью которых астроном может вычислить положение любого объекта в любой момент времени.

Для чрезвычайно сложного движения Луны требуется другая модель, включающая в себя дополнительные круги. Центр лунного эпицикла, как и в предыдущих случаях, движется по окружности деферента, но деферент в свою очередь смещается по малому кругу, центром которого является Земля, причем движение деферента по земному кругу зависит от положения Солнца. Чтобы вычислить положение Луны, необходимо построить несколько таблиц. Опираясь на эту модель, Птолемей дал объяснение трудно уловимого воздействия солнечного тяготения на движение Луны, называемого ныне *эвекцией*. Открытие этого воздействия и разработка методов, требующихся для вычислений, — одно из самых крупных достижений Птолемея.

При переносе астрономических наблюдений на положения эпициклов и деферентов своей кинематической модели Птолемей использует тригонометрию, выполняя огромное количество расчетов. Его тригонометрия основывается на понятии *хорды*, стягиваемой соответствующим углом. Некоторые значения хорд легко установить: взяв круг с радиусом в единицу, мы найдем, что хорда  $60^\circ$  равна 1,0 (данное значение вычисляется из равностороннего треугольника), хорда  $36^\circ$  равна 0,618, хорда  $72^\circ$  — 1,174. (Десятичные значения получены путем преобразования из шестидесятиричной системы нумерации Птолемея.) Птолемей составил таблицу хорд для

дуг от  $0^\circ$  до  $90^\circ$  с интервалами в  $0,5^\circ$ , создав тем самым первую сохранившуюся тригонометрическую таблицу. *Хордовая* функция эквивалентна используемой ныне *синусной* функции (хорда равна удвоенному синусу половины угла; к примеру, хорда  $60^\circ = 2 \times \sin 30^\circ$ ). Таким образом, с помощью этой таблицы могут быть произведены все тригонометрические вычисления, хотя отсутствие функций косинуса и тангенса делает расчеты трудоемкими.

Практикующий астроном или астролог использовал «Альмагест» для определения положений планет: он справлялся с таблицами *среднего движения*, чтобы открыть, насколько далеко отошел объект от гипотетической начальной точки (*эпохи*) к требуемому моменту времени. Затем он справлялся с таблицами *движения по аномалии*, чтобы уточнить вычисленное среднее движение. Таким способом устанавливалось *истинное положение* планет. «Альмагест» содержит все необходимые для этого таблицы, которые, однако, неудобно перемежаются длинными объяснениями. Через какое-то время после обнародования «Альмагеста» Птолемей выпустил отдельное издание таблиц, предваряемое кратким введением. Это сочинение получило название «Подручные таблицы» и оказалось самым используемым сборником астрономических таблиц из всех когда-либо составленных. Оно выдержало множество исправленных переизданий в арабском мире, в Византийской империи, в средневековой и возрожденческой Европе. Все они следовали плану Птолемея, лишь незначительно изменяя первоначальные цифры, чтобы исправить мелкие погрешно-

сти, обнаруженные за многие века после создания «Подручных таблиц».

В «Планетарных гипотезах» Птолемей предполагает физическое существование деферентов и эпициклов «Альмагеста» и извлекает из этого некоторые выводы: планеты движутся в пространственных поясах на некотором среднем расстоянии от Земли; глубина этих поясов равна диаметру планетного эпицикла; максимальное удаление каждой планеты равняется минимальному удалению следующей за ней планеты. К примеру, внешняя граница пояса Луны — это внутренняя граница пояса Меркурия; внешняя граница пояса Меркурия — внутренняя граница пояса Венеры. Расстояние от Земли до Луны равно приблизительно 230 000 миль (это относительно точное значение было известно задолго до Птолемея); внешняя граница пояса Сатурна, являющаяся также расстоянием от Земли до неподвижных звезд, а значит, и внешним пределом вселенной, определяется примерно в 71 миллион миль.

Единственное сочинение Птолемея, легко доступное в библиотеках, — это «Четверокнижие» (*Tetrabiblos*), самый популярный справочник по астрологии из когда-либо написанных. Птолемей считал, что главные притязания астрологии (влияние звезд на дела людей) самоочевидны: Солнце согревает Землю, когда оно находится под определенными знаками, Луна управляет приливами. Далее он рассматривает воздействие других небесных тел и их взаимных сочетаний на различные земные зоны и на погоду (книги 1 и 2), а также на жизнь людей (книги 3 и 4). Во введении он

заявляет, что предсказание позиций планет (астрономия) представляет собой точную науку, тогда как предсказание средствами астрологии обладает лишь вероятностью. В первые четыре века нашей эры астрология была общепризнанна и считалась научным и беспристрастным методом предвидения личной судьбы. Птолемей не мог избежать ее влияния, но он стремился подвести под нее научный базис — порой с несообразными результатами.

Наряду с астрономией Птолемей попытался систематизировать географию. Во второй книге своей «Географии» он описал два способа нанесения без чрезмерных искажений сферической поверхности на плоскую карту: оба они являются коническими проекциями, которые свободны от искажений, присущих простым прямоугольным проекциям (таким, как известные карты Меркатора, на которых Гренландия выходит размером с Южную Америку), и сохраняют вид части глобуса. Птолемея карта мира обнимает более 180° долготы и простирается от 16° южной до 63° северной широты (известный к тому времени мир) и тем самым уклоняется от проблемы, связанной с нанесением на карту всей сферы. Он также чертил карты меньших областей, используя все те же конические проекции. (Копии этих карт сохранились в великолепных рукописях «Географии».) В книгах со второй по седьмую Птолемей приводит списки широт и долгот главных городов и физические особенности известного мира, чтобы в случае потери карты можно было начертить заново. Птолемея сетка долгот начинается с «Островов Блаженных»

(вероятно, это Канарские острова в Атлантическом океане) и простирается до Китая (180°). Широты Птолемея берут свое начало на экваторе. Система широт довольно точна, так как она основывается на наблюдениях высоты Солнца при солнцестоянии. Долготы, напротив, грешат неточностью, так как необходимое условие для определения долгот — точное измерение времени — впервые стало возможным только в восемнадцатом веке. Для измерения расстояний между местностями Птолемей пользовался неудовлетворительными приблизительными расчетами.

Для практикующего астронома имели значение феномены, связанные со зрением. Птолемея вкладом в исследование этих феноменов стала его «Оптика». В первой и второй книгах он описал механизм зрения в его античном понимании (глаз испускает зрительный луч, который воспринимает зрительные объекты таким же образом, каким рука ощущает объекты с помощью осязания). В третьей и четвертой книгах он пересказывает эксперименты с бинокулярным зрением, включавшие в себя остроумное доказательство при помощи черно-белых палочек того, что каждый глаз имеет свое поле зрения. В пятой книге он выступает со своим исследованием рефракции, преломления световых волн при их прохождении через различные материалы. Он изготовил диск, который был наполовину погружен в воду; сквозь него наблюдал экспериментатор, стремившийся установить угол рефракции под различными углами. (Рефракция равняется нулю, когда глаз смотрит в воду прямо вниз; она возрастает по мере

возрастания угла от перпендикуляра.) Птолемей показал, что при увеличении угла зрения количество рефракции закономерно изменяется, и выразил эту информацию в виде следующей таблицы:

1. Угол зрения	2. Угол рефракции	3. Количество изменения (Птолемеем не приводится)
0°	0°	—
10°	8°	8°
20°	15,5°	7,5°
30°	22,5°	7°
40°	29°	6,5°

И так далее до 80°. Птолемеевские данные обнаруживают постоянное убывание количества изменения (третья колонка) и, будучи не вполне точными, весьма неплохи для наблюдений невооруженным глазом. Их регулярность, однако, наводит на подозрение, что наблюдения «подгонялись», чтобы соответствовать формуле. Птолемей изучал рефракцию в воде, стекле и воздухе, причем последняя среда представляла очевидный интерес для астрономов, хотя нам и неизвестно, нашел ли он практическое применение для своих данных.

Птолемей упорядочил хаос античной астрономии и географии, и его порядок просуществовал полтора тысячелетия. «Альмагест» и «Подручные таблицы» царили в астрономии до тех пор, пока Кеплер в шестнадцатом столетии не разработал новые методы и новые таблицы, основанные на гелиоцентрической теории. Судьба «Географии» была несколько иной. Географические знания пришли в упадок вместе с закатом Римской Империи. Лишь в шестнадцатом веке, ознаменованном великими географическими открытиями, птолемеевские картографические методы были оценены по достоинству, применены и усовершенствованы. «Четверокнижие», систематизировавшее лженауку, которая имела огромное культурное значение безотносительно к ее истинности, легитимизировало астрологию и усовершенствовало аргументы, с помощью которых ее защищают вплоть до наших дней. Но помимо этого экспериментальные методы Птолемея и придуманная им табличная организация данных послужили моделью для экспериментальной науки Возрождения и следующих эпох. Чем пристальнее вчитываешься в его труды, тем более примечательными они кажутся.

Марк Райли

### Библиография

- Ptolemy's Almagest*, London: Duckworth, 1984.  
 Ptolemy, *Tetrabiblos*, ed. and transl. by F.E. Robbins, 1940, repr. 1980.  
 Neugebauer, Otto, *A history of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vols., Berlin, Heidelberg and New York: Springer-Verlag, 1975.  
 Идельсон, Н.И., Эпюды по истории планетных теорий// Эпюды по истории небесной механики, М., Наука, 1975, с. 124-204.  
 Ньютон, Р.Р., Преступление Клавдия Птолемея. — Пер. с англ., М., Наука, 1985.  
 Бронштейн, В.А., Клавдий Птолемей, М., Наука, 1988 (библ.).

## МАРК АВРЕЛИЙ

Родился: 121 г. н. э., Рим, Италия.

Умер: 180 г. н. э., во время военной кампании в Восточной Европе, точное место смерти неизвестно.

Главное сочинение: «Размышления».

### Главные идеи

*Вселенная управляется разумом, который есть Бог.*

*В разумно устроенной вселенной все, что случается, является не только необходимым, но и благим.*

*Человеческое счастье заключается в том, чтобы жить в согласии с природой и разумом.*

*Хотя действия индивида причинно обусловлены, он достигает свободы, действуя разумно.*

*Дурные поступки других не причиняют нам вреда; скорее нам вредят наши мнения об этих поступках.*

*Все разумные существа подчиняются закону природы и тем самым являются гражданами всемирного государства.*

*Разумный индивидуум не должен бояться смерти, так как она — естественное событие жизни.*

Марк Аврелий был стоиком. Следовательно, для понимания его философии необходимо иметь некоторое представление о стоическом учении. Стоицизм был одной из ведущих философских школ эллинистического и римского периодов. Хотя его предтечами были ранние философы — особенно Гераклит и Сократ, — как отдельное философское течение он сформировался около 300 г. до н.э., когда в Афины прибыл с Кипра Зенон (ок. 336—264 гг. до н.э.) и начал учить в Стое, или крытой рыночной площади.

Зенон и его преемники развили целостную философскую систему, включившую в себя эпистемологию, метафизику, логику, этику, политическую философию и философию религии. Сердцевиной этой системы был метафизический материализм, который, не будучи столь интеллек-

туально изощрен, как атомизм Демокрита, все же позволил стоикам описывать вселенную как чисто природную целостность, функционирующую сообразно закону, и тем самым найти онтологическую нишу для Бога. Хотя с логической точки зрения такое сочетание было не слишком жизнеспособно, оно предоставило стоикам структуру, вокруг которой строилась вся стоическая философия.

Стоицизм пришел в Рим вскоре после того, как в середине второго века до н.э. римское оружие покорило Грецию. В период ранней империи он играл ведущую роль в умственной жизни Рима. Двумя важнейшими римскими стоиками стали император Марк Аврелий (121—180 гг. н.э.) и раб Эпиктет (ок. 50—ок.125 гг. н.э.).

Марк Аврелий родился в Риме в

богатой патрицианской семье. Он получил домашнее образование и еще в детстве подпал под влияние своего учителя-стоика. Марк влюбился в стоическую философию и оставался ее приверженцем до конца своих дней. Его необыкновенные способности были вскоре замечены, и правящий император Антонин Пий, полагая, что жить ему осталось недолго, усыновил приходившегося ему племянником Марка, дал ему родовое имя Антонин и стал готовить приемного сына принять бразды правления в свои руки. Однако Антонин прожил дольше, чем ожидалось, так что Марк встал во главе державы только в 161 году.

За девятнадцать лет царствования Марка империи довелось перенести немало испытаний. Стихийные бедствия, эпидемия, нагрянувшая с Востока и унесшая множество жизней, постоянные военные столкновения, главным образом с варварскими племенами, угрожавшими границам римской территории, особенно вдоль берегов Дуная. Почти половину своего правления Марк провел на передовой вместе с войнами, и отдельные части «Размышлений» писались в походной палатке, вероятно, ночью, когда остальное войско вкушало сон. Постоянное напряжение и тяготы воинской жизни в конце концов подорвали здоровье императора. Марк умер на пятьдесят девятом году жизни в походе, где-то неподалеку от современной Вены.

#### *«Размышления»*

«Размышления» не назовешь обычным философским трактатом.

Скорее это сочетание интеллектуальной автобиографии и серии увещеваний, обращенных автором к самому себе и указывающих, как должно действовать не только в повседневных делах, но и в жизни в целом. И действительно, заглавие, которое Марк дал своему сочинению, — не «Размышления», но греческая фраза, которую можно перевести как «мысли, обращенные к самому себе». Так как «Размышления» обращались к самому автору и, по-видимому, не предназначались к обнародованию, им недостает завершенности правильного философского трактата. Мысли зачастую фрагментарны, грешат самоповторами, а весь тон сочинения — чрезвычайно личный. В итоге порой трудно понять, что хочет сказать автор, или проследить за линией аргументации, приводящей его к тому или иному выводу. Тем не менее, «Размышления» содержат философское учение, которое является Аврелиевым изводом стоицизма.

Возможно, ввиду более практического подхода к жизни римские стоики сосредоточивали свое внимание на запутанных проблемах логики и метафизики меньше, чем их греческие предшественники. Вместо этого они чаще всего принимали основополагающую структуру стоицизма в том виде, в каком она дошла до них, и посвящали себя этической и социальной стороне стоической философии. Это полностью относится к Марку, как и к жившему за век до него Эпиктету. Кроме того, Марка весьма интересовала религия, и «Размышления» сплошь усеяны пассажами, подчеркивающими теологические аспекты стоической онтологии.



Чтобы понять стоицизм Марка во всей его целостности, необходимо отправляться от его метафизики. Здесь он в целом ортодоксален: вселенная — это материальный организм, состоящий из четырех основных элементов. Все случаемое причинно обусловлено, поэтому в мире нет места случайности. Другим способом выразить ту же мысль, на котором делает акцент Марк, является утверждение, что вселенная управляется законом и порядок вещей есть манифестация разума. Из этого, по мысли Марка, следует, что существует правящий вселенной разумный законодатель, или Бог. Однако, в отличие от иудео-христианской традиции, Марк понимает Бога не как трансцендентное существо, вступающее в личные взаимоотношения с человечеством. Бог, согласно Марку, — это скорее имманентный разум, определяющий ход всемирной истории. Поскольку вселенная целиком и полностью разумна, постольку, заключает Марк, она является также и благой. Таким образом, полагать, будто нечто, случающееся в естественном порядке вещей, есть зло, значит совершать фундаментальную ошибку. Следовательно, стержнем учения Марка является некая разновидность космического оптимизма.

### *Стоицизм Марка Аврелия*

Многие, но не все, этические выводы Марка прямо вытекают из его метафизики и теологии. Возможно, важнейший из них — призыв, то и дело повторяющийся на страницах «Размышлений»: поддерживать гармонию индивидуальной

воли с природой. Здесь мы сталкиваемся со знаменитой стоической доктриной «мироприятия». Данное учение работает на двух уровнях. Первый относится к событиям повседневной жизни. Когда некто обращается с тобой плохо, советует Марк, следует принять дурное обращение, так как оно не может нам повредить, если мы сами этого не позволим. Это воззрение весьма близко, но не тождественно христианскому увещанию «подставить другую щеку». Иисус сказал о своих палачах: «Прости им, ибо они не знают, что творят», и его утверждение отчасти мог разделить и Марк. Как и Иисус, он верил, что люди, вовлеченные в злодеяния, поступают так по неведению; как и Иисус, он заявлял, что их поступок не следует объяснять некой порочностью их натуры. Скорее они поступают так, а не иначе, полагая, что действуют правильным образом, а значит, погрешают только в суждении. Но, в отличие от Иисуса, Марк не выставлял на передний план важность прощения. Куда больше его занимала внутренняя реакция жертвы злодеяния, и он не устал подчеркивать, что никакой вред не может быть нам причинен вопреки нашей воле. Что бы ни случилось с твоим имуществом и даже с твоим телом, твое внутреннее и истинное «я» остается невредимым до тех пор, пока оно отказывается признать, что ему причинен ущерб.

Второй аспект доктрины «мироприятия» рассматривает жизнь и место индивидуума в мире. Из «Размышлений» явствует со всей очевидностью, что Марк без восторга относился к своему высокому положению римского императора. Он по-

чти наверняка предпочел бы провести свою жизнь наставником или ученым. Но судьба поставила его императором, как она поставила Эпиктета рабом. Следовательно, его долг — принять свое положение в жизни и исполнять возложенную на него задачу в меру своих способностей.

Понятие судьбы представляло для стоической философии проблему. Если, как признавал Марк, вселенная управляется разумом и в силу этого всему случающемуся определено случаться именно так, а не иначе, то остается ли место для свободы человека? Марк разрешает эту проблему, проводя тонкое различие. Если понимать под свободой выбор между равно открытыми альтернативами, то такой свободы, конечно же, не существует. Но у свободы есть и другое значение: принимать все происходящее как часть благого миропорядка и отвечать на события разумом, а не эмоциями. Индивидуум, живущий таким образом, настаивает Марк, является подлинно свободной личностью. Такой человек не только свободен, но еще и праведен. Так как разумность вселенной является основанием его благодати, все происходящее во вселенной должно только укреплять эту благодать. Следовательно, разумная личность, принимая события, не только отвечает на внешнее благо, но и вносит личный вклад в ценность мирового целого.

Стоическая концепция разума как мироправителя двусмысленна, и эта двусмысленность то и дело дает знать о себе в «Размышлениях». С одной стороны, разум — это всего лишь объяснение того факта, что жизнь всецело материальной вселен-

ной подчиняется несокрушимому закону. С другой стороны, разум истолковывается как вселенский ум, наводящий на мысль о существовании духа. Эта концепция вводит понятие Бога. Не подлежит сомнению, что в некотором смысле Марк был теистом, ибо он постоянно говорит о Боге словами, подразумевающими существование благого космического ума. Таким образом, мы подошли к главной теологической проблеме: как примирить материализм Марка с его теизмом?

Другой теологический вопрос, которому Марк уделяет немало места, это вопрос о смерти и бессмертии. Человек разумный не будет бояться смерти. Будучи природным явлением, смерть не может быть злом; напротив, она причастна к благу, которое свойственно всякому природному явлению. После смерти мы просто перестаем существовать. Столетия, которые мы проведем в небытии после смерти, ничем не отличаются от столетий, проведенных нами в небытии до рождения. Но это еще не все. Марк разделяет стоическую теорию бессмертия. Согласно этому взгляду, история космоса развивается не линейно, но циклически. (Эту доктрину часто называют учением о «вечном возвращении».) Зоны спуска вселенная подойдет к концу настоящей эпохи и будет ввергнута в состояние первоначального огня. Из огня возникнет новая вселенная, которая с точностью повторит историю нашей вселенной. И так далее *ad infinitum*. Поэтому мы проживем те же жизни, какие живем сейчас.

Наша жизнь, обладающая напряженным личностным аспектом, в первую очередь является все же жиз-

нию социальной. Каждый из нас живет в конкретном обществе и управляется его законами. Но, будучи существами разумными, мы подчиняемся также более высокому закону — закону природы. Этот закон касается каждого из нас, каким бы ни было общество, в котором мы живем. Согласно природному закону, все люди равны, будь ты император, раб или кто-то еще. Следовательно, мы вправе утверждать, что, как существа разумные, все люди — члены одного государства, управляемого одними и теми же законами. Знаменитый тезис Марка гласит: «Я Антонин, и мое отечество — Рим; я

человек, и мое отечество — мир» («Размышления», книга VI, раздел 44).

Часто говорили, что языческий мир произвел на свет двух «святых». Первый из них — Сократ. Второй — Марк Аврелий. Марк заслуживает нашей памяти и уважения не столько возвышенным этическим содержанием своих «Размышлений», сколько тем фактом, что ему удалось строить свою жизнь, часто в обстоятельствах чрезвычайно неблагоприятных, в полном согласии с предписаниями своей книжечки «мыслей к самому себе».

Оливер Джонсон

### Библиография

Марк Аврелий Антонин, *Размышления*. — Пер. А. Гаврилова, Л., 1985.

Arnold, E.V., *Roman Stoicism*, Cambridge University Press, 1911.

Blanshard, Brand, *Four Reasonable Men*, Middletown: Wesleyan University Press, 1984, Chap. 1.

Rist, J.M., *The Stoics*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978.

## СЕКСТ ЭМПИРИК

**Родился:** середина второго века нашей эры.

**Умер:** первая четверть третьего века нашей эры.

**Главные сочинения:** «Пирроновы основоположения», «Против ученых».

### Главные идеи

*Нелепо пытаться определить внешние сущности (неочевидное) с помощью явлений (очевидного).*

*Мы имеем доступ только к явлениям и лишены оснований предпочитать одни явления другим.*

*Явления изменяются сообразно состоянию наблюдателя и природе рассматриваемого предмета.*

*Всякому утверждению о неочевидном может быть противопоставлено не менее убедительное противоречащее ему утверждение.*

*Всякая попытка доказать превосходство некоторого отдельного явления впадает во взаимодоказуемость и обречена на регресс в бесконечность.*

*В отличие от догматика скептик воздерживается от суждения по всем вопросам, касающимся внешних фактов, и в итоге достигает состояния невозмутимости.*

*Это не мешает, однако, практической деятельности, так как скептик не отрицает насущных природных потребностей.*

**О** жизни Секста Эмпирика мы не знаем практически ничего. Возможно, так и должно быть в случае с мыслителем, который дает нам самую богатую, самую изощренную и самую продуманную картину античного скептицизма. Все, что нам известно, сводится к следующему: Секст был врачом, скептиком и, по всей видимости, греком. Представляется, что по крайней мере часть своей жизни он провел в Александрии Египетской.

Из сочинений Секста сохранились не все. Первая книга «Пирроновых основоположений» (данный трактат нас будет интересовать в первую очередь) содержит введение в основные скептические методы и аргументы. Вторая и третья книги посвящены скептической оценке трех традиционных частей философии —

логики, физики и этики. Сочинение «Против ученых» (это заглавие, возможно, лучше переводить как «Против догматиков») состоит из одиннадцати книг. Книги I—VI представляют собой скептическую атаку на различные отрасли науки, тогда как книги VII—XI являются разработкой тем второй и третьей книг «Основоположений».

Приблизительное значение греческого слова *skeptikos* — «исследующий». Прямой его противоположностью является догматик. По Сексту, скептик неустанно ищет, потому что еще не пришел к окончательному мнению относительно истинности или ложности тех или иных утверждений. Поэтому, находясь в состоянии неуверенности, он воздерживается от суждения об истинности или ложности данных утверждений.

Догматик же, напротив, притязает на обладание окончательными выводами. Он выступает с положительными фактическими суждениями. Существует и другой тип догматика. Можно утверждать, что решительно невозможно найти ответ на тот или иной вопрос. Согласно Сексту, такой подход является нескептическим или, по крайней мере, непирроническим. Истинный скептик не относится ни к верующим, ни к неверующим.

Секст опирается на долгую традицию греческого скептицизма. Фактически Секст является едва ли не завершителем этой традиции. Ввиду этого трудно установить, где Секст попросту излагает существовавшие скептические материалы, а где он перерабатывает скептические аргументы на новый лад. Иногда Секст опирается на несвязанные между собой скептические традиции, и итог бывает неутешительным.

С изрядной степенью уверенности можно утверждать, что Секст, как и его интеллектуальный предок Пиррон (ок. 360—270 г. до н.э.), считает скептицизм не чисто умственным предприятием, а образом жизни. Скептическое исследование — средство достичь жизненного благополучия. Как и большинство философских течений эллинистического периода, скептицизм может быть назван «эвдемонистическим» (от греч. *eudaimonia* — «счастье»). Цель скепсиса — *ataraxia*, невозмутимость.

### *Скептическое исследование*

Скептицизм, по утверждению Секста, — это «способность, или на-

клонность, ума, которая всевозможными способами противопоставляет явления суждениям с тем, чтобы, ввиду равносильности предметов и оснований, противопоставленных таким образом, мы пришли к состоянию воздержания от суждения и в конечном итоге к состоянию «невозмутимости», или покоя».

Рассмотрим некое утверждение X, в котором мы заинтересованы. Представим, что мы хотим знать, истинно X или ложно. Поставить вопрос таким образом значит приступить к исследованию по какому-то предмету или проблеме, относительно которых мы в настоящее время пребываем в неведении. Знать, истинно X или ложно, все равно что притязать на знание положения вещей в мире безотносительно к тому, каким я считаю мир. Задача X — фиксация некоторого объективного факта о независимо существующем мире. Догматик будет утверждать истинность либо ложность X; догматик, пишет Секст, «выдает свою догму за непререкаемую истину, истину о «внешних сущностях».

По мысли Секста, в надежде достичь невозмутимости решением всех вопросов раз и навсегда скептик начинает свое исследование с поиска ответов. Вещи кажутся или являются скептику определенным образом, и он начинает исследование с попытки доказать отдельное явление. Таким образом, по крайней мере сначала, изыскание пыгается доказать, что вещи объективно существуют тем или иным образом, исходя из того, каковы они в явлении. Но скептик находит, что это невозможно. На каждом шагу своего рискованного предприятия скептик обнаруживает, что он «сталкивается с

противоречиями, имеющими равную силу». На основании того, как вещи являются, нельзя заключить, что таковы они и в действительности. Все, на что решается скептик, это следующее: «Он высказывает, что видится ему, и заявляет о своем впечатлении не догматически, не высказывая положительных суждений относительно внешних сущностей».

Так скептик обнаруживает, что в отношении любого вопроса имеются противоположные явления, суждения и объекты, обладающие равной силой. В итоге скептик воздерживается от суждения по данному вопросу. Он не утверждает и не отрицает, что в действительности вещи существуют тем или иным образом. Такова знаменитая скептическая «эпоха», «состояние умственного покоя [паралич разума], в силу которого мы ничего не отрицаем и не утверждаем». Вследствие воздержания от суждения возникает невозмутимость. То, что невозмутимость является результатом воздержания от суждения, есть эмпирическое психологическое открытие. Секст сравнивает его с попыткой Апеллеса изобразить пену на губах лошади. Раздосадованный множеством неудач художник швырнул смоченную краской губку в картину и нечаянно добился искомого правдоподобия. В этом же смысле «невозмутимость» является результатом воздержания от суждения.

Следует выделить три момента. Во-первых, говоря о «явлениях», Секст вовсе не имеет в виду только чувственные явления. Секст пользуется «явлением» так, что не только мед «является» нам сладким, но и доводы могут «явиться» здравыми. Секст указывает на самоочевидное для него

различие между тем, какими нам кажутся вещи, какое они производят на нас впечатление, и тем, каковы эти вещи в действительности. Данное различие проводится неотступно. Во-вторых, и в этом пункте начинаются разногласия, скептицизм Секста всеобъемлющ в том смысле, что всякое утверждение о внешнем факте скептик парирует воздержанием от суждения. В-третьих, отвергая догматизм, Секст отвергает веру. Верить в то, что X есть, значит верить в то, что X — истинно. А это уже догматизм.

Для понимания Секста особый интерес представляют два вопроса. Первый — каким образом скептик обнаруживает, что во всех случаях явления и суждения могут быть равносильно противопоставлены друг другу? И второй — почему невозможно рассудить противоборствующие утверждения, явления и доводы?

### *Тропы*

Самый наглядный ресурс скептического инструментария Секста — это скептические тропы, или способы аргументации. Существует несколько различных вариантов тропов. Почти половину первой книги «Оснований» Секст посвящает самому знаменитому из них — десяти тропам Энесидема (I в. до н.э.). В целом, тропы представляют собой ряд аргументов или логических процедур, с помощью которых скептик приходит к противоречиям, ведущим к воздержанию от суждения.

Четвертый троп, или троп об «обстоятельствах», вполне типичен. Рассмотрим любую чувственную спо-

способность, к примеру, зрение или вкус. Секст замечает, что психическое или физическое состояние воспринимающего субъекта может решительно изменить характер явлений. Несколько примеров из Секста: «Накидка, которая кажется ярко-желтой людям с налитыми кровью глазами, мне такой не кажется. И один и тот же мед мне кажется сладким, а болеющим желтухой — горьким». Секст приводит множество обстоятельств, влияющих на явления: молодость и старость, здоровье и болезнь, любовь и ненависть. Во всех случаях ситуация одна и та же. Всякое явление может быть противопоставлено некоторому противоборствующему явлению ввиду различия состояний воспринимающего.

Такова цель всех тропов вообще: противопоставление одного явления или суждения другому. Мы спрашиваем: «Действительно ли эта накидка ярко-желтого цвета?» Ни один ответ не может нас удовлетворить, так как явления и суждения взаимоничтожаются.

Скептик не может довольствоваться только борьбой явлений. Догматик возразит, что у нас есть веские основания предпочесть одно явление другому в качестве средства проникнуть к сути вещей. Скептик обязан показать, что выбор между альтернативами на разумных основаниях невозможен, что не существует критерия, благодаря которому мы имели бы основание выбирать между противоборствующими явлениями или суждениями.

Секст имеет две принципиальные стратегии, чтобы ответить на этот вызов догматика. Секст указывает, что, предпочитая одно суждение

или явление другому, мы должны находиться в том или ином состоянии. В итоге наше суждение окажется тенденциозным и нечистым. Иными словами, зная о том, что явления изменяются вместе с обстоятельствами, мы не можем отрицать и того, что наши предпочтения зависят от наших обстоятельств.

Второй ответ гораздо более интересен и основателен. Сам по себе он играет роль главного орудия античного скептицизма. Секст говорит: «Тот, кто предпочитает одно впечатление другому или одно обстоятельство другому, поступает так либо некритически и бездоказательно, либо критически и с доказательством». Это вступление ставит перед догматиком ряд дилемм: если в качестве проводника к истине догматик предпочитает одно явление другому и делает это бездоказательно, тогда его нельзя принимать всерьез. Тогда ему, по-видимому, придется воспользоваться неким критерием; но, чтобы его принимали всерьез, он должен выяснить обоснованность данного критерия. Но как это сделать? Либо он будет делать это с доказательством и аргументированно, либо нет. И, по-видимому, ему придется выяснить обоснованность *этого* довода и снова привести некоторую причину *этого* предпочтения. Секст считает, что, пойдя по этому пути, догматик впадет во взаимодоказуемость, возможно, потому, что Секст полагает, что, защищая свой критерий, догматик будет апеллировать к соображениям, которые уже приводились раньше для обоснования предпочтения одного явления другому. Очевидно, однако, что сутью проблемы является регресс в бесконечность. Согласно Сек-

сту, урок не допускает двойкой трактовки: догматик не в силах привести основания, по которым он предпочитает одно явление другому.

### *Заключительные замечания*

Предположим, что аргументы скептиков достигли успеха. Следовательно, открыв, что одно явление всегда может быть противопоставлено другому, мы будем воздерживаться от суждения. Мы будем совершенно неспособны выбирать между борющимися суждениями факте. Как известно, Секст утверждает, что результатом такого состояния будет «невозмутимость». Это может показаться странным. Мы должны спросить, как может скептик жить как ни в чем не бывало, воздерживаясь от суждений о внешних фактах. К примеру, является ли пища действительным благом для человека? В самом ли деле вода утоляет жажду? Таковы вопросы, по которым, как утверждает скептик, он воздерживается от суждения.

Заострение внимания на практических следствиях скептицизма порождает серьезную проблему. Дэвид Юм (1711—1776), сам испытавший глубокое влияние Секста, пишет, что скептик «должен признать... что вся человеческая жизнь обречена на гибель, если его принципы будут торжествовать всюду и постоянно. Всякая речь, всякое действие должны немедленно прекратиться, а

люди — впасть в полную летаргию, пока природные потребности, оставаясь неудовлетворенными, не положат конец их жалкому существованию».

Секст мог бы заявить, что у него есть ответ на эту критику. Скептик живет «в согласии с явлениями». Он привержен «жизни, сообразной с обычаями его отечества и своими природными чувствами». Таким образом, Секст призывает жить в согласии с тем, что приказывает природа. Важно, однако, отметить, что такая жизнь не есть предмет выбора. Она — предмет «непроизвольной привязанности». То, что мед кажется мне сладким, что боль кажется мне злом, не подлежит сомнению. Мы вынуждены жить в согласии с тем, какими являются нам вещи. Но мы не обязаны соглашаться с тем, что какое-нибудь отдельное явление указывает путь к внешней реальности.

В заключение следует отметить, что мы едва только притронулись к богатствам скептицизма Секста. Хотя его сочинения неравноценны, он глубоко изменил ход истории философии. Состоявшаяся в 1562 году публикация первопечатного издания «Основоположений» серьезно изменила историю западной философии. Центральное место теории познания, от которой ожидают ответа на вызов скептика, столь характерное для философского творчества Нового времени, в значительной мере — заслуга Секста Эмпирика.

*Дайон Скотт-Кейкьюрес*



**Библиография**

- Секст Эмпирик, Сочинения в 2-х томах, М., 1975—1976.  
*Sextus Empiricus*, tr. by R.G. Burv. 4 vols, Loeb Classical Library, London: Heinemann; and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935—1949.  
Annas, Julia and Barnes, Jonathan, *The Modes of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.  
Burneyat, M.F., *The Sceptic's Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1983.  
Long, A.A., *Hellenistic Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1986.  
Popkin, Richard, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, New York: Harper and Row, 1964.  
Schoefield, M., M.F. Burneyat, and J. Barnes, eds., *Doubt and Dogmatism*, Oxford: Oxford University Press, 1980.  
Stough, C.L., *Greek Scepticism*, Berkeley: University of California Press, 1969.

## ОРИГЕН

**Родился:** ок. 185 г. н. э., Александрия, Египет.

**Умер:** ок. 254 г. н. э., Кесаряя Приморская, Палестина.

**Главные труды:** «Трактат о началах» (ок. 220—225 гг.), «Против Цельса».

### Главные идеи

*Бог как Основа Бытия («Первый Бог») познается только Логосом-Сыном и Святым Духом, вечно порождаемыми Богом.*

*Бог, однако, открывает себя через Логоса-Сына (Христа: Мудрость, Силу), который воплотился не только в Иисусе, но и в Моисее и пророках, а также в известной мере в великих мужах Греции.*

*Все разумные твари, а до некоторой степени и природный порядок, имеют свободную волю, а потому ответственны перед Богом.*

*Хотя «грехопадение» поколебало первоначальное единство, все мироздание в конце концов восстановит свое единство со всем сотворенным.*

*Писания, каждая буква которых боговдохновенна, служат ключом к пониманию загадок жизни.*

Плодовитейший и самобытнейший христианский мыслитель третьего века Ориген родился в Александрии около 185 года. Родители его были, по всей вероятности, христианами. Его отец Леонид обучал мальчика Писанию и светским предметам с очень раннего возраста. Когда отец претерпел мученичество во время гонения Септимия Севера (202 г.), Ориген пытался разделить судьбу отца, но помешала мать, припрятавшая его одежду. Он занимался в александрийском христианском училище, которым руководил Климент. После бегства Климента Ориген стал сначала преподавателем, а затем и главой училища и занимал эту должность до 232 года, привлекая множество слушателей.

В Александрии Ориген поначалу преподавал подготовительные предметы — диалектику, физику, математику, геометрию и астрономию, а также философию и теологию. Ког-

да возросшая нагрузка сделала это невозможным, он поручил вести подготовительные занятия своему ученику Геракле и посвятил себя философии, теологии и толкованию писаний. В то же время он посещал лекции Аммония Саккаса, отца неоплатонизма. Он также много путешествовал: в 212 году посетил Рим, в 215 — Аравию, по приглашению Юлии Маммеи, матери императора Александра Севера, побывал в 216 году в Антиохии и Палестине.

Во время первого посещения Оригеном Палестины епископы Кесарии, Иерусалима и других городов положили начало его трениям с епископом Александрии Деметрием, попросив его, мирянина, выступить с проповедью. Ориген безропотно подчинился приказу Деметрия немедленно вернуться в Александрию. Однако пятнадцать лет спустя Александр Иерусалимский и Феоктист Кесарийский довели дело до бесповоротного разрыва, рукоположив

Оригена, посетившего Кесарию по пути в Грецию. Деметрий заявил, что самооскопление, которому Ориген подверг себя в юности, делает рукоположение невозможным, немедленно созвал собор, отлучивший Оригена от александрийской церкви. Годом позже, в 231 году, второй собор аннулировал рукоположение. Когда после смерти Деметрия Ориген вернулся в Александрию, Гераклас, бывший помощник Оригена, ставший преемником Деметрия в чине епископа, повторил вердикт об отлучении. Ввиду этого Ориген незамедлительно вернулся в Палестину и поселился в Кесарии.

Невзирая на осуждение Оригена в Александрии епископ Кесарийский убедил Оригена основать новую школу в Кесарии. И снова к нему отовсюду стекались ученики. Один из них, в будущем легендарный креститель Каппадокии, Григорий Чудотворец, произнес проницательную, пусть и не свободную от преувеличений речь, посвященную преподавательским талантам Оригена. Попав в заключение во время Дециева гонения (250—252), Ориген был подвергнут жестоким пыткам. Гонение подорвало его здоровье, и около 254 года он скончался.

Пользуясь помощью стенографистов, нанятых восторженным мирянином, в кесарийский период Ориген очень много писал. Будучи глубоко укоренен в классической традиции, он считал себя прежде всего толкователем Священного Писания и был в восторге от своего открытия «духовного», или аллегорического, смысла текстов. Его главные труды состояли из сочинений по критике текста, схолий, комментариев и проповедей, кроме того, его

перу принадлежали ответ на «Истинное слово» Цельса и теологические трактаты. Чтобы парировать упреки тех, кто возражал против использования греческого Ветхого Завета, он издал «Гексапла» — организованный в шесть колонок текст Ветхого Завета на еврейском языке, его греческую транслитерацию и четыре перевода, расположенные по степени убывания буквализма и принадлежавшие Аквиле, Симмаху, Семидесяти и Феодотиону. Для Септуагинты он использовал диакритические знаки, которыми помечал отступления от еврейского текста. Ориген составил примечания к трудным местам, проповеди, или комментарии, ко всем книгам Ветхого и Нового Заветов, хотя из его объяснительных материалов сохранились далеко не все. В своей биографии Оригена Памфил сообщал, что тот проповедовал каждый день, но до нас дошла лишь треть из его 574 записанных проповедей. Схожим образом мы располагаем только фрагментами его комментариев к Евангелиям от Матфея и от Иоанна, Посланию к Римлянам и Песни Песней; комментарии к другим книгам Ветхого и Нового Завета полностью утрачены. Сочинение «Против Цельса» (*Contra Celsum*) было ответом Оригена на «Истинное слово» Цельса (сегодня эта работа датируется 177—180 годами н.э.) и содержало подробнейшее опровержение выдвинутых Цельсом обвинений.

### *Трактат «О началах»*

Сочинение, в котором Ориген изложил большую часть своих философских взглядов, называвшееся

по-гречески *Peri Archon* («О началах»), по-латыни — *De Principiis* («О первоосновах»), принадлежит к александрийскому периоду его творчества и датируется ныне 220—225 годами н.э. К несчастью, из греческого оригинала сохранились только выдержки, а латинский переводчик Руфин, епископ Аквилеи, обращаясь с первоначальным текстом весьма вольно, исправляя его таким образом, чтобы читатель «не нашел в нем ничего, что противоречило бы нашей вере». Он также опустил некоторые трудные места или «прояснил» их собственными вставками. Таким образом, читатель никогда не может быть окончательно уверен, где слова Оригена, а где — Руфина.

С самого начала Ориген дает понять, что желает, чтобы его воспринимали как «православного» христианина, но средне- и неоплатонические взгляды утвердились в его мышлении настолько прочно, что его метод лучше всего интерпретировать как «обнаружение» в Священном Писании главных положений философии платонизма. Находясь во время написания трактата в несколько натянутых отношениях со своим епископом Деметрием, Ориген заявляет во вступлении, что, по его убеждению, «заслуживает веры только такая истина, которая во всем согласна с церковным и апостольским преданием». Признавая неприкосновенность основ — исповедания Троицы, бессмертия души, воскресения, свободы человеческой воли, существования Дьявола и его ангелов, творения мира во времени и его гибели, являющейся следствием его испорченности, боговдохновенности Писания и существования ангелов, — Ориген считал себя вправе

искать истину прежде всего с помощью Писания.

Ориген разделил основной текст своего трактата на четыре книги, посвященные Богу, миру, человечеству и Писанию. Как и подобает платонику, он энергично опровергал тех, кто мыслит Бога материальным. Бог-Отец — «непостижим и неизмерим», превосходит всякое человеческое воображение и характеризуется абсолютным *единством*. Бог-Сын, Христос (называемый в Писании Мудростью, Первородным и Силой Божией), — это вечно существующее Слово Бога, совечное Отцу. В нем Бог-Отец сотворил все вещи. Святой Дух, который также имеет божественную природу, вдохновляет Писания и живет в душах святых. Дух тоже совечен Отцу и Сыну и благодаря этому получает знание Отца независимо от Сына. Отец, однако, превосходит и Сына и Духа. Согласно греческому тексту, «Сын, будучи менее Отца, стоит выше только разумных созданий (ибо он второй после Отца), а Святой Дух — еще меньше и живет только в душах святых». Отец творит, Сын наделяет разумом, Дух освящает. Но через действие всех трех лиц человечество может достичь блаженного озарения.

### *Вечно длающееся творение*

Ориген поддержал теорию вечно-го творения. Замысел творения существовал в мудрости Бога от века. Вначале ничто не было по сути своей ни благим, ни злым. Все разумные создания — ангелы, демоны и люди — обладали свободной волей (центральное для Оригена, часто по-

вторяющееся в его сочинениях понятие). Подчеркивая значение свободы воли, Ориген подкреплял свой тезис ссылками на Писание. Даже Солнце, Луна и звезды, доказывал он, подвержены изменениям и получают приказы от Бога. Вероятно, Бог наделил их душами, подобно людям. Вне всяких сомнений, ангелы действуют по Божьим наказаниям и получают награды в соответствии со своими заслугами.

Космология Оригена отражает платоническое учение о «падении» из единства во множественность. При всем своем многообразии мир, однако, управляется не раздорами и противоречиями, ибо Бог держит в своих руках все мироздание и направляет его продвижение к божественному единству. Материя существовала не вечно, она сотворена Богом. Разумные существа нуждаются в телах, которые подобали бы их природе; бестелесен один лишь Бог. Но в будущем они покинут свое телесное состояние, и тогда Бог «станет всем во всем». Хотя, по версии Руфина, Ориген отвергал теорию последовательно существующих миров и переселение душ, в действительности он, по всей видимости, эту теорию поддерживал.

Подобно большинству своих предшественников, Ориген отверг проведенное Маркионом различие между Богом Ветхого Завета и Богом-Отцом Иисуса Христа. Маркион утверждал, что Бог-Отец Иисуса благ, но несправедлив, тогда как Бог Ветхого Завета справедлив, но неблаг. Ориген порицал ошибку Маркиона, обусловленную его буквалистской интерпретацией, и доказывал, что Бог равно справедлив и благ.

Пытаясь истолковать боговоплощение, Ориген выдвинул теорию, по которой душа Иисуса была «посредником» для союза Логоса-Сына с человечеством. По понятным соображениям, Ориген подчеркивал, что Иисус обладал свободой воли, но был недоступен греху, ибо в его душе обитал Логос-Сын. Если пророки и апостолы имели Логос только отчасти, Христос обладал всем Логосом, и его разумная душа действовала как «тень» Логоса. До боговоплощения Святой Дух уделялся только пророкам, но ныне он дается всем верующим.

Хотя он и рассматривал вопрос, имеют ли ангелы душу, из того факта, что Христос имел душу, Ориген заключал, что душу имеют все разумные существа. Души спасенных становятся чем-то наподобие огня и света. Души, погрязшие в грехе, утрачивают разум; пути их падения различны, и они могут спастись, если устремятся к Богу. Если праведники укрепляются в своей святости, они видят вещи более ясно, а их тела становятся чистым умом.

### *Свобода воли*

Ориген повсюду выставляет на передний план свободу воли. Разумные существа наделены способностью выбирать между добром и злом. Тот факт, что Бог требует от людей праведной жизни, доказывает, что они имеют свободную волю. Тот факт, что демонические силы этому препятствуют и толкают к греху, этому не противоречит; скорее, он доказывает необходимость Божьей помощи. Некоторые души согрешили в своем предыдущем существо-

вании, но с Божьей помощью все человечество преодолеет свою ограниченность.

В данном пункте своих рассуждений Ориген вводит идею о конечном спасении (*apokatastasis*) всего сущего, даже Дьявола. В подтверждение этого он привлекает свою доктрину о последовательно существующих мирах. Поскольку наш мир, который «пал», устремился к своему концу, Бог непосредственно вмешался в его дела, послав на землю Сына. По утверждению Павла в пятнадцатой главе Первого Послания к Коринфянам, сам Сын покорится Отцу, чтобы вернуть весь род человеческий к единству с Богом. Конечная цель — «как можно полнее уподобиться Богу». Когда Бог станет «всем во всем», все материальное прекратится и ум будет сознать одного Бога, так что не станет больше зла. На это уйдут века, но в конце все будут спасены.

По-видимому, в своем вступлении Ориген излагает свою точку зрения на боговдохновенность и толкование Писания. По его словам, бо-

жественное происхождение Писания доказывается стремительным распространением христианства, являющимся исполнением Иисусовых предсказаний и исполнением ветхозаветных пророчеств в лице Иисуса. Однако и иудеи, и еретические секты, а с ними много простых людей, не могут понять Писание, ибо они пытаются толковать его буквально. Надлежащая интерпретация будет принимать в расчет его духовную природу и признает наличие различных смысловых уровней: буквально для простецов, нравственного для тех, «кто несколько продвинулся», и духовного — для «зрелых». Впрочем, не все писания имеют буквальный смысл; понятые буквально, как нечто самоочевидное, некоторые из них окажутся в высшей степени пошлыми. Но духовный смысл имеют все писания. Сознвая всю опасность своего подхода, Ориген все же заключал, что благочестие требует его применения, дабы проникнуть в глубины Божьей премудрости и знания.

Гленн Хинсон

### Библиография

- Ориген, О началах, Казань, 1899.  
 Ориген, Против Цельса. Ч.1, Казань, 1912.  
 Болотов, В., Учение Оригена о святой Троице, Спб., 1879.  
 Майоров, Г.Г., Формирование средневековой философии, М., 1979, с. 91–100.  
 Berchman, R.W., *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*, Chico, Calif.: Scholars Press.  
 Chadwick, Henry, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1966.  
 Crouzel, H., *Origen*, trans. by A.S. Worall, Edinburgh: T&T. Clark, 1989.  
 Danielou, J., *Origen*, trans. by Walter Mitchell, New York: Sheed & Ward, 1955.  
 Dechow, J.F., *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988.  
 Trigg, J.W., *Origen: The Bible and Philosophy in the Third Century*, Atlanta: John Knox, 1983.

## ПЛОТИН

Родился: ок. 204 г. н.э., возможно, в Ликополе (ныне Асьют), Египет.

Умер: 270 г. н.э. в Кампании, Италия.

Главные произведения: «Эннеады», записанные между 253 и 270 годами.

### Главные идеи

*Душа более важна и реальна, нежели тело или любой другой материальный объект.*

*В своем чистом состоянии Мировая Душа тождественна Уму (или Духу). Ум представляет собой систему платоновских идей, существующих одновременно во всех индивидуальных душах.*

*Выше Ума стоит Единое, абсолютное единство, из которого возникают все вещи.*

*Единое выше бытия и недоступно описанию.*

*Тремя основными уровнями реальности являются — в нисходящем порядке — Единое, Ум и Душа.*

*Цель человеческой жизни — возвращение к Единому путем нравственного самосовершенствования, умственных занятий и переживания мистического единства, преодолевающего пределы тела, души и ума.*

**В**еликий рационалист и мистик Плотин был одним из нескольких знаменитых учеников малоизвестного египетского учителя Аммония Саккаса. Трудно установить, в чем состояло учение Аммония (которое, говорят, было тайным), но, по одной из гипотез, он пытался примирить Платона с Аристотелем и их обоих — с индийской философией. (Альтернативой такому подходу было бы подчеркивание различий между платонизмом и аристотелизмом и опровержение последнего в тех пунктах, где он расходился с Платоном.) Как бы то ни было, Плотин перепробовал других учителей, которые ему не понравились, услышал Аммония, заявил: «Вот человек, которого я искал», и одиннадцать лет был у него в учении. Затем Плотин присоединился к римскому войску, выступившему в восточный поход, так как он хо-

тел достичь мест, где можно было бы поучиться персидской или индийской философии. Войско, однако, было разбито, и Плотин так и не добрался ни до Персии, ни до Индии.

В 244 году Плотин открыл в Риме свои семинары, проводившиеся на греческом языке. По его собственному мнению, он был верным последователем Платона, учил тому же, что и Платон, живший шесть веков назад. Современные ученые, однако, полагают, что взгляды Плотина во многом расходятся с воззрениями Платона, и поэтому сегодня принято называть философию Плотина не платонизмом, а *неоплатонизмом*. Если не считать Аммония, до Плотина неоплатоников не было, но за двести пятьдесят лет после него почти все западные философы были неоплатониками.

В 263 году Плотин обрел самого

значительного своего ученика, выходца из Ливана, носившего арамейское имя «Малка». На греческом он, однако, называл себя Порфирием. Порфирий собрал сочинения Плотина в шесть групп по девять произведений в каждой, которые он назвал просто «Эннеадами» («эннеа» — греч. «девять»). Порфирий также написал «Жизнь Плотина» — один из самых ярких литературных портретов действительно жившего лица во всей античной литературе. В современных библиотеках «Жизнь Плотина» предпосылается каждому полному изданию «Эннеад». Порфирий также известен своей работой по аристотелевской логике. Помимо этого он написал трактат с обличением христианства, который состоял из пятнадцати книг и был впоследствии уничтожен.

Плотин славился личной честностью и порядочностью, несмотря на то что, согласно его учению, мирские блага и поступки лишены значения. Перед смертью многие назначали его опекуном своих детей. Некоторые из таких сирот воспитывались в доме Плотина. По его замечанию, пока они не стали философами, их имущество должно пребывать в целостности и сохранности.

Хотя Плотин был мистиком и несколько раз переживал слияние с Единым, от многих других мистиков он отличался тем, что любил давать недвусмысленные логические ответы на теоретические вопросы. Как-то на протяжении трех дней Порфирий настойчиво расспрашивал его о том, как связаны душа и тело. Плотин вдумчиво ему отвечал. Один из посетителей огорченно заметил, что пришел послушать лекцию Плотина, а не вопросы Пор-

фирия, Плотин возразил, что, если бы он не мог ответить на вопросы Порфирия, ему было бы нечего сказать на лекции. Большинство философов от всего сердца одобрили бы его слова. Такой подход позволяет Плотину считаться не только мистиком, но и философом. Древнегреческая культурная традиция ценила разум выше, чем многие другие культуры, и поэтому нас не должно особенно удивлять то, что объединение мистицизма с философским анализом было осуществлено одним из представителей этой традиции.

Известно несколько случаев, проливающих свет на отношение Плотина к телу. По словам Порфирия, складывалось впечатление, что Плотин стыдился того, что у него есть тело. Он отказывался позировать художникам, говоря: «Разве недостаточно того, что я ношу с собой это подобие, которым облекла нас природа [тело], чтобы создавать еще более долговечное подобие этого подобия [картину]?»

Плотин отзывается о философях как о «влюбленных» в невидимую, невоспринимаемую чувствами красоту. Говоря это, Плотин использует формы, производные от слова *eros*, обозначающего страстное влечение, в первую очередь половое. По его мысли, продвигаться в философии могут лишь те, кто испытывает такое «эротическое» влечение к вещам бестелесным. Примерами таких предметов влечения служат нравственное поведение, умственное прозрение и слияние с Единым. Натуралистическому современному критику может показаться, что мы имеем дело с отвлечением сексуальности от ее естественных объектов.



Последователь Плотина, пожалуй бы, возразил на это, что страсть, направленная на другого человека, сама является отвлечением, причем на не слишком подходящий объект, естественной потребности вернуться к нашему трансцендентному истоку. Важно видеть, что две противоположные друг другу теории полностью симметричны. Ни та ни другая не может изначально претендовать на большую глубину. Каждая из них может объяснить, почему находит приверженцев противоположная доктрина, и каждая объясняет помимо этого множество других затруднений. Связь между мистицизмом и сексуальностью давно и хорошо известна; спор между мистиком и современным критиком идет не о том, связаны ли они, а о том, что первично.

Хотя философия Плотина утверждала, что в случае восхождения душа восходит в одиночку, а стало быть, общество не играет в спасении никакой роли, мыслителю был все же свойствен некоторый интерес к социальной организации. Он обращался к императору Галлиену, который был к нему благосклонен, за разрешением основать на юге Италии город философов, управляемый по платоновским «Законам». Впрочем, это начинание закончилось ничем.

Когда Плотину было уже за шестьдесят, его поразила отвратительная болезнь, возможно, являвшаяся разновидностью проказы; люди начали его сторониться. Тогда он удалился в сельское поместье, где в 270 году скончался. Умирая, он увещевал своего лечащего врача (который был также его учеником и другом) постараться вернуть (или воз-

всичить) бога в себе к божественному во всем.

### *Теория Божественного Ума, или Умного Первоначала*

Плотин полагал, что платоновские «Идеи» (т.е. логические модели, проявляющиеся в устройстве материальных объектов) не существуют независимо одна от другой, но образуют взаимопроникающую систему. Этой системе идей Плотин дал название Ума (это понятие можно переводить также как «Дух»; по-гречески оно называется *nous*). Изучая геометрию, мы исследуем малую часть этого царства. Геометрические теоремы относятся не к несовершенным диаграммам, которые мы чертим, но к таким вещам, как совершенный круг или абсолютно прямая линия, не имеющая ширины. Эти идеальные математические объекты, конечно же, не являются материальными вещами. Согласно Плотину, они представляют собой идеи в Уме, или Духе. Называя их «идеями», он не говорит, что они субъективны. Они суть платоновские Идеи, т.е. реальные образцы, существующие независимо от того, что мы о них думаем. Если относительно идеи мы совершаем ошибку, эта ошибка ее ничуть не затрагивает: идея остается неизменной.

Согласно Плотину, неизменность идей — мы сказали бы, тот факт, что они находятся вне времени — есть признак их большей реальности и значения. Вещи, подверженные изменениям (состояния души и материальных объектов), имеют меньшую ценность. По учению Плотина, никакое историческое событие

не может сравниться по значению с идеями.

Подобно многим другим мыслителям античности, средневековья и Нового времени, он допускал, что для большей удобопонятности остальным науки должны больше походить на геометрию. Таким образом, в философии Плотина подразумевается, что для прогресса, к примеру, в физике или биологии, следует развивать способность узрения идей, присутствующих в уме и изъятых из потока времени. Тот факт, что научный прогресс в нематематических дисциплинах осуществляется совершенно иначе, является, пожалуй, самым сильным возражением против неоплатонизма.

Согласно Плотину, каждая Идея в принципе доступна каждому индивидууму, который желает (и путем самовоспитания приобретает способность) их узреть вместо того, чтобы обращать внимание на чувственные объекты. Мы получаем доступ к Идее, обращая свое внимание на нее, или, так сказать, внутрь себя, ибо ум — это центр души. Такой поворот — от взгляда вовне ко взгляду внутрь — составляет коренное значение религиозного «обращения». Таков первый главный шаг на обычном мистическом пути: вовне, затем внутрь и — вверх.

Воззрение Плотина не тождественно учению о «врожденных идеях», которое находило своих выразителей в Средние века и в начале Нового времени. Согласно этому учению, мы обладаем знанием важных истин потому, что все мы имеем внутри себя врожденные идеи, представляющие собой верные копии реальных вещей или фактов. Соглас-

но же Плотину, мы имеем не копии. *Мы имеем оригиналы.*

По Плотину, Идея не есть репрезентация чего-то иного (хотя каждая Идея — это несовершенное выражение Единого). Идея — вещь, реально существующая на уровне ума. Не будучи отражениями вещей материального мира, Идеи являются в действительности архетипами, порождающими ущербные подобия себя самих, и именно эти ущербные подобия образуют материальный мир. Согласно Плотину, причинность направлена исключительно от высшего к низшему и никогда — наоборот.

#### *Уровни реальности: Единое, Ум, Душа*

Согласно Плотину, ища причину вещи, мы ищем нечто на нее похожее, но более высокое, чем она. «Более высокое» значит более близкое к Единому, а потому более реальное. Плотин признавал три основных уровня реальности. Каждый из них именуется *ипостасью* (*hypostasis*) — словом, которое означает нечто устойчивое, нечто реальное. Каждая ипостась порождает следующий, более низкий уровень посредством автоматического процесса рассеяния собственной реальности, именуемого *эманацией*. Эманация низшего уровня из высшего — необходимое следствие полноты бытия, присущего высшему уровню, который при этом не терпит убыли и остается совершенно незатронутым.

Три ипостаси в нисходящем порядке суть Единое, Ум и Душа. На каждом последующем уровне един-

ство убывает. Единое вообще лишено каких-либо внутренних различий. Ум содержит в себе логические разделения. В Душе к ним прибавляется временной порядок. Материальные объекты помимо названного разделены еще и в пространстве. Это означает, что физические объекты отделены друг от друга настолько сильно, что фактически исключают присутствие другого в занимаемом ими месте. Таким образом, когда мы достигаем материального мира, единства мы практически не находим; чувственно воспринимаемые материальные объекты находятся на самой грани небытия. Поэтому-то материальный мир и не включается в число ипостасей; он слишком немогущ, чтобы породить нечто еще более низкое, чем он сам.

Что Душа выше материи показывается, согласно Плотину, тем фактом, что, хотя соразмерность — одна из важных составляющих красоты, тем не менее живое асимметричное лицо красивее, чем соразмерное лицо статуи. Душа, по Плотину, и в самом деле просветляет оживляемое ею лицо. Будучи выше, она наделяет его красотой. В этой связи нужно отметить, что красота, по Плотину, объективна. Мы не нуждаемся в представлениях, внушенных обществом, чтобы распознать безобразие скелета погибшего животного. Он безобразен не потому, что этому нас учит наша культурная традиция, но потому, что оно утратило то единство, которым наделяла его душа, и наделяла в первую очередь благодаря соразмерности. Замечая это, наша душа в ужасе отшатывается без всяких поучений.

Взгляды Плотина могут показаться нам странными. Сегодня мало кто

будет спорить с изречением, что красота покоится в глазах созерцающего. Современный философ едва ли воспользуется общеизвестным феноменом «просветления» на лице в качестве центральной иллюстрации какого-нибудь тезиса. Самым непримиримым образом философы расходятся в том, какие черты опыта они считают легкообъяснимыми, а какие — сложными и неясными. Эти примеры наводят на мысль о том, что неоплатонизм и впрямь чрезвычайно далек от философских учений, обычных в наши дни. Тем не менее, для неоплатоников его истинность была самоочевидна. Почти каждая философия кажется само собой разумеющейся для своих приверженцев. Отчасти это объясняется тем, что каждая философия учит людей направлять свое внимание и воображение на те самые образцы, которые принимает за наиболее легко объяснимые. Тот, кто отправляется от этих примеров, уже движется в русле этой или родственной ей философии.

По Плотину, единство, которым обладают материальные объекты, уделено им Душой. Причиной исцеления живого тела от болезни является то, что некая отрасль Души снизошла до заботы о нем. Будь тело неживым (неодушевленным), этого никогда бы не произошло. На более общем уровне это значит, что, не будь Мировой Души, материальный мир просто распался бы. (Строго говоря, Мировая Душа — это вся совокупность души; индивидуальные души находятся в ней.)

Таким образом, тело объединяется душой, но для души лучше и более подобающе отвернуться от тела к уму. Тогда, не отвлекаясь (не рас-

сеиваясь) на материю, она возвращается к своей подлинной (наиболее единой) сущности. Если душа достаточно задерживается на созерцании ума, полностью с ним отождествляясь, то при случае она может пережить слияние с Единым. Именно этого душа действительно желала всегда; это стремление встро-

ено в нее самым способом ее творения — ее изгнанием от собственно-го истока. Так Единое есть предмет нашего глубокого желания, мы называем его также Благом.

Единое не отвечает на нашу любовь. В отличие от нас, оно лишено желаний, потребностей и знания.

Джон Кронквист

### Библиография

Плотин. Сочинения, Спб., 1995.

*Plotinus*, tr. by A.H. Armstrong, 7 vols, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966.

Адо, П., Плотин, или Простота взгляда, М., 1991 (библ.).

Блонский, П.П., Философия Плотина, М., 1918.

Лосев, А.Ф., Диалектика числа у Плотина, М., 1928.

Лосев, А.Ф., История античной эстетики. Поздний эллинизм, М., 1980.

Armstrong, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1967.

Armstrong, A.H., ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, London: Cambridge University Press, 1967.

Atkinson, M., *Plotinus: Ennead V.1, On the Three Principal Hypostases: A Commentary with Translation*, New York: Oxford University Press, 1983.

Dodds, E.R., *Pagan and Christian in the Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1965.

Irwin, Terence, *Classical Thought*, (A History of Western Philosophy, Vol. 1), New York: Oxford University Press, 1989, p. 185—201.

Wallis, R.T., *Neoplatonism*, London: Duckworth, 1972.

## СВ. АВГУСТИН

**Родился:** 354 г. н.э., Тагаста, Нумидия (Северная Африка).

**Умер:** 430 г. н.э., Гиппон Царский, Нумидия.

**Главные сочинения:** «Исповедь» (ок. 397), «О Троице» (ок. 397—401), «О граде Божиим» (ок. 413—426).

### Главные идеи

*Вера и разум идут рука об руку: «Понимай, чтобы верить; верь, чтобы понимать».*

*Истинное блаженство состоит в познании Бога.*

*Отец, Сын и Св. Дух объединены в Боге так же, как способности памяти, интеллекта и воли объединяются в личности человека.*

*Индивидуальные существа эмпирического мира возникли из первичной материи, сотворенной Богом из ничего с помощью заложенных в нее семенных сил.*

*Не только грех, но и вина передаются от Адама, будучи следствием «Грехопадения» из-за вожделения, которого избежал один Христос.*

*Вследствие Адамова греха человечество было осуждено, но Бог предопределил некоторых к спасению, распространив на них свою благодать, тогда как остальные обречены на погибель.*

*Земная Церковь есть тело, в котором объединены святые и грешники и вне которого нет спасения.*

*Пока длится человеческая история, будут существовать два «града»: один состоит из тех, кто желает угождать себе и стяжать земную власть, другой — из тех, кто стремится служить Богу и предпочитает отказаться от власти.*

Самая влиятельная фигура в истории Запада, Августин родился в Тагасте, небольшом городке в североафриканской римской провинции Нумидия 13 ноября 354 года. Его мать Моника, набожная и непреклонная христианка, всеми силами пыталась воспитать его в католической вере, но отец Патриций, еще не обращенный в христианство, ставил перед мальчиком совершенно иные задачи. Оба родителя надеялись на блестящее будущее сына. После обучения в школах Тагасты и соседнего Мадавра они наскребли денег и отправили его в Карфаген, где он нашел не

только ученость, но и любовь, вступив в длительную связь с женщиной, которая родила ему сына, названного Адеодатом.

Девятнадцати лет Августин пережил свое первое «обращение», прочитав цицероновского «Гортензия», дошедшего до нас только во фрагментах. «Эта книга преобразила мои желания, — писал он в «Исповеди». — Я начал подниматься и возвращаться к Тебе». Отягощенный сознанием вины, не находя облегчения в учениях Церкви, Августин примкнул к манихейской секте. Манихейство помогло на время успокоить его совесть, отягощенную распутством, и

научило его обходиться без Ветхого Завета. Но смерть близкого друга, который убедил Августина примкнуть к секте, вызвала глубокий личный кризис и показала ему всю поверхностность манихейской теологии. Девять лет спустя он порывает с манихеями и обращается к неоплатонизму.

Неоплатонизм предоставил Августину более удовлетворительное решение проблемы зла. Если манихейство считало злом материальный мир, неоплатонизм отрицал существование зла. Существует только благо; следовательно, зло — это всего лишь отсутствие или искажение блага. *Отныне Августин знал: он сделал то, что сделал, ибо желал этого, а не потому, что так ему было предначертано.* Но в то же время он сознавал, что не может окончательно отступить от ненавидимого им зла без помощи божественной благодати. Обращение видного неоплатоника Мария Викторина позволило ему понять, что можно быть одновременно христианином и философом.

Окончательный шаг на пути к обращению был сделан Августином в июле 386 года в Кассициаке, где вокруг него собрались друзья, последовавшие за ним из Карфагена, Рима и Милана. Понтициан рассказал об обращении двух знатных римских юношей, которые уверовали, услышав об обращении Антония, узнавшего об ответе Иисуса на вопрос богатого юноши. Этот рассказ, по собственному описанию Августина, вывел его из «оцепенения» и позволил ему взглянуть на «собственную скверну и безобразие». Отчаявшись, он скрылся в дальней части сада и погрузился в уныние. Неко-

торое время спустя детский голосок пропел: «Возьми, читай!». Брошенная на землю книга открылась на Послании к Римлянам 13:14, которое призвало его «облечься в Господа нашего Иисуса Христа и попечение о плоти не превращать в похоти». 24 апреля 387 года он принял крещение от Амвросия, епископа Медиоланского.

Тридцати двух лет Августин возвращается в Северную Африку. Слава его распространяется стремительно. В Тагасте он без промедлений организует вокруг себя монашескую общину. В 391 году он посещает Гиппон Царский, и епископ Валерий рукополагает его в священники. Четыре года спустя он назначает Августина своим заместителем. С этих пор Августин несет епископское служение в Гиппоне до самой своей смерти 28 августа 430 года, когда началась осада города царем вандалов Гензерихом.

### *Полемист*

Будучи епископом относительно небольшой епархии, Августин становится признанным вождем католической церкви в Северной Африке. Он писал скорее как полемист, чем как систематический теолог, отвечая поочередно своим бывшим товарищам-манихеям, затем донатистам и пелагианам и, наконец, после взятия Рима готами в 410 году, язычникам.

Спор Августина с манихеями (389—405) фокусировался на отношении веры и знания, происхождении и природе зла, свободе воли и откровении через Писание. Самым впечатляющим ответом стала «Ис-

поведь», написанная между 397 и 400 годами.

Его возражения донатистам (405—412) должны были ответить на два поднятых оппонентами вопроса: (1) Уничтожает ли вина священнослужителей действительность совершаемых ими таинств? (2) Оскверняет ли всю Церковь терпимость, проявляемая по отношению к таким священнослужителям церквами Северной Африки? Возражая на первое обвинение, он проводит различие между действительностью и результативностью. Только Христос, доказывает Августин, определяет, является ли акт священнодействия действительным; вера приобщаемого к таинству определяет, будет ли он результативен для спасения; особа священнослужителя вообще не оказывает действия на таинство. Отвечая по второму пункту, он заявляет, что выдача Писания некоторыми священниками в Северной Африке не могла лишить действенной силы Церковь в других местах. Церковь представляет собой *corpus permixtum* («смешанное тело»), чья святость зависит от Христа, а не от личных достоинств ее членов.

Ответ Августина пелагианам опирается на понятие благодати, знакомое ему по личному опыту. Британский монах Пелагий ухватился за подчеркиваемое Августином в антиманихейских трактатах значение свободы воли и решил, что выдвижение на передний план естественной благодати верно передает взгляды Августина. Августин, однако, делал акцент на *сверхъестественной* благодати.

В 418 году Августин выступает с критикой арианства, доставлявшего все большее беспокойство ввиду

натиска северных варваров, большинство которых были арианами.

### *Град Божий*

Трактат «О Граде Божиим», создававшийся между 413 и 426 годами, стал ответом Августина на обвинения, выдвигаемые против христианства язычниками после разграбления Рима в 410 году, и самым значительным его вкладом в западную мысль. В первых десяти книгах он критически разбирает нападки язычников, твердивших, что, подорвав почтение римлян к богам, доставившим Риму величие, христианство несет ответственность за падение Рима. В книгах 11—22 он строит величественный план осуществления божественного промысла в истории.

В 1—5 книгах Августин отвечает на два вопроса: (1) Ответственно ли христианство за падение Рима, а язычество за его возвышение? (2) Если не римские боги, то какая духовная сила привела Рим к величию? На первый вопрос он отвечает громовым нет. Христианство смягчило, а не ожесточило ярость готов. Более того, оно подало утешение, напоминая о том, что наше существование здесь скоротечно. Праведника, обратившегося ко Христу, ждет иной, Вечный Град. Что же касается, с другой стороны, нелепого язычества, то от него мало проку. Рим переживал войны и катастрофы задолго до того, как на сцене появилось христианство. Чем же тогда объяснить возвышение Рима? Дело не в богах и не в почтении к ним римлян, но в провиденциальном замысле Бога. Бог воздвиг Империю,

чтобы дать римлянам законы, литературу и цивилизацию. Таким образом, своим величием Рим обязан не року, но всеведению и промыслу Божьему.

В книгах 6—10 Августин оспаривает притязания всех языческих систем на истинность. Он перечисляет факты, взятые главным образом из Варрона, чтобы указать на нелепость политеизма, и цитирует Сократа и Платона в поддержку монотеизма. Не будучи изложением его философии, книги 8—10 определенно отражают стремление Августина выразить неприятие неоплатонизма, тем более что последний инкорпорировал в свою систему народное язычество. Он противопоставляет христианский культ мучеников поклонению блуждающим духам, несмотря на их внешнее сходство. Платоники тшались отыскать посредников между Богом и человеком в своих демонах; христиане имеют истинного посредника в лице Иисуса Христа. В таинстве Евхаристии они приносят истинную жертву Богу.

В книгах 11—14 Августин развивает свою историософию в понятиях борьбы двух «градов» — двух типов человека и общества. Она начинается в доисторическую эпоху: уже тогда были «святые и верные ангелы, которые никогда не отпадали и никогда не отпадут от Бога», и «те, кто отверг вечный свет и обратился ко тьме». То, что случилось тогда, повторилось при творении и грехопадении человека. Сотворенное благим, человечество пало из-за своего неповиновения и ныне подвержено не только телесной, но и душевной смерти. И вот существуют два града — град тех, кто живет по закону плоти, повинувшись и уподобляясь Дья-

волу, и град тех, кто любит Бога и других людей. Первый погибнет, второй достигнет своей вечной отчизны. «Стало быть, мы видим, что два общества возникли из двух видов любви. Земное общество возникло из любви эгоистической, дерзнувшей презирать самого Бога, тогда как община святых коренится в любви к Богу и готова пренебречь собою».

В следующих четырех книгах (15—18) Августин обрисовывает земную историю двух градв: Каин и Авель, Сара и Агарь, Рем и Ромул. Между Ноем и Авраамом свидетельства о Граде Божьем весьма скудны. Однако с Авраамом его история выходит на свет, и в ней можно различить обетования, в конце концов исполненные Христом. Ветхий Завет становится кладезем «символов». Параллельно истории Града Божьего развивается судьба земного града, для которого характерна беспрестанная борьба, ибо человечество не хранило верность Абсолютному Бытию. С помощью Рима Бог решил «покорить весь мир, чтобы свести его в единое общество, в государство, где правит закон, и ниспослать ему прочный и обширный мир». Но какой ценой — ценой кровопролития и войн! Тем временем в трудные времена слезы учат Церковь надежде. Распространяясь под опекой духа и во исполнение пророчеств, до Второго Пришествия она пребывает странствующим Градом Божьим.

В Девятнадцатой книге Августин доводит повествование до современности и выступает в поддержку христианской, а не платонической этики. Христиане убеждены в том, что вечная жизнь — это высшее благо и что добродетели реальны лишь для



верующего в Бога. Философы терпят неудачу из-за того, что они ищут временного, а не вечного. Христиане тоже жаждут покоя и признают, что, пока не преодолена их смертная природа, такой покой относительен, но они ищут его в послушании Богу и, веруя, уже обрели его. Философы такой веры лишены.

В заключительных трех книгах Августин заглядывает в будущее. Он не приемлет миллениаризма. Тысячелетним царством называется либо тысячелетие после пришествия Христа, либо весь оставшийся миру срок. Как только Церковь начала свое шествие из Иудеи по всему миру, Дьявол оказался связан. Два града — Град Бога и Град Дьявола достигнут пика своего развития ко дню последнего суда, которому посвящена 21 книга. В отличие от Оригена, Августин не надеялся на искупление всех, тем более Дьявола. Даже верные католики

должны остеречься: спасение зависит от праведной жизни, а не просто от крещения, Евхаристии или подаяния милостыни. Ни еретики, ни раскольники, ни дурные католики не избегнут наказания, не покаившись. В 22-й книге Августин обрисовывает вечное блаженство Града Божьего, но отводит значительную ее часть учению о воскресении и чудесах. Он утверждает, что Церковь не оскудела чудесами и в его дни. Пусть языческие философы отрицают Воскресение, пишет Августин, они все равно согласны с христианами относительно воздаяний после смерти; более того, и Платон и Порфирий верили в то, что Бог может совершить и невозможное. В Вечном Граде христиане достигнут совершенной свободы, и их воли без остатка сольются с волей Бога в обетованном субботнем Покое.

Гленн Хинсон

### Библиография

- Августин, Творения. Ч. 1—8, Киев, 1901—1915.  
 Августин, Исповедь<sup>1</sup>, М., 1991.  
 Бычков, В.В., Эстетика Аврелия Августина, М., 1984.  
 Герье, В.И., Блаженный Августин, М., 1910.  
 Майоров, Г.Г., Формирование средневековой философии, М., 1979.  
 Попов, И.В., Личность и учение Блаженного Августина, т. 1, ч. 1—2, Сергиев Посад, 1916.  
 Соколов, В.В., Средневековая философия, М., 1979.  
 Уколова, В.И., Философия истории Аврелия Августина. // Религии мира. 1985, М., 1986.  
 Battenhouse, R.W., ed., *A Companion to the Study of St. Augustine*, New York: Oxford University Press, 1955.  
 Bonner, G., *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, London: SCM Press, 1963.  
 Brown, P.R.L., *Augustine of Hippo, A Biography*, Berkeley: University of California Press, 1967.  
 Chadwick, H., *Augustine*, New York: Oxford University Press, 1986.  
 Gilson, E., *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, trans. by L.E.M. Lynch, New York: Random House, 1960.  
 Kirwan, C., *Augustine*, London and New York: Routledge, 1989.  
 O'Meara, J.J., *Charter of Christendom*, New York: Macmillan, 1961.

## БОЭЦИЙ, АНИЦИЙ МАНЛИЙ СЕВЕРИН

Родился: ок. 480 г. н.э., возможно, Рим, Италия.

Умер: ок. 525 г. н.э., Павия, Италия.

Главное сочинение: «Утешение философией» (ок. 524).

### Главные идеи

*Истинное счастье обретается в стремлении к высшему Благу, которое есть Бог.*

*Временные владения, честь, слава, наслаждение и власть — цели неподходящие и разочаровывающие; только блаженство, проистекающее из любви к Богу, не может быть отнято злосчастьем.*

*Хотя Бог предвидит свободные акты человеческой воли, свобода выбора остается, ибо Бог видит все времена одновременно и в вечности.*

**П**о смерти отца, консула Аврелия Манлия Боэция (ок. 488), опекуном юного Боэция стал Квинт Аврелий Меммий Симмах, один из виднейших и влиятельнейших представителей выжившей римской аристократии, которая согласилась сотрудничать с завоевателями Италии готами. В детские годы Боэций получил превосходное греческое образование и некоторое время учился в Афинах, следуя популярной традиции, которая предопределила его интеллектуальную судьбу.

Поступив на службу к остготскому королю Теодориху, Боэций отличился на многих значительных постах и занял в конце жизни должность магистра оффиций. Сам он больше всего гордился успехами сына, который был его товарищем по консульству 522 года (Боэций уже исполнял консульскую магистратуру в 510 году, его отец — в 487 году). Обвиненный по не вполне ясным причинам в государственной измене (хотя представляется правдоподобным, что он пытался содейство-

вать догматическому и церковному единству Рима и Константинополя), Боэций был предан суду, посажен в тюрьму и казнен. В связи с этими же событиями был предан смерти его приемный отец (ставший также его тестем) Симмах.

Сочинения Боэция делятся на две неравные половины: к первой относятся переводы, комментарии, учебники, логические и теологические трактаты (*opuscula*), ко второй — «Утешение философией».

Поначалу Боэций намеревался перевести, снабдить комментарием и примирить все сочинения Платона и Аристотеля. Этот замысел оказался, однако, слишком амбициозным, и Боэций завершил задуманное только в отношении аристотелевских «Категорий», «Топики», Первой и Второй «Аналитик», «Софистических опровержений» и «Об истолковании». Он также выполнил перевод и комментарий к «Введению» Порфирия, учебникам по музыке, арифметике и геометрии (возможно, также и по астрономии), напи-

сал множество работ по логике и трактат о Троице.

Итогом этих трудов и важнейшим вкладом Бээция в последующее развитие философии явилось то, что он сохранил для Средних веков Аристотеля. Только в двенадцатом веке, главным образом из арабских источников, в Европе станут известны остальные тексты аристотелевского канона.

Кроме того, комментарий к Порфирию послужил отправным пунктом великого средневекового спора номиналистов и реалистов об универсалиях, вокруг которого схоластиками было поломано столько копий. Платон полагал, что универсалии реальны и нематериальны (реализм), тогда как Аристотель провозглашал их чисто умственными понятиями (номинализм). Бээций отрицал, что универсалия может быть особой вещью, так как она должна быть общей, по крайней мере несколькими вещам. Но если бы универсалии были вовсе лишены субстанции, тогда они оказались бы мыслью ни о чем. Бээций пытался примирить обе позиции, указывая, что ум обладает способностью различать свойства, общие группе объектов, и признавая тем самым, что нематериальные субстанции пребывают в материи.

### «Утешение философией»

Написанное вперемежку прозой и стихами, «Утешение» стремится ответить на извечный вопрос: почему с хорошими людьми случаются плохие вещи. Бээций заключает, что неспособность большинства постичь окончательную и истинную реаль-

ность имеет своим следствием устойчиво превратное восприятие событий и их смысла. В действительности, подводит итог Бээций, ограниченные умы не в силах понять неограниченный замысел Бога. Поэтому все случающееся в этом мире должно, вопреки видимости, служить благой цели.

В начале «Утешения» пребывающий в темнице Бээций (вокруг его шеи — тяжелая цепь) жалуется музам поэзии на свои беды — прежде всего на утрату молодости и богатства, которые он ошибочно считает источником своего счастья. Вдруг он видит женщину — Госпожу Философию, — стоящую над ним.

Облик женщины ярко символизирует философию и ее плоды: у нее пронизательный взгляд, молодое/старое лицо, она то среднего роста, то вырастает до исполинских размеров; на ее платье — покрытом пылью и изодранном грубыми руками — изображается продвижение философии от буквы пи через ряд шагов к тэте. Сложным и сжатым образом эти буквы символизируют, на первый взгляд, менее значительные области исследования, связанные с этим миром, но, если взглядеться пристальнее, они говорят о более высокой философии, которая исследует природу высшей реальности (на это указывает и символическая тэта — первая буква в слове *thanatos*, «смерть», — которую носили осужденные узники).

Ослепленный слезами и неспособный ясно созерцать Философию, Бээций находится в прострации, когда видение властно повелевает музам поэзии — подательницам избыточных эмоциональных переживаний — уйти. Присев на край его

ложа, она вытирает слезы с его глаз и начинает пространный сократический диалог с несчастным.

Если ты ищешь моей помощи, начинает Госпожа Философия, не обращая внимания на упреки Бозция в том, что она пренебрегала им, ты должен сперва сказать мне, что случилось. Таким образом, первая книга посвящена главным образом изложению мыслей Бозция о причинах его несправедливого заточения и смертного приговора. Обвинений четыре: стремление к безопасности сената, препятствование использованию лжесвидетельств против сената, стремление к свободе Рима и святотатство. После нескольких искусных вопросов Философия определяет источник Бозциевых бедствий: он забыл, что значит быть человеком, частью тварного мира, который вместе со всей материей достигнет своей истинной цели и свершения, вернувшись к творцу, который повелевает всем, согласно собственному замыслу, и рабская покорность которому — источник подлинной свободы.

По существу, вторая книга представляет собой разбор Бозциевых утрат с привлечением понятия Фортуны, которой он приписывает свои несчастья. Философия, однако, оправдывает Фортуну, указывая на то, что изменение — суть ее естества. Думающие, что они поднялись на ее колесе, не должны жаловаться и на падение. В любом случае Фортуна и ее дары — богатство, власть, слава — не приносят счастья, если верно, что счастье — это высшее благо, а все, что можно отнять, не может быть высшим благом. Парадоксально, но несчастье часто учит той ценной истине, что жизнь куда лучше

проводить в поиске более долговечных ценностей. Заканчивается вторая книга стихами — хвалебным гимном любви, связывающей космос воедино: «*O felix hominum genus/ Si vestros animos amog/ Quo caelum regitur regat*» («Сколь блажен чело­веков род,/ Если в душах царит любовь./ Царствующая над небом»).

Третья книга открывается с перечисления стоических аргументов, преваляровавших во второй книге. Наслаждения и достоинства этого мира не являются источником истинного счастья просто потому, что счастье — это состояние, совершенство которому придает присутствие всего, что благо. Они ведут только к ложному блаженству, тогда как истинное блаженство делает человека самодостаточным, сильным, заслуживающим уважения, славным и радостным.

К этому моменту госпожа Философия подвела Бозция к важному поворотному пункту «Утешения». Научившись ошибочности своего прежнего поведения, он подготовился к изложению истин, которыми пренебрегал. В этом пункте «Утешение» достигает и своего литературного пика в стихотворении *O qui regretta* — молитве, с которой Философия обращается к Отцу всего, закладывая надлежащий фундамент для последующих поучений, набрасывая контуры пути к истинному счастью. Обильно черпая из платоновского «Тимея» как в философском плане, так и в плане изложения, гимн переводит внимание читателя с этого мира и его вещей на их Творца, который и есть истинный предмет наших жизненных поисков, их конец, начало, создатель, господин, путь и цель.

Отождествив ранее счастье с целью жизни, Философия приступает к демонстрации того, где следует искать совершенного счастья. Ответ заключен в Боге, творце всех вещей, приравниваемом также к высшему благу. Бог и счастье — одно, и из этого следует, что Бог обретается в добре и ни в чем ином. Поскольку все вещи стремятся к единству, а единство — это благо, постольку цель всех вещей лежит во благе.

В конце третьей книги Боэций бегло очерчивает роль зла в тварной вселенной. Если Бог — высшее благо, а следовательно, неспособен ко злу, из этого вытекает, что зло само по себе — ничто, всего лишь отсутствие блага. (Эта тема развивается дальше в начале четвертой книги.) Завершается третья книга знаменитым стихотворением, которое видит в древнем мифе об Орфее и его посещении подземного царства образ человечества, восходящего из темноты и смерти к свету и жизни.

Тогда откуда же происходит зло, присутствие которого в этом мире столь очевидно? Начало четвертой книги останавливается на этой теме подробнее, а затем переходит к понятиям Провидения и Судьбы, тесно с ней связанных. Все люди — и добрые и злые — желают блага, этот довод был обоснован Госпожой Философией ранее. Однако блага достигают лишь добрые, приобретающие его путем осуществления своих добродетелей. Злодеи селятся обрести благо через осуществление своих многочисленных желаний, а такой способ достижения блага — противоположен. Добрые, наглядно поясняет философия, ходят, так сказать, на ногах; испорченные — на руках.

Поэтому, если порочный человек обладает властью, эта власть истекает не из силы, а из слабости, и еще яснее становится, что он ни на что не годен. Он порочен, а потому порочна и его власть; поскольку зло — ничто, постольку и его власть — ничто. Таким образом, способность ко злу не является видом власти. Люди, угрожающие своим низменным желаниям, забывая, что счастье — это добро, опускаются до животного состояния, чтобы погрязнуть в нечеловеческой низости.

Оставшаяся часть четвертой книги посвящена описанию того, как с помощью Провидения и Судьбы Бог управляет тварью, достигая блага. Провидение — это сам Божественный разум, а Судьба — имманентный вешам Божественный замысел. Судьба подчиняется Провидению, которое управляет также сферами, не подпадающими под власть Судьбы. Судьба — это одна из сторон Провидения, руководящая второстепенными подробностями тварного мира, и не приходится сомневаться в том, что Провидение имеет множество сторон, о которых нам ничего не ведомо. В силу ограниченности своих умственных способностей люди считают все происходящее в царстве Судьбы смешанным и перевернутым вверх дном, тогда как в действительности всем правит чистый и неизменный порядок, имеющий свое начало в божественном уме.

То, что тварью правит порядок божественной власти, предоставляет еще один аргумент для опровержения представления о существовании зла и о том, что зло нередко торжествует победу. Если бы умели постичь замысел Провидения, то поняли бы, что видимое зло служит

в конечной цели делу добра. Если нам кажется, что злодеи благоденствуют, что зло причиняет нам вред, мы должны осознать, что мы видим очень смутно, ограниченные отпущенным нам временем, истинные плоды замысла Провидения.

Отсюда следует, продолжает Госпожа Философия, что, вопреки видимости, всякая судьба — благо, ибо она служит вознаграждению или воспитанию добрых и наказанию или исправлению злых. Мудрец, ищущий пути добродетели, не станет жертвой Фортуны, когда она враждебна, и не будет ею развращен, когда она благосклонна. Праведник будет неколебимо держаться среднего пути. От нас самих зависит, завершает свое рассуждение Философия, какую судьбу мы себе подготовим.

Пятая книга возвращается к теме божественного предвидения и человеческой свободы воли и содержит самую полную разработку этого предмета Боэцием. В ответ на просьбу Боэция высказаться о понятии случайности Госпожа Философия замечает, что случайности не существует, если понимать под ней беспорядочные явления без всякой причинной связи. Установленный Богом порядок не допускает случайных событий. Бывает, что непредвиденные следствия наших поступков кажутся нам случайными, но нет изъятий из божественного закона.

Но остается ли тогда в спянной цепи божественной власти место для свободы воли, продолжает вопрошать Боэций. Да, отвечает Философия, ибо без нее была бы невозможна разумность. Чем больше созерцает человек промысел Божий, тем более он свободен; чем больше угождает человек велениям плоти,

тем более он порабощен. Пребывая в вечности, Бог взирает на всех людей и распределяет предназначенные воздаяния по заслугам каждого.

Боэций смущен и неудовлетворен этим ответом и, заговорив прозой, пытается узнать, как возможна свобода воли при существовании божественного предвидения. События, известные заранее, совершаются по необходимости, независимо от порядка причин, и одно это делает, на взгляд Боэция, свободу воли невозможной. Как могут обладать свободой человеческие мысли и поступки, если их связывает всеведущий божественный ум? Даже злодейство должно брать начало в творце всего.

Да, отвечает Философия, именно такое обвинение издревле выдвигают против Провидения, и никто еще не дал на него правильного ответа, ибо человеческий разум не способен постичь непосредственности божественного всеведения. Однако, терпеливо объясняет она, как знание настоящих событий не делает происходящее необходимым, точно так же и предвидение не опутывает необходимостью то, что еще должно произойти. Люди оказались в затруднении потому, что они мыслят сообразно своей познавательной способности, а не согласно собственной природе вещей или их способности быть познанными. Неудивительно поэтому, что мы все совершаем одну и ту же ошибку.

Далее Философия указывает на то, что истинное разумение принадлежит одному Богу, и его нельзя путать со способностями рассудка, принадлежащими роду человеческому. При таких обстоятельствах человеческий разум должен склониться перед божественной мудростью. Для

Бога, существующего в вечности, мир и время одномоментны. Предвидение Бога следует мыслить не как знание того, что случится в будущем, но как знание, проистекающее из одновременного присутствия всегда и во всем.

Если нам говорят, что события, заранее известные Богу, должны совершаться по необходимости, то следует научиться различать два вида необходимости: простую и условную. В силу простой необходимости истинно, что все человеческие существа смертны. Однако наше знание о том, что кто-то ходит, истинно в силу условной необходимости. Условная необходимость не подразумевает, однако, простой необходимости, ибо тот, кто ходит, делает это по собственной свободной воле. Все события, совершающиеся в присутствии Бога, случаются либо в силу необходимости, присущей вещам, либо в силу способности и выбора деятелей. Бог, обладающий знанием всех времен, остается зрителем всего совершающегося со своей высоты.

Поскольку люди живут на виду у всевидящего судии, заключает Госпожа Философия, каждому из них подобает сторониться порока и возвращать добродетель, возвышать

свои души надеждой и смиренно молиться. Без этого не достичь блага.

Так заканчивается «Утешение философией» — плод философского синтеза, осуществленного на основе идей Платона, Сенеки, Цицерона, неоплатоников и отцов Церкви, прежде всего Августина. По всей видимости, вскоре после его написания Боэций был казнен, выдержав последнюю проверку на стойкость философских убеждений, отстаиваемых с такой силой, что это произведение более чем на тысячу лет стало неперенным *vade tecum* западного образования. Несмотря на то что некоторые представители средневековья подозревали «Утешение» в язычестве, сегодня мало кто возьмется отрицать его глубоко христианский характер. Перед лицом жесточайшего вызова своим убеждениям — убеждениям, выросшим из пристального изучения Платона и Аристотеля, — в своем последнем произведении Боэций утверждает ценность человеческого разума как средства постижения Бога и настаивает на том, что свободное осуществление воли и вытекающая из него ответственность за события — в одно и то же время предмет гордости и бремя человека.

Роберт Мейндл

### Библиография

- Боэций, «Утешение философией» и другие трактаты, М., 1990.  
 Stewart, H.F., Rand, E.K., *Boethius: The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1918.  
 Майоров, Г.Г., Северин Боэций и его роль в истории западноевропейской культуры// «Вопросы философии», 1981, № 4.  
 Уколова, В.И., Последний римлянин, М., 1989.  
 Chadwick, H., *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1981.  
 Rand, E.K., *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929.  
 Reiss, E., *Boethius*, Boston: Twayne Publishers, 1982.

## СВ. АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ

**Родился:** 1033, Аоста, королевство Бургундия (ныне Италия).

**Умер:** 1109, Кентербери, Англия.

**Главные сочинения:** «Монологион» (ок. 1077), «Прослогион» (1078), *Sic Deus Homo*<sup>1</sup> (1098).

### Главные идеи

*Бог существует, ибо в мире есть благо, а благо может быть благом только благодаря высшему благу, которое является благом само по себе, и только Бог — это благо само по себе.*

*Бог существует, ибо если все существующее существует благодаря чему-то, то должно иметься высшее Бытие, которое существует само из себя и из которого существуют все другие вещи.*

*Бог существует, ибо в мире есть иерархия ценностей, а иерархия ценностей имеет смысл только при отсылке к высшей ценности, превосходящей все сущее.*

*Существование Бога необходимо, ибо он — бытие, выше которого невозможно ничего помыслить, а для такого бытия существование выше несуществования, причем существование необходимое.*

*Бог по своей воле стал человеком, ибо для счастья человека (для которого и был создан человек), его следовало покарать за грех, а этот подвиг не мог взять на себя никто, кроме Бога: Бог вочеловечился, чтобы принести жертву, необходимую для искупления.*

Святой Ансельм Кентерберийский — один из тех немногих великих теологов Церкви, которые, будучи крепки в вере, все же стремились привлечь разум к проблемам веры, чтобы сделать ее доступной пониманию не только верующих, но и тех, кто, не имея побуждения к вере, мог бы в конце концов выразить свое согласие с тем, что открывает разум без ее помощи. Если эта задача оказалась ему не по силам, тогда следует открыто признать, что она оказалась не по силам также Аристотелю, святому Августину, святому Фоме Аквинскому, Паскалю и множеству других блестящих и пре-

данных своему делу философов и теологов.

Кроме того, следует признать и то, что сам Ансельм, гордившийся тем, что Бог укрепил и направил его разум на защиту великих истин веры, и убежденный в том, что разум привносит в веру понимание, сознавал, что одного разума недостаточно, чтобы расшевелить неверующих, которых не трогают лучшие из доводов.

В предисловии к «Монологиону» Ансельм называет свой трактат «размышлением», написанным — не без внутреннего сопротивления — для некоторых братьев, которые проси-

<sup>1</sup> «Почему Бог вочеловечился» (лат.).



ли его выступить в защиту различных основоположений веры, опираясь не на Писание, а на один только разум. Он признается, что не решился на это «в силу сложности поручения и слабости моей мыслительной способности». Он выражает надежду на то, что его сочинения попадут лишь к тем, кто побуждал его писать, и откровенно заявляет, что не слишком ценит плод своих трудов и вполне ожидает, что его адресаты «в скором времени» отнесутся к его писаниям с презрением.

Ансельм родился в 1033 году в Аосте, входившей тогда в состав Шампаньского королевства (северо-восток современной Италии). Лет двадцати трех он покинул родной городок; мать его умерла, а с отцом у него были не самые хорошие отношения ввиду несходства темпераментов и религиозных убеждений. Он стал учеником крупного церковного деятеля и теолога Ланфранка, назначенного в 1043 году настоятелем бенедиктинского аббатства в Беке (Нормандия). Научные интересы Ансельма — первоначально он не имел намерения становиться монахом — привели его в 1059 году в Бекское аббатство, сделавшееся к тому времени центром учености.

В 1062 году, всего через три года после своего прибытия, Ансельм был назначен приором Бека, так как Ланфранк принял аббатство Св. Стефана в Кане.

После написания в Беке значительного числа размышлений и молитв, Ансельм наконец выкроил время для создания своих монументальных «размышлений» (в данном случае философских трактатов) — «Монологиона» (ок. 1077) и «Прологиона».

В 1078 году Ансельм стал аббатом Бека. В следующем году он впервые посетил Англию, где познакомился с молодым монахом Эдмером, который стал его близким другом и биографом.

В 1089 году умер восьмидесятичетырехлетний Ланфранк, а в 1093 году король Англии Вильгельм II (Руф) назначил Ансельма против его воли архиепископом Кентерберийским. В оставшиеся годы Ансельм потратил немало времени и усилий, пытаясь отстаивать независимость церкви от политического вмешательства Руфа и его преемника Генриха I. Ему, однако, удалось завершить свой самый грандиозный теологический труд — «Почему Бог вочеловечился» — во время добровольного изгнания из Англии в 1098 году.

Ансельм умер 21 апреля 1109 года в Кентербери и был погребен в местном соборе.

#### *«Монологион»*

Задачу своих сочинений Ансельм видел в том, чтобы продемонстрировать разумные основания веры. Он был убежден, что с помощью одного разума, без привлечения Священного Писания, большинство верующими благодаря вере, могут сделаться очевидными и для тех, кто, не имея разума, не имеет и веры. Более того, с помощью разума те, кто имеет веру, могут обрести и разумение. Когда в «Прологионе» Ансельм писал: «Не ишу уразуметь, чтобы уверовать, но верую, чтобы уразуметь», он выражал точку зрения святого Августина (чьи труды оказали на него особое влияние) и

выставляя на передний план способность веры пролить свет на свои же основания в разуме.

Попытки Ансельма доказать бытие Божие с помощью одного разума, без всяких ссылок на авторитет Писания, были направлены вовсе не на то, чтобы показать необязательность веры, но на то, чтобы выявить доступность понимания вечных истин, достижимого и посредством веры, одному разуму.

«Монологион» открывается доказательством бытия Божьего, основывающимся на утверждении, что все блага — все вещи, являющиеся благом в различном отношении и различной степени, — благи в силу высшего блага, или блага «самого по себе».

Путем схожих рассуждений Ансельм доказывает, что все «великое», т.е. все ценное и превосходное, должно быть таковым в силу некоего высшего величия, которое велико «само по себе».

Таким образом, утверждает Ансельм, существует некое высшее благо и высшее величие, «превосходящее все сущее».

Третий аргумент опирается на допущение, предположительно, очевидное разуму, согласно которому все, что *есть*, или *существует*, обязано своим существованием тому, что существует «само из себя», и следовательно, является более великим, чем все, существующее исключительно благодаря другому.

Затем, чтобы объяснить творение всего сущего, Ансельм развивает идею о Высшей Природе. Высшая Природа не может иметь причины и не может возникнуть из ничего. Поэтому Высшая Природа должна существовать через себя самое. Но все

сотворенное должно быть сотворено Высшей Природой из ничего (а не из некой материи, которая сама должна иметь какое-то начало). Таким образом, необходимо постулировать творение всех вещей из ничего, *ex nihilo*, ибо, будучи некогда ничем, теперь они — нечто: некогда они не существовали, а теперь — существуют. (Ансельм пространно разъясняет, что он не имеет в виду, будто сотворенные вещи созданы из «ничего» так, словно «ничто» — это некое материальное «нечто»: это невозможно, ибо «ничто» не в силах стать «чем-то».)

Ансельм выдвигает тщательно построенные аргументы в поддержку тезиса о справедливости Бога: Бог справедлив потому, что он — сама справедливость (и, равным образом, благ потому, что он — само благо, велик, ибо он — само величие и т.д.). Высшее Бытие является простым постольку, поскольку «то, чем Высшее Бытие сущностно является в некотором отношении, присуще ему как целому».

Ансельм доказывает, что Высшее Бытие не имеет ни начала, ни конца; оно существует везде и всегда. Но справедливо и то, что Высшее Бытие не существует «нигде и никогда». Как разрешить это очевидное противоречие? Ансельм объясняет (приводя обширный, растянутый, но тщательно построенный аргумент), что Высшее Бытие существует везде и всегда постольку, поскольку Высшее Бытие не связано местом и временем; однако Высшее Бытие «не приемлет в себя различий пространства и времени» (оно не находится в определенном месте в определенное время). Следовательно, оба положения истинны, по-

скольку то, что утверждается в каждом, не противоречит другому.

Высшее Бытие может быть названо «субстанцией», но, доказывает Ансельм, это — субстанция, единственная в своем роде, так как оно «имеет все свое бытие из себя самого». Кроме того, это бытие в особом смысле является личностью. Наконец, мы можем говорить об Отце, Сыне и Духе, ибо Высшее Бытие, или единство, в особом смысле представляет собой также три «лица»: Отец порождает Слово, или Сына; Дух «происходит» от Отца и Сына. Все три лица — это Бог, и говорить о Троице значит различать внутри Бога определенные отношения, никоим образом не имея в виду, что лица различаются по природе, существованию или достоинству.

Ансельмово обоснование триединства Бога представляет собой не столько чисто логическое доказательство, сколько рациональную попытку постичь уникальную природу Высшего Бытия. Его подход к этой проблеме следует образцу рассуждений Августина в трактате последнего *De Trinitate* («О Троице»).

### *Онтологическое доказательство Бытия Божьего*

В «Прослогионе» Ансельм выдвигает доказательство существования Бога, которое исходит из рассмотрения Божественной природы, или сущности. Основной прием доказательства имеет следующий вид: из полагания (мышления) некоего Бытия с необходимостью вытекает существование этого Бытия. Ансельм словно бы спрашивает: «Способен ли ты помыслить вещь — независи-

мо от того, веришь ли ты изначально в бытие этой вещи — так, чтобы из твоей мысли о ней явствовало, что она не может не существовать».

Согласно Ансельму, природа Бога такова, что из постижения его природы явствует, что такое бытие не может не существовать. Далее, очевидно также, что существует одно и только одно такое бытие. Поэтому Бог, будучи образцом, или примером, божественного рода бытия, должен существовать и существовать *необходимо*; то есть не только необходимо, что Бог существует, но и необходимо, чтобы необходимым было существование Бога. (Или, иными словами, если следовать доказательству Ансельма, учитывая другие истины, необходимо истинно не только, что положение «Бог существует» — истинно, необходимо истинно и само это положение, так что его истинность очевидна из самого его значения.)

«Онтологический» аргумент Ансельма (выведенный из рассмотрения «природы», или *рода* бытия) особенно впечатляющ и продолжает увлекать ученых потому, что он не опирается на фактуальные допущения вроде тех, которые имеют место в других (неудавшихся) доказательствах существования Бога. К примеру, аргумент, согласно которому Бог должен существовать, ибо все сущее должно иметь причину, и эта причина — Бог, покоится на фактуальном допущении, что нечто существует и что «все сущее должно иметь причину». Как было доказано, последнее положение окажется ложным, если все сущее (например энергия) окажется безначальным. Онтологический аргумент начинается со ссылки на «природу», «род»

бытия (мы могли бы, пожалуй, называть его «определением» дескриптивного термина), а не с допущения какого бы то ни было факта и особенно не с допущения того, что Ансельм стремится доказать: Бог есть; следовательно, Бог существует.

Так, хотя Ансельм начинает свой аргумент во Второй главе «Пролога» с обращения к Богу: «Господь, присовокупляющий к вере разумение... дай мне уразуметь, что ты есть, как мы веруем», он, разумеется, не принимает за предпосылку то, что намеревается доказать: Бог существует. Он только призывает Бога дать ему силу показать посредством одного разума, что Бог существует, как утверждает вера.

Само доказательство, если изложить его суть (основные его шаги пронумерованы), выглядит следующим образом:

1. Господь — величайшее воображаемое (мыслимое) бытие.
2. Даже Глупец (Пс 14:1), в сердце своем отрицающий существование такого бытия, понимает, что ему говорят, когда слышит слова: «величайшее воображаемое бытие».
3. Таким образом, Глупец понимает, что ему представляется, когда он думает о Боге, величайшем воображаемом бытии.
4. Все, что уразумевается, находится в разуме.
5. Следовательно, хотя Глупец и не разумеет, что Бог существует, — т.е. не осознает, что Бог существует, — Бог, так сказать, пребывает в разуме Глупца.
6. Но если бы Бог существовал только в разуме, то он не был бы так велик, как если бы Он суще-

ствовал не только в разуме, но и в действительности.

7. Таким образом, если Бог существует только в разуме Глупца, то он не величайшее воображаемое Бытие.

8. Но поскольку Бог является величайшим воображаемым Бытием, он не может существовать только в разуме.

9. Следовательно, Бог существует в действительности.

К вышеприведенному аргументу, изложенному во Второй главе «Пролога», в Третьей главе добавляется еще один аргумент, посредством которого Ансельм пытается показать, что не только существование Бога действительно необходимо; необходимо, чтобы существование Бога в действительности было необходимым.

Ансельм начинает свой второй аргумент, предназначенный показать немыслимость Божиего несуществования, доказывая, что можно вообразить бытие, несуществование которого невообразимо. Такое бытие будет превосходить бытие, несуществование которого *вообразимо*. «Отсюда, — пишет Ансельм, — вытекает, что если нечто, выше чего нельзя ничего помыслить, может быть вообразено несуществующим, то оно не является тем, выше чего нельзя ничего помыслить. Но это непримиримое противоречие». Раз Бога нельзя даже вообразить несуществующим, тогда его следует воображать (и мыслить) существующим, заключает Ансельм. (Для Ансельма в данном контексте «мыслить», что нечто имеет место, значит разумом *знать*, что нечто имеет место.)

Блестящий критик онтологического аргумента Ансельма и его современник монах Гаунилон доказывал, что Ансельму, во-первых, не удалось показать, что Глупец способен постичь Бога (в силу своей единственности Бог непостижим). Во-вторых, замечал Гаунилон, Ансельму не удалось показать, что, даже если Глупец способен постичь идею Бога, то, следуя за рассуждением Ансельма, он должен осознать, что Бог существует в действительности.

Для иллюстрации своей точки зрения монах придумал поразительный пример: предположим, кто-то воображает, что существует превосходящий во всех отношениях остров, лучше которого нельзя вообразить. Тогда, если следовать аргументации, предложенной Ансельмом, приходится заключить, что этот остров реально существует, ибо, будучи величайшим из всех островов, он не может не существовать.

Этот аргумент, доказывает Гаунилон, неубедителен. Ведь даже если кто и уверует на его основании в то, что такой остров существует, у него не будет оснований притязать на знание о его существовании. Если бы кто-нибудь стал рассуждать таким образом, пишет Гаунилон, «то я или счел бы его за шутника, или не знал бы, кого считать большим глупцом — меня самого, согласись я с ним, либо же его, полагающего, что он хоть сколько-нибудь доказал существование острова».

Ансельм выступил с продуманным и пространным ответом, но к первоначальному своему аргументу он не добавил ничего существенно нового. Что касается острова Гаунилона, возражает Ансельм, то на деле,

хотя бытие, превосходящее все, что можно помыслить, должно существовать (либо не быть великим — противоречие), сам остров, сколь бы прекрасным и идиллическим мы себе его ни представляли, не является *тем* бытием, выше которого нельзя ничего помыслить. Следовательно, логика данного аргумента не приложима ни к гипотетическому острову, ни к чему бы то ни было иному, отличному от Бога.

Как правило, критики Ансельма были беспощадны к его аргументу, хотя в большинстве своем и признавали блестящее остроумие автора аргумента. Святой Фома Аквинский отвергал его на том основании, что, хотя сущность Бога предполагает его существование, мы не можем выводить бытие Божие из наших представлений о его сущности, ибо не можем знать, существует ли бытие, соответствующее этой сущности; Дэвид Юм доказывал, что термин «необходимое существование» бессмыслен, а Иммануил Кант, отвергавший аргумент, исходя практически из тех же соображений, что и святой Фома, настаивал вдобавок на том, что аргумент несостоятелен постольку, поскольку «существование» не является предикатом (дескриптивным термином), способным выступать частью определения.

Некоторые критики придавали изрядное значение предположению Ансельма, что если кто-то воображает Бога, то Бог *существует* в разуме. Некто воображает то, что было названо «сущностью», и поскольку сущность Божия включает в себя необходимое существование, постольку если Бог существует в разуме, то он существует, а если су-

ществует, то существует необходимо.

Но как бы ни понимал Ансельм мыслительный процесс, он едва ли полагал, что Бог находится буквально «в уме» Глупца и что поэтому Бог существует, по крайней мере, в голове Глупца. (В конце концов, сам Ансельм писал, что прежде, чем художник нарисует картину, она находится у него в уме, «в разуме», но только нарисовав ее, художник «понимает, что она существует», т.е. знает, что она существует.) Как бы то ни было, аргумент зависит прежде всего от связи между идеей (понятием) Бога и ее постулируемого признака — необходимого существования Бога, а эта связь, будучи не более чем связью обусловленного определения, не может служить опорой доказательства бытия Божиего.

В остальных главах «Прослогиона» Ансельм принимает как данность то, что ему удалось доказать несомненное существование Бога, являющегося величайшим воображаемым бытием. Раз Бог — величайшее бытие, тогда он является всем, для чего бытие предпочтительнее небытия. Следовательно, Бог всевидящ, всемогущ, милостив, справедлив, безграничен, вечен и бесконечно благ; он — Отец, Сын и Дух Святой.

### «Почему Бог вочеловечился»

В сочинении под названием *Sir Deus Homo* («Почему Бог вочеловечился») Ансельм, по отзывам многих знаменитых критиков, проявляет всю мощь своего богословского гения. Тщательно разработанная

аргументация этой книги, отличающаяся той же строгой взаимосвязью идей, которая столь явственна в «Монологионе» и «Прослогионе», все же может быть изложена вкратце.

Люди были созданы Богом для жизни и счастья. Но человек — в лице Адама — согрешил. За этот грех человек должен понести подобающее наказание: только человек может искупить оскорбление, нанесенное Богу его сознательным непослушанием. Но только Бог в силах искупить грех за все человечество. Отсюда только Богочеловек способен своей смертью принести надлежащее и достаточное искупление, чтобы спасти человечество. Поэтому Бог по собственной воле облекся в естество человека и умер на кресте.

Проблема, как ее излагает Ансельм в самом начале трактата, состоит в том, чтобы объяснить, почему Бог, который мог возродить мир с помощью кого-нибудь другого — «ангела или человека» — либо просто пожелав этого, предпочел стать человеком и умереть за человека во искупление его грехов и ради возвращения вечной жизни всему человечеству.

Аргумент Ансельма подан в форме диалога между Ансельмом и монахом Бозоном. Бозон христианин, и поэтому в диалоге следует видеть попытку Ансельма обручить веру с разумением; его первоочередная задача — не обращение неверующего, но просвещение и удовлетворение верующего. Но и те, кто глумится над христианской верой, почитаемой ими «недалекой и простецкой», тоже могут извлечь уроки из обсуждения этой проблемы.

Бозон ставит вопрос следующим

образом: «По какой причине и на основании какой необходимости Бог — хотя он и всемогущ — облекся в низость и слабость человеческой природы для ее возрождения?»

Чтобы подзадорить Ансельма, Бозон принимает на себя роль неверующего, выдвигая возражения и сомнения, высказываемые обычно относительно Боговоплощения. Неверующим представляется, что христианский догмат Боговоплощения умаляет и оскорбляет Бога, якобы сошедшего в чрево женщины, испытывавшего потребность в пище, как и все люди, устававшего, подвергнутого бичеванию и — в конце — распятого на кресте вместе с разбойниками.

Ансельм отвечает, что из присутствия Богу милосердия и доброты Ему полностью приличествует желание умереть на кресте как человеку, свободно избрав себя в искупители человеческого неповиновения.

В ходе диалога — обстоятельного, внимательного и скрупулезного — Ансельм приводит доводы в поддержку утверждений, согласно которым человек не может спастись, не понеся наказания за свои грехи, искупление в виде наказания и страстей должно быть соразмерно греху, и только Богочеловек в силах искупить все человечество.

Чтобы пожертвовать собой ради всех людей, Бог должен быть всецело Богом и всецело человеком, доказывает Ансельм. Обеспечить спасение всех было бы не под силу ни только божественной, ни только человеческой личности: «тот, кто божествен, этого не сделает, ибо Он будет не обязан это сделать, а тот, кто человек, этого не сделает, ибо будет не в силах это сделать». Поэтому только Богочеловек, или индивид, который в одно и то же время всецело божествен и всецело человек, способен искупить грех Адама. «Ибо только истинно божественному по силам искупление, — разъясняет Ансельм Бозону, — и только истинно человеческое обязано его принести».

Во всех своих сочинениях Ансельм стремился завоевать доверие центральным догматам веры с помощью убеждающей силы разума. Не все согласятся с тем, что намеченное ему удалось. Но никакой непредубежденный наблюдатель не откажет Ансельму в проникательности, а его доводам — в тщательности и продуманности. Если он и не доказал своих убеждений, то сделал их куда более привлекательными, чем если бы они опирались на одну веру и не были озарены светом разума.

Ян Мак-Гриш

### Библиография

Ансельм Кентерберийский, Сочинения. — Пер., послесловие и комм. И.В. Купрсовой, М.: Канон, 1995.

*Anselm of Canterbury*, ed. and tr. by J. Hopkins and H. Richardson, vols 1–3, Toronto and New York: Edwin Mellen Press, 1974.

Соколов, В.В., Средневековая философия, М., 1979.

Evans, G.R., *Anselm and a New Generation*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

Evans, G.R., *Anselm and Talking About God*, Oxford: Clarendon Press, 1978.

Hopkins, J., *A Companion to the Study of St. Anselm*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.

McGreal, I.P., *Analyzing Philosophical Arguments*, San Francisco: Chandler, 1967.

Southern, R.W., ed., *The Life of St. Anselm, Archbishop of Canterbury, by Eadmer*, Nelson's Medieval Texts, London, Edinburgh, Paris, Melbourne, Toronto and New York: Thomas Nelson and Sons, 1962.

Southern, R.W., *Saint Anselm and His Biographer: A Study of Monastic Life and Thought c. 1059–1130*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.



## ПЬЕР АБЕЛЯР

Родился: 1079, Палле, близ Нанта, Франция.

Умер: 1142, аббатство Сен-Марсель, близ Шалона, Франция.

**Главные произведения:** «История моих бедствий» (1132), «Письма» (1132—1135), *Sic et Non*<sup>1</sup>, «Этика» (1136), «Теология» (1140).

### Главные идеи

*Универсалии, сами по себе реальными не являющиеся, реально существуют в языке и мышлении в силу своей причастности единичным вещам.*

*Хотя авторитет имеет существенное значение, самого по себе авторитета недостаточно для понимания догматов: догмат должен пониматься разумом при помощи аналогий, почерпнутых из материального мира.*

*Классические произведения дохристианской философии вдохновлены Богом и содержат мистические прообразы христианского учения.*

*Кажущаяся несовместимость взглядов, содержащихся в авторитетных вероучительных текстах, зачастую может быть преодолена путем наблюдения эволюции идей в трудах рассматриваемого автора, критики текста и применения герменевтической диалектики.*

*Бог принимает во внимание намерения, а не поступки; человеческие дела не имеют нравственного значения и не прибавляют ничего к списку человеческих заслуг и прегрешений.*

*Власть связывать и разрешать грехи принадлежит исключительно выдающимся и святым епископам, которые являются достойными преемниками апостолов.*

Важнейшим произведением Пьера Абеляра многие ученые считали его жизнь — то ли вопреки, то ли благодаря всем ее малопривлекательным подробностям. Хотя его ученость имела немалое значение и, возможно, даже предвосхитила гуманизм и лингвистическую логику позднейших времен, однако часто современное воображение привлекала картинность его биографии, благодаря которой самым читаемым произведением Абеляра стала «История моих бедствий» (в действительности первое из «Писем»), послужившая главным источником сведений о его жизни, поразительно

часто подтверждаемых другими авторами.

Не довольствуясь уделом ученого старинной монастырской закалки (сутью такой учености служила передача унаследованных авторитетных мнений), Абеляр сыграл существенную роль в создании новой интеллектуальной атмосферы в Европе и нового учреждения по ее развитию и подпитке — университета. В отличие от своих монашеских оппонентов он настолько упивался своими умственными способностями и достижениями, что в поздний период своей жизни вынужден был признать свою былую заносчивость. Кро-

<sup>1</sup> «Да и нет» (лат.).

ме того, он испытывал огромную потребность в исполнении своих чувственных устремлений, сыгравших немалую роль в его падении.

И все же в конце Абельяр видел в своей жизни примерное повторение общехристианского опыта блудного сына и, чтобы объяснить с миром, написал знаменитую автобиографию — величайшую в двенадцатом веке и, пожалуй, наиболее значительную после «Исповеди» святого Августина. (Хотя «Утешение философией» Бозция и содержит автобиографические черты, его вряд ли можно рассматривать как автобиографию.)

Абельяр родился в суровой пасторальной Бретани в аристократической семье, чьи имения находились неподалеку от Нанта. Будучи старшим сыном своего отца и наследником вассальных прав, при осуществлении которых он, вероятно, получил первоначальное воспитание, Абельяр отверг аристократическую жизнь ради науки, блестящие задатки к которой проявились у него, по всей видимости, в самом раннем возрасте.

Хотя не исключено, что Абельяр учился у Марбода, руководителя кафедральной школы Анжера, и у Росцелина из Компьена, знаменитого диалектика, преподававшего в Loches, мало что известно о его учебе до 1100 года, когда он прибыл в Париж, чтобы заниматься у Гильома из Шампо — ведущего наставника того времени. Согласно его собственному (вне всяких сомнений, не беспристрастному) рассказу в «Истории моих бедствий», он вскоре бросил вызов своему учителю, одолел его в диалектических спорах и ввиду того, что его заносчивость и

самонадеянность вызвали остро негативную реакцию, вынужден был покинуть Париж. Поведение Абельяра в этой ситуации — в первом и далеко не последнем своем появлении на поле умственной брани двенадцатого века — послужило моделью для всей его последующей научной жизни.

Встав на свой путь, Абельяр открывает собственную школу — сперва в Мелене, а потом в Корбее, откуда он продолжал нападать на Гильома. Заболев (возможно, в 1105 году), Абельяр вскоре оказался вынужден закрыть свою школу и вернуться домой на поправку; выздоровление продлилось, по всей видимости, до 1108 года, когда он вновь появился в Париже. К тому времени Гильом покинул свой пост в школе Нотр-Дам, чтобы основать Сен-Викторский монастырь, расположившийся выше по течению Сены; позднее монастырь этот достиг широкой известности и стал центром изучения сочинений самого Абельяра (отчасти в виду их переработки).

Не dospорив с Гильомом, Абельяр вскоре вступил в новую дискуссию с ним и вынудил Гильома отказать от своего взгляда на универсалии (характеристики или свойства), которые тот рассматривал как высшие и независимые от единичных вещей категориальные сущности. Абельяр выработал свою позицию самостоятельно, однако к этим изысканиям его подтолкнуло изучение доступных тогда текстов Аристотеля. Избегая крайностей, Абельяр провозгласил, что универсалии представляют собой языковые реальности, а потому полезны, и разгромил тем самым наивный реализм Ги-

льома. В итоге ученики Гильома толпами стали переходить к Абельяру, и молодой выскочка удостоился своего первого академического триумфа, хотя ожесточившийся Гильом снова вынудил его уехать из Парижа в Мелен. Вскорости, однако, он возвратился и устроил свою школу на горе Святой Женевьевы вне города и за пределами юрисдикции епископа Парижского.

Сокрушив научную репутацию Гильома из Шампо (впрочем, в 1113 году Гильом был назначен епископом Шалонским), Абельяр обратил затем свое внимание на преподобного Ансельма Ланского, учителя Гильома и, возможно, виднейшего богослова того времени, чьи лекции он начал посещать после краткого посещения родины, вызванного решением его родителей поступить в монастырь. Упрекаемый учениками Ансельма за небрежение лекциями наставника, которые он в скором времени начал презирать, Абельяр принял вызов и выступил с лекцией сам. Выбрав трудный текст из Иезекииля, он говорил на следующий день настолько мастерски, что соученики потребовали от него продолжать в том же духе; к восторгу аудитории, так он и поступил.

Вскоре успех Абельяра обратился против него самого: негодующий Ансельм, руководитель ланской школы, запретил ему учить в Лане. Вынужденный уехать, Абельяр вернулся в Париж, где занял престижный и доходный пост главы школы (*magister scholarum*) при соборе Нотр-Дам. Не утративший самоуверенности, он вскоре утверждает в роли одного из крупнейших преподавателей диалектики и теологии во Франции. В это время — около 1118

года — преуспевший на профессиональном поприще и, быть может, добившийся известного благополучия Абельяр становится воспитателем Элоизы, племянницы некоего каноника Фульберта.

### *«История моих бедствий»*

История последующего романа Абельяра и Элоизы, оказавшегося катастрофичным для него лично и его философской будущности, рассказана в «Истории моих бедствий» и дополнена позднейшей перепиской двух любовников. (Аутентичность писем подвергалась сомнению — в лучшем случае, они впоследствии редактировались и перерабатывались, возможно, как Абельяром, так и Элоизой.) Воспитатель цинично вознамерился соблазнить свою семнадцатилетнюю воспитанницу и вступил с ней в плотскую связь, о которой вскоре узнали все, в том числе и сам Фульберт. Связь не могла оставаться тайной, особенно в свете стихотворений и песен, которые, по словам самого Абельяра, писались им для прославления их любви (эти сочинения, которые, по-видимому, распевались на улицах, до нас не дошли). У влюбленных родился сын Астролябий, и, чтобы не разрушить церковную карьеру Абельяра, их свадьба была сыграна тайно. Однако униженный и разгневанный ходом событий Фульберт требовал, чтобы о браке было объявлено во всеуслышание. Исполнение его желания было сорвано Элоизой, публично отрицавшей заключение брака, и Абельяром, упрятавшим жену в монастырь в Аржантее; Фульберт отомстил новояв-

ленному племяннику, наняв шайку головорезов, которые его оскопили.

Опозоренный на весь мир Абеляр удалился, вероятно, в 1119 году в бенедиктинский монастырь Сен-Дени, где немедленно вызвал недовольствие монахов нападками на их распущенность. Вскоре, однако, за ним последовали его ученики, убедившие Абеяра вновь приступить к преподаванию; так началась новая глава в его захватывающей карьере, средоточием которой была теперь теология (это слово он по большей части употреблял в его современном значении). Первой задачей, которую он перед собой поставил, было прояснение природы Троицы с помощью логики и разума, аналогий и сравнений, без обращения к авторитету (стандартный метод того времени). Так, он развил знаменитое объяснение Троицы, воспользовавшись аналогией с куском латуни, из которой производится печать, из которой истекает акт печатания.

Итоговое сочинение *De unitate et divina* («О божественном единстве и троичности») вызвало страшный переполох, приведший к его осуждению и сожжению без предварительного обсуждения церковными властями на соборе в Суассоне (1121), где Абеяру, которому было отказано в праве на защиту, пришлось собственными руками бросить нашумевшее произведение в огонь. (При жизни Абеяра эта работа перерабатывалась и получала новые названия несколько раз, появляясь то в виде «Теологии «высшего блага»» (*Theologia «summi boni»*), то в виде «Христианской теологии» (*Theologia christiana*), то в виде первой части «Теологии» — главного теологичес-

кого произведения Абеяра. Большинство его сочинений постоянно пересматривались и дополнялись, в силу чего их весьма трудно датировать. Вышеприведенные даты приблизительны и относятся к окончательным редакциям.)

Абеяровское подчеркивание роли разума в поддержании авторитета и прояснении истины — главный принцип его учения, несущий прямую ответственность за оба осуждения, которым подвергли философа церковные власти. Именно эта особенность абеяровской учености позволила ему занять специфическое место в истории философии, так как его работа предвещала возвращение «утраченных» трудов Аристотеля, которым предстоит подкрепить его подход. Следует помнить, что Абеляр так и не разработал последовательного, систематического корпуса мысли: он не был философским первопроходцем. В центре его интересов стояла методология.

Поведение собора находилось в явном противоречии с нормами церковных расследований, но репутация Абеяра была столь скандальной, что приговор был оставлен без изменений. В свете наших сегодняшних знаний очевидно, что Абеляр был осужден за свой стиль и за угрозу традиционному богословию, которую, как считалось, представляли собой его труды и учения, особенно с точки зрения последователей Ансельма Ланского (Альберика Реймского и Лотульфа Новарского), сыгравших ведущую роль в созыве собора.

Приговор суассонского собора гласил также, что Абеляр подлежит заключению в монастыре Сен-Медар, но в скором времени эта статья

приговора была фактически аннулирована папским легатом, позволившим философу вернуться в Сен-Дени. Здесь он сразу же снова восстановил против себя монахов — на этот раз, оспорив легенду об основании монастыря. В конце концов аббат Сугерий, недавно назначенный в Сен-Дени, позволил Абельяру поселиться в уединении, выбрав для этого подходящее место. Близ Труа, на подаренном ему клочке земли, Абельяр выстроил часовенку из тростника и соломы, назвал ее в честь Параклита — Утешителя — и вступил в очередную — как всегда полную споров — стадию своей жизни.

### *Sic et non*

И снова ревностные ученики толпами стекались послушать наставника, а Абельяр обнаружил себя во главе влиятельной школы. Ученики возвели вокруг часовни необходимые постройки, и вскоре Абельяр сетовал на то, что заботы по управлению такой крупной обителью отнимают у него время от более насущных умственных дел. Тем не менее этот период (1121—1126) оказался, по-видимому, очень плодотворным: именно тогда были, скорее всего, созданы ранняя версия *Sic et non*, «Христианская теология», часть «Теологии» и другие работы.

*Sic et non* — первое произведение, которое приходит на ум при упоминании имени Абельяра. Идея этой книги нова, хотя и не столь революционна, какой ее иногда считают современные критики. Несомненно, современники Абельяра не были взбудоражены ни ее содержа-

нием, ни ее методом (отличным от принятого и предвосхищавшим последующую схоластическую практику). Текст вобрал в себя противоречивые взгляды на один и тот же предмет различных церковных авторитетов, ему предпослано предисловие, в котором Абельяр намечает способы примерения видимых противоречий и несообразностей. Сегодня мы назвали бы эти методы (исследование слов, учет контекста, стремление к исправлению текста, сравнение текстов) «филологическими».

Враги Абельяра, однако, не забыли о нем. Узнав о том, что их противник по-прежнему процветает, они запугали его угрозами новых нападков на его теории, новым церковным осуждением, новым заключением — или чем-то худшим. Абельяр принял приглашение стать аббатом монастыря Сен-Жильда в Бретани, распустил школу в Параклете и уехал, надеясь укрыться в спасительной безвестности.

Найдя временное убежище от своих богословских недругов, Абельяр столкнулся с новыми лютыми врагами — монахами обители Сен-Жильда. Те, по всей видимости, были приучены к лености и порочности неисправленного монашества и отнеслись к руководству нового аббата с нескрываемой враждебностью. До середины 1130-х годов, пока Абельяр исполнял должность аббата, монахи пытались погубить его по меньшей мере дважды, один раз по ошибке отравив одного из братьев, съевшего пищу, от которой отказался не чувствующий голода Абельяр.

Тем временем монастырь Сен-Дени восстановил свое право соб-

ственности на аржантейскую обитель, чьей аббатисой была тогда Элоиза. Ввиду этого Абельяр подарил Параклит ее ордену; дарение было оформлено в 1131 году. Можно думать, что на некоторое время знакомство между Абельяром и Элоизой возобновилось, но опасность надвигающегося скандала привела к новому разрыву отношений. Находясь во главе Сен-Жильда, Абельяр вступил в переписку с Элоизой; в его письмах наряду с автобиографическими материалами встречаются разборы таких монашеских вопросов, как устав для монашек и история их ордена (после смерти Абельяра эта переписка была собрана в один том, вероятнее всего, Элоизой и, по-видимому, использовалась как история ордена и его основателя). Кроме того, он написал для аржантейских монахинь около сотни латинских гимнов, тридцать пять проповедей и несколько трактатов по богословским вопросам, поднимавшимся в письмах Элоизы. Несмотря на трудности, этот период жизни был для Абельяра весьма плодотворным.

Крайне неудовлетворенный своим аббатством, опасавшийся погибнуть от рук непокорных монахов, в середине 1130-х годов Абельяр испрошил позволение покинуть Сен-Жильд с сохранением звания аббата.

### Этика

Мало что известно о жизни Абельяра до тех пор, пока в 1136 году он снова не появился в Париже, завершив «Да и нет» и, возможно, «Эти-

ку». Последнее сочинение, известное также под названием *Scito te ipsum*<sup>1</sup>, вызвало настоящий фурор. Развивая идею, согласно которой поведение праведников, как правило, обусловлено заблуждениями и неведением, он пришел к выводу о том, что добродетель человека никак не связана с его намерениями. Все, что необходимо, — это действовать с добрыми намерениями, потому что таким образом люди выказывают свое почтение к Богу (непочтительность — подлинный корень греха). Отсюда вытекает, что даже распявшие Христа не могут считаться злодеями, ибо они просто исполняли приказ, чтобы защитить справедливую, по их мнению, систему правления.

Нет нужды говорить, что аргумент о намерениях доставил немало затруднений современникам Абельяра, хотя в конце концов он и был ими принят. В ранних редакциях «Этики» содержалась также мысль о том, что только праведные служители Бога способны к действительному совершению таинств. В окончательном тексте эта мысль была Абельяром опущена, вне всякого сомнения, под нажимом поборников церковного взгляда, по которому таинства сохраняют свою силу вне зависимости от нравственных достоинств преподающего их лица.

Около 1136 года Абельяр снова начал выступать в Париже с лекциями — по крайней мере, время от времени (об этом свидетельствует его ученик Иоанн Солсберийский), что послужило причиной последнего из великих бедствий его жизни — осуждения на соборе в Сансе, организованного в 1140 году Бернардом Клер-

<sup>1</sup> «Познай самого себя» (лат.).

восским. Чрезвычайная популярность Абеляра-наставника по-прежнему привлекала к нему множество учеников, среди которых были такие будущие светила, как Иоанн Солсберийский, Отто фон Фрейзинг, Арнольд Брешианский и Роланд Бандинелли, ставший впоследствии папой Александром III. В это время Абеляр написал комментарии к посланиям апостола Павла, рассмотрел по просьбе Элоизы несколько богословских затруднений и составил заметки к сочинениям Порфирия, Аристотеля и Боэция.

Злейшим врагом Абеляра выказал себя Бернар — аббат цистерцианского монастыря в Клерво. Ведущий поборник реформы, своими нападениями на распущенность монахов (в частности, его удручало исчезновение труда из практики бенедиктинцев) и угрозой стабильности других монастырей (монахи толпами перебегали из других орденов к цистерцианцам) Бернар обусловил разрыв цистерцианцев с устоявшимися формами монашества. Вместе с другими реформаторами, такими, как св. Норберт из Ксантена и Гильом из Тьерри, он поставил своей задачей вернуть монашество к более чистому образцу, который он видел не только в первоначальном уставе св. Бенедикта, но и в духовной практике пустынножителей третьего-четвертого столетий, как она была представлена в агнографической традиции. Раздраженный новыми успехами учения Абеляра, в 1136 году Бернар вознамерился раз и навсегда покончить с человеком, которого считал самонадеянным скандалистом и выскочкой, нанесшим огромный ущерб церкви.

Его внимание к последним учениям Абеляра было привлечено письмом Гильома из Тьерри, содержащим опровержение тринадцати предполагаемых заблуждений (почерпнутых, по всей видимости, из «Теологии» и неназванного сочинения одного из учеников Абеляра). Тогда Бернар прочел «Теологию», чье непривычное название показалось ему особенно возмутительным (до Абеляра этот термин относился к греко-римскому пантеону, обозначая то, что мы сегодня называем классической мифологией). Проповедуемое Бернаром мистическое богопознание было укоренено в традиции церковного образа жизни, предпосылкой которого являлось отречение от мира и всего, что в нем, — в том числе от любых интеллектуальных притязаний.

Столкнувшись с Бернаром, Абеляр, по-видимому, пожелал в значительной мере откорректировать свои идеи. Окончательная редакция «Теологии» — это ответ на критику Бернара и попытка приглушить ее остроту. Бернар, однако, хотел покончить с Абеляром раз и навсегда, для чего созвал Санский собор, на котором и было инсценировано новое осуждение Абеляра. Решив отправиться в Рим и оспорить приговор у папы Иннокентия II, Абеляр встретил по дороге Петра Достопочтенного (аббата Клуни, у которого были свои трения с Бернаром), который и сообщил ему, что папа утвердил вердикт собора. Петр уговорил Абеляра смириться с течением событий и предложил ему убежище в дочерней обители клунийцев в Сен-Марселе, где после примирения с Бернаром Абеляр и скончался, вероятно, 21 апреля 1142 года.

Возможно, что в последний период своей деятельности он составил «Шестиднев» для Элоизы и ее монахинь, а также «Диалог между философом, иудеем и христианином»,

хотя некоторые исследователи полагают, что эти сочинения — плод его последнего пребывания в Париже.

*Роберт Мейндл*

### **Библиография**

- Абеляр, П., История моих бедствий, М., 1959.  
 Абеляр, П., Теологические трактаты, М., 1993.  
 Гаусрат, А., Средневековые реформаторы. Т. 1, СПб., 1900.  
 Федотов, Г.П., Абеляр, П., 1924.  
 Соколов, В.В., Средневековая философия, М., 1979, с. 150–169.  
 Gilson, E., *Heloise and Abelard*, trans. by L.K. Shook, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960.  
 Grane, L., *Peter Abelard: Philosophy and Christianity in the Middle Ages*, tr. by F. and C. Crowley, New York: Harcourt, Brace, & World, 1970.  
 Luscombe, D.E., *The School of Peter Abelard*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.  
 Robertson, D.W.Jr., *Abelard and Heloise*, New York: Dial Press, 1972.  
 Southern, R.W., "The Letters of Abelard and Heloise", in *Medieval Humanism*, New York: Harper and Row, 1970.



## СВ. БЕРНАР КЛЕРВОССКИЙ

Родился: 1090, Фонтен-ле-Дижон, Франция.

Умер: 1153, аббатство Нотр-Дам в Клерво, Бургундия, Франция.

Главные произведения: «О любви к Богу» (1123), «О благодати и свободе воли» (1128), «Проповеди на Песнь песней» (1136–1153), «О размышлении» (1148–1152).

### Главные идеи

*В самой субстанции души есть некая природная простота; для души одно и то же — быть и жить, но не одно и то же — быть и жить хорошо или счастливо; и все же душе по силам восхождение к такой жизни.*

*Для Бога быть — значит жить блаженно.*

*Душа проста, бессмертна и свободна; эти качества не могут быть утрачены, но могут замутниться.*

*Душа уподобляется тому, к чему она стремится: простая душа раздробляется своими многочисленными желаниями; бессмертная душа, влекущаяся к изменчивым и недолговечным вещам, преисполняется колебаниями и страхом потерять желаемое, а ее исконная свобода сковывается желаниями.*

Возможно, никто и никогда не оказал такого воздействия на свою эпоху, как святой Бернар Клервосский. Хотя взгляды Бернара были верным отражением взглядов раннехристианских Отцов Церкви, его могучая личность и электризирующий слог оставили неизгладимый отпечаток на собственном и будущем поколениях. Его нормы и представления о цели и назначении справедливого общества и отношении к нему индивидуума заметно повлияли на всю последующую христианскую мысль.

Двадцати двух лет Бернар с тридцатью последователями вступает в монастырь Сито. Три года спустя он основывает Клерво. Весь остаток жизни и сама личность Бернара образуются отныне с новым и полюбившимся ему званием аббата.

Бернар сделал Клерво материнской обителью едва ли не половины монастырей цистерцианского орде-

на. Он писал, проповедовал и заражал ревнованием и пылом как тех, кто находился под сенью монастыря, так и тех, кто стоял вне его. Он одухотворил новое монашеское движение. В то же время он был вождем христианства двенадцатого века в стольких областях, что ничего похожего невозможно отыскать в любую другую схожую эпоху.

В 1228 году он вдохновляет создателей устава основываемого военного ордена Рыцарей Храма. В 1130 году Бернар вмешивается в спор о выборе папы и определяет законного первосвященника. В 1140 году он сражается с Абеяром и добивается его осуждения на Санском соборе. В 1146 году он проповедует Второй Крестовый поход и убеждает Людовика VII Французского и Конрада III Германского объединить силы своих рыцарей в новой священной войне.

Бернар оставил после себя обширную переписку, в которой он

напоминал папам об их долге, поучал кардиналов, патриархов и епископов, отчитывал королей и принцев.

Впервые о цели человеческой жизни Бернар высказался в трактате (в действительности представляющем собой пространное письмо) «О любви к Богу». Взаимодействие человеческой природы и божественной благодати более глубоко раскрывается им в более зрелом сочинении — «О благодати и свободе воли». Но только в поздних «Проповедях на Песнь песней», написанных в последние десять лет его жизни (особенно в проповедях 81 и 82), и в последнем сочинении «О размышлении» Бернар отчетливее всего излагает свою христианскую антропологию.

### *Вера, ищущая разумения*

Отправной точкой Бернара является Библия — книга, оказавшая неизмеримое влияние на его дух и даже на его словарь. Его задача — это всегда *fides quaerens intellectum* (вера, ищущая разумения). Человек был первоначально сотворен по образу и подобию Божию. Он был сотворен не в самом образе Бога, как Сын Божий, но *по* образу Божию, получив зависимую причастность божеству. Когда прародители рода человеческого попытались уподобиться Богу самостоятельно, они утратили не несокрушимый образ Божий, присущий самой нашей природе, но свое подобие ему, чистоту своего нрава. Трагический результат, человеческое несчастье, заключается в том, что находящийся внутри нас образ, которому свойственны про-

стота, бессмертие и свобода воли, постоянно сталкивается с искажением нашей природы — с нашей двойственностью и покорностью греху и смерти.

Единственная цель человеческой жизни — освободиться от ложных стремлений и необязательных занятий, чтобы очиститься и достичь совершенного соединения с Богом путем возвращения утраченного подобия. Устремляясь к вещам, которые ниже нас в силу своей изменчивости и подверженности порче, мы и сами утрачиваем равновесие и покой, ищем перемен, чувствуем себя неудовлетворенными и несчастными. Многие обряды и заповеди христианской жизни способствуют острому осознанию нами нашей разделенности и побуждают искать божественного и неизменного, открыть наши души божественному воздействию. Когда мы исцеляемся сознанием божественного присутствия и избавляемся от своей разуподобленности и страхов, присущих стремлению к иллюзорному и эфемерному, в нас растут доверие и любовь, и божественный образ восстанавливается во все возрастающей мере. В качестве *типичного предела* отмеченной простотой жизни Бернар не колеблясь выставляет совершенное любовное соединение человеческой воли с Богом, называемое им мистическим браком.

Человек сотворен похожим на Бога, но он не равен Богу. Для Бога быть (*esse*) значит жить блаженно (*beatum vivere*) — а это высшая и чистейшая простота. Для человека быть (*esse*) значит жить (*vivere*), что при содействии Бога позволяет ему возвыситься до причастности божественному *beatum vivere*.

Прародители рода человеческого не желали смириться со своей полной зависимостью от божества. Стремясь сделать источником своего существования, и существования блаженного, самих себя, они вынуждены были претерпеть запретительные последствия своего проступка, которые унаследовало их потомство. Простота человеческой души в существе своем остается совершенно неповрежденной. Ее замутняют лишь двойственность, обман, притворство и лицемерие. Простекающее отсюда противоречие между нашей сущностной простотой и порожденной грехом двойственностью сталкивает их друг с другом, вызывая смущение и душевную боль. Влечение к земному, к изменчивому и смертному уподобляет нас объекту нашего влечения: мы становимся непросветленными и неуравновешенными. Мы облеклись в брэнность греха и смерти.

Нам страшно потерять то, чем мы стремимся обладать. Этот страх «исказил» нашу свободу, замутнил и скрыл ее. Наша свобода пребывает в оковах нашего страха. Если бы мы не желали ничего, а просто любили Бога, которого имеем, то нам было бы нечего бояться, мы преисполнились бы доверия и сохранили свою свободу, силу и красоту.

Все претерпело «удвоение»: наша простота обратилась в двойственность, наше бессмертие — в смерть греха и тела, наша свобода — в вожделение к материальным вещам, наше подобие Богу — в разуподобленность. Наша сущностная благодать осквернена, но не уничтожена случайными чертами, которые сделали нас непохожими не только на Бога, но и на наше истинное я. Тем самым

Бернар отстаивает неуничтожимую сущностную благодать человеческой природы.

### *Возвращение к Богу*

Первый шаг возвращения к Богу и нашей подлинной сути — самопознание. Труд всей нашей жизни — быть самими собою, возвращаясь к присущей нам простоте, бессмертию и свободе. Бернар перечисляет следующие шаги: сначала мы узнаем истину о себе — честность; затем принимаем ее — кротость, самоуничтожение, смирение; затем избавляемся от всего бесполезного — умерщвление: умерщвление низменных вожделений посредством внешней простоты, самомнения и ума — посредством занятий и правильной молитвы, воли (что всего важнее) — путем послушания или покорности божественной воле и слияния с общей волей.

Наше незнание бывает двояким: незнанием себя и незнанием Бога. Зная истину о себе, мы будем смиренны и богобоязненны. Таково начало мудрости — отказ от гордыни. Зная истину о Боге, мы исполнимся любви и надежды, обретем Его и достигнем совершенной мудрости. Самопознание без познания Бога могло бы повергнуть нас в отчаяние. Умственная простота позволяет нам внимать Богу. Созерцание — высшая и совершеннейшая форма умственной простоты, осуществление нашей потенциальной божественности — представляет собой «крайнюю простоту интуиции», свободной от понятий, образов и картин, иллюзий и дискурсивных актов мышления. Это — свободное от образов, не-

посредственное любовное соприкосновение, сотворенный результат любви: *facies formans*. Тот факт, что умственная простота достигает своей полноты благодаря единству, произведенному любовью, естественно подводит к вопросу об опрошении воли.

В своей «Третьей пасхальной проповеди» Бернар замечает, что сердце человеческое может быть поражено двойкой проказой: приверженностью собственной воле и приверженностью собственному суждению. Существует и должна существовать благая любовь к себе, стремящаяся к самосовершенствованию подобно с волей Бога. Порочное своеволие коренится в интенции угождать самому себе («интенция» понимается здесь как действительное движение воли, направленное на объект ее эгоистических вожеланий). Это своеволие исцеляется согласием с божественным замыслом, с очевидностью проявившимся в человеческой природе. Такое согласие стремится к общему благу на пути любви. Оно отвергает все внешние доводы. Воля индивидуума становится одним целым с общей волей.

Приверженность к собственному суждению куда более пагубна. Чем сильнее в нас эта привязанность, тем больше мы обманываемся, утверждая собственные нормы и не в силах распознать самообман. Мы освобождаемся от этой пагубы, следуя примеру Христа, который подчинил свою человеческую волю — при всей ее благости — воле Отца. По Бернару, воля — это высшая способность, поэтому единство воли (любовь) производит на свет высшую и самую совершенную простоту. В конечном итоге это единство — творение

Божественного Духа и оно достигает совершенства только на небесах.

Восстановление человеческого достоинства путем возвращения нашего богоподобия начинается с самопознания и смирения и поднимается к послушанию божественному замыслу, который через совершенство человеческой сплоченности в любви производит на свет то единство и мир, благодаря которым божественное блаженство отражается не только в душе индивидуума, но и в обществе, в человечестве как в единой семье. Как только на земле достигается известная степень такой социальной простоты, Бог с радостью обращает свои взоры к людям и возвышает из их среды тех, кто смирением и любовью будет укреплять это единство, подводя его к более тесному и интимному соединению с Ним. Таким образом, венцом человечества являются его мистики.

Согласно трактату Бернара «О любви к Богу», поначалу мы захвачены любовью к самим себе. Затем мы начинаем любить Бога, ибо видим, сколь добр он к нам. Сознывая его благодать все лучше и лучше, мы начинаем любить его самого по себе. Наконец, мы достигаем любовью столь тесного соединения с Богом, что даже самих себя любим лишь потому, что Он любит нас. Столь полное единство воли с Богом — завершение возвратного путешествия человека к самому себе.

Может показаться несколько парадоксальным то, что мы достигаем более совершенной самотождественности, когда мы более полно вовлекаемся в это единство. Но сущность человеческой души — быть подобной Богу. В наиболее подлинном смысле мы являемся сами собой,

когда мы отождествляемся с ним, когда теряем собственную волю и становимся одной волей, одним духом с ним. Мы забываем о себе, обо всех наших желаниях и стремлениях и сохраняем только желания и

стремления Бога. Бернар утверждает, что это и есть окончательное осуществление человеческого потенциала: стать одним духом с Богом бесконечной любви.

*М. Бэйзил Пенningтон, O.C.S.O.*

### **Библиография**

- Бернар Клервосский, Письма, в кн.: Абеляр П., История моих бедствий, М., 1959, с. 127–151.
- Бернар Клервосский, О благодати и свободе воли, в кн.: Средние века, М., 1982, в. 45, с. 165–303.
- Bernard of Clairvaux, *Works*, tr. by M. Casey et al., Spencer, Mass., and Kalamazoo, Mich.: Cisterian Publications, 1969.
- Gilson, E., *The Mystical Theory of Saint Bernard*, Kalamazoo, Mich.: Cisterian Publications, 1990.
- Leclercq, J., *Bernard of Clairvaux and the Cistercian Spirit*, Kalamazoo, Mich.: Cisterian Publications, 1973.
- Pennington, M.V., *Saint Bernard: Studies Commemorating the Eighth Centenary of His Canonization*, Kalamazoo, Mich.: Cisterian Publications, 1974.
- Герье, В., Западное монашество и папство, М., 1913, с. 27–138.
- Соколов, В.В., История средневековой философии, М., 1979, с. 182–187.

## МОИСЕЙ МАЙМОНИД

Родился: 1135, Кордова, Испания.

Умер: 1204, Каир, Египет.

Главные сочинения: «Комментарий к Мишне» (1158–1168), «Мишна Тора» (1178), «Путеводитель колеблющихся» (1185–1190).

### Главные идеи

*Изучение философии и традиционного иудейского закона могут быть приведены к согласию.*

*Бытие Бога подлежит рациональному доказательству.*

*Единство, нематериальность и первичность суть качества Бога.*

*Пророчество — это степень умственного и нравственного совершенства, стремиться к которой не заказано никому.*

*Вся Тора представляет собой божественное откровение.*

*Высшей способностью души является ум, а высшая функция ума — различение истинного и ложного.*

*Доброта, справедливость и здравый смысл должны обуславливать нравственную жизнь.*

*Цель жизни — превращение потенциального совершенства в актуальное.*

Отвечая на вызовы, брошенные популярным рационализмом двенадцатого столетия, Моисей Маймонид пытался совершить для иудаизма то же, что мусульманские философы и европейские схоластики намеревались совершить для своих религий. Он рационально обосновал верования иудаизма, поместив их в рамки строгой философской методологии и в то же время настаивая на приоритете божественной мудрости.

На Маймонида не могла не повлиять мусульманская философия; он родился в 1135 году в Кордове, которая с восьмого века была столицей эмиров из династии Омейядов и испанских халифов, являясь в то же время блестящим культурным центром для иудеев, христиан и мусульман. Известный латинским авторам как Маймонид, а арабам как Муса ибн Маймун, он получил

еврейское имя Моше бен Маймон. Он родился в семье, восемь поколений которой были раввинами и раввинскими судьями. Хотя Испания была довольно терпимой к евреям, чего не скажешь об остальной Европе, возникновение в исламе движения Альморавидов повлекло за собой гонения как на евреев, так и на христиан. В 1148 году Альмохады захватили Кордову и наложили на евреев и христиан ограничения, запрещавшие публичное отправление культа. В результате многие немусульмане встретили мученическую смерть, притворно перешли в ислам, продолжая исповедовать свою религию, или отправились в изгнание.

Среди бежавших от гонений была и семья Маймонида, которая скиталась по Испании и Северной Африке, прежде чем осесть в 1160 году в Фесе, где она прожила пять лет. В

это время Маймонид живет интенсивной умственной жизнью, обнаруживая выраженную предрасположенность к науке, математике и логике, а также занимаясь изучением Талмуда и даже составлением комментария к Мишне, своду иудейского права. Из Феса семья переплыла в Палестину, где Маймонид совершил путешествие в Иерусалим и Хеврон. Жизнь в Палестине не обещала евреям ничего хорошего; отсюда семья перебралась в Египет, где несмотря на то, что вскоре после переезда умер отец, она обосновалась в крупной еврейской общине.

#### «Комментарий к Мишне» и «Мишна Тора»

Продолжая свои научные занятия, в 1168 году Маймонид завершает «Комментарий к Мишне»; он также назначается судьей в раввинском суде. Поддерживая авторитет раввината в противовес индивидуальному толкованию, Маймонид становится на сторону каирской раввинской партии и, следуя раввинской традиции, отраженной в Талмуде, зарабатывает на жизнь не толкованием Талмуда, но врачеванием. Считают, что Маймонид изучил медицину по книгам Гиппократ, Галена, Рази, Авензоара и Авиценны, ознакомившись тем самым как с греко-римской, так и с арабо-персидской традициями, и обзавелся врачебным опытом в Каире. С большей уверенностью можно говорить о том, что он занимал пост придворного врача. Маймонид прославился не только как врач, но и как философ. После того как он закончил в 1178 году составление сво-

да иудейского права — «Мишну Тору», — его юридические заключения приобрели огромный вес; будучи видным иудейским правоведом, он отвечал на множество запросов, поступающих к нему со всего света, в том числе из Йемена, Багдада, Алеппо, Дамаска, Иерусалима, Александрии и Марселя.

Сочинения Маймонида показывают, что в центре его интересов стоял рациональный подход к религии, основанный главным образом на праве и предании: на изучении Торы и ее толковании, официально закрепленном в Талмуде, на правовой традиции, или *халаке* (*halakah*), и на преданиях, не связанных с правом и образующих *aggady* (*aggadah*). «Комментарий к Мишне», начатый в 1158 году, когда Маймониду было только двадцать два, представляет собой раввинический комментарий к Талмуду. Написанный первоначально на арабском и в последующие двести лет переведенный на еврейский, этот труд состоит из трех главных разделов. Первый раздел — это введение в изучение устного права, начало которому было положено откровением на горе Синай и которое передавалось затем вместе с толкованием. Второй раздел, рассуждение, посвященное «Трактату Синедриона» (*Perek Helek*), содержит тринадцать принципов веры, которые, по мнению Маймонида, должны разделяться всеми евреями. Комментарий к «Изречениям отцов» (*Pirke Avot*), известный как «Восемь глав», образует третий раздел, психологический и этический трактат, который, подвергнув анализу душу и ее способности, признает свободу воли и потребность держаться золотой середины.

Следуя нормам раввинской литературы, Маймонид написал «Книгу заповедей», явившуюся сводкой и классификацией 613 заповедей, на которые указывается в Талмуде. Он проводит интересное различие между раввинским и библейским правом, утверждая, что поскольку первое представляет собой результат библейской экзегезы, его заповеди не должны входить в окончательный список. Интерес Маймонида к праву лучше всего иллюстрирует его «Мишна Тора», составленный на еврейском свод иудейского права в четырнадцати томах. Выдающийся талант кодификатора позволил Маймониду сжато изложить запутанный и сложный материал. На каждой странице его труда отчетливо заметно стремление к соединению теоретических и практических интересов, к использованию рациональных философских средств для понимания глубочайшего значения традиционного права.

#### **«Путеводитель колеблющихся»**

Философская репутация Маймонида в значительной мере опирается на «Путеводитель колеблющихся», написанный на арабском между 1185 и 1190 годами и переведенный на еврейский Самуилом ибн Тиббоном незадолго до смерти автора в 1204 году. Этот перевод, равно как и перевод, выполненный после смерти автора, лег в основу латинских переводов, познакомивших с Маймонидом сообщество философов-христиан. Составленный для одного из учеников Маймонида, «Путеводитель» обращался к верующим интеллектуалам, чья пре-

данность философии, с одной стороны, и вера в иудейский закон, с другой, выглядели противоречащими друг другу. Целью Маймонида было доказать, что разум и откровение совместимы, что искренне верующий не обязан поступаться интеллектуальной строгостью. Напротив, экзегетический метод Маймонида демонстрировал, что разум способен вскрыть смыслы, ускользающие от неподготовленного ума. В этом предприятии он выступал учеником греческой, особенно аристотелевской, философии.

Помимо крупных работ перу Маймонида принадлежат экспертные заключения, письма, несколько трактатов, в том числе трактат о мученичестве, обращенный к гонимым марокканским евреям, и десять работ по медицине.

#### **Тринадцать принципов**

Тринадцать принципов, изложенные Маймонидом в его «Комментарии к Мишне», образуют подобающий каркас его философской доктрины и затрагивают темы и вопросы, возникающие во всех его сочинениях. Тематически эти принципы могут быть разбиты на три группы: первая касается существования и сущности Бога, вторая — права, третья — верований относительно божественного провидения и эсхатологии.

В отношении первой группы Маймонид утверждает, что первым принципом веры является существование Бога, которое, как и другие принципы, подлежит рациональному доказательству. В двадцати шести положениях, выдвигаемых в «Путе-



водителе» для обоснования пяти главных доказательств бытия Божия, Маймонид выказывает себя учеником греческой философии, утверждая, например, существование Перводвигателя, который неделим и неизменен, не движим ни по своей воле, ни привходящим образом. В рассуждениях на эту тему он заявляет, что Бог сотворил вселенную *ex nihilo*, что Бог — причина всего сущего, что вселенная имеет начало и не вечна, что сотворенный мир подразделяется на чистые интеллекты, сферы и преходящие земные существа.

Маймонидова вера в Бога как в причину всего сущего неизбежно подводила к вопросу о природе и причине зла. Зло, доказывает Маймонид, не отвечает за три рода зла, которые причиняют вред человеку. Первый род зла, состоящий в том, что тело ущербно и подвержено вырождению, имеет свой источник в природе становления, без которого люди не смогли бы существовать. Кроме того, зло имеет свое начало в людях, когда они, например, наносят вред друг другу. Однако больше всего зол навлекаются на себя самим человеком, потакающим своей страсти к излишеству, обжорством и пьянством наносящим вред не только телу, но и пребывающей в нем душе, которая необходимо подвержена влиянию телесных изменений.

Переходя от вопроса о существовании Бога к вопросу о его сущности, Маймонид показывает невозможность описания божественных атрибутов иначе, как отрицательно; поэтому чем больше мы знаем о Боге, тем меньше можем о нем утверждать. Тем не менее во втором,

третьем и четвертом принципах Маймонид свидетельствует о единстве, нематериальности и первичности Бога. Чтобы поддержать веру в единство Бога, Маймонид выдвигает несколько доказательств, среди которых аргумент, исходящий из того факта, что вселенная — единое целое. Нематериальность Бога вытекает из его единства: поскольку каждый материальный объект состоит из материи и формы, Бог, будучи абсолютным единством, не может быть материальным. Первичность Бога означает, что он находится вне времени и пространства; Бог не может быть связан ни с пространством, ни с временем, так как они — привходящие свойства движения, состояния, в котором пребывают материальные тела, но которому не подвержен нематериальный Бог.

После рационального доказательства бытия Божия и обоснования его сущности, первым принципом веры Маймонид провозглашает поклонение одному только Богу, что означает — в полном согласии с духом и буквой Торы — запрет идолопоклонства. Богопочитание — это прежде всего молитва, которая вбирает в себя как просьбы устного моления, так и любовное общение человека и Бога в состоянии экстаза. Экстатическое соединение не допускает никаких посредствующих инстанций, чье присутствие в форме деревянных или каменных образов было бы идолопоклонством. С идолопоклонством связано суеверие, утверждающее, что такие явления, как звезды и амулеты, могут повлиять на человеческую судьбу.

Шестой принцип веры вводит нас во вторую группу принципов, трактующих пророчество. Маймонид

считал, что пророчество — это не дар, ниспосылаемый Богом единицам, но скорее степень умственного и нравственного совершенства, которая открыта для всех и к которой могут стремиться все. По собственной воле человек создаст пророческий дар как возможность; Бог превращает потенциальное пророчество в действительное. Отвергая взгляд, по которому Бог избирает к пророческому служению любого человека, а само пророчество является сверхъестественной способностью, Маймонид утверждает, что пророчество — естественная способность и что Божья воля превращает возможность пророчества в реальность. Пророк, воплощающий совершенство нравственных добродетелей и умственной дисциплины, опознается по своей способности подробно предсказывать будущее, а не по способности творить чудеса.

Величайшим из пророков был Моисей — это положение Маймонид выставляет своим седьмым принципом, который обосновывается с помощью четырех доводов. Во-первых, если с другими пророками Бог говорил через посредника, то с Моисеем он общался напрямую; во-вторых, если других пророков Бог вдохновлял во сне, то Моисей получал слово Божие днем, бодрствуя; в-третьих, если другие пророки во время инспирации были раздавлены физически и трепетали от ужаса, то Моисей не испытывал ни ужаса, ни замешательства; в-четвертых, если другие пророки вдохновлялись только тогда, когда это было угодно Богу, то Моисей мог сам назначать время, когда Бог будет его вдохновлять.

Вера в пророчество логически

подводит к вере в Тору как в божественное откровение, формулируемой Маймонидом в качестве восьмого принципа. Зная, что, по утверждению мусульман, Коран представляет собой неизменное, первоначальное слово Божие, Маймонид подчеркивает боговдохновенность всей Торы и — в девятом принципе — ее непреложность. Божественное происхождение и непреложность Торы делают необходимым ее изучение, особенно чуткую к языку экзегезу, позволяющую толкователю переходить от буквального смысла текста к аллегорическому. Разъясняя различные заповеди Торы, Маймонид показывает, что, будучи полным жизненным руководством, они имеют своей целью благо ума и души и стремятся доставить радость человеческим существам.

В третьей группе принципов Маймонид рассматривает отношения Бога и человечества в понятиях божественного провидения, награды и наказания, эсхатологии. В десятом принципе веры он утверждает, что божественное провидение распространяется только на разумные создания и что каждая личность имеет особую причастность к божественному провидению, пропорциональную ее совершенству. Согласно одиннадцатому принципу веры, награда и наказание — это временные средства мотивации людей, действующие до тех пор, пока, продвинувшись на пути к совершенству, они не будут движимы только любовью.

Конечное состояние человека составляет тему двенадцатого и тринадцатого принципов веры: Маймонид постулирует верование в пришествие Мессии и Воскресение мертвых. Мессия будет пророком, пре-

восходящим всех пророков, кроме Моисея; появившись сперва в Израиле, он будет признан как таковой в силу того факта, что все земные цари и их царства придут в движение при вести о его пришествии. Одним из доказательств его прихода станет то, что он заново построит Иерусалимский храм на старом месте и соберет находящихся в рассеянии иудеев. Маймонид также верил в воскресение мертвых, однако это, по-видимому, не относится к телесному воскресению.

Занимаясь прояснением специфического и практического применения законов, Маймонид осмыслительно замечал, что более важной их целью является воспитание и подведение личности к совершенству. Что касается совершенства, то для него, по мнению Маймонида, требуется определенный достаток, здоровье и нравственные добродетели, но конечной целью человека является совершенство добродетелей разума, или постижение интеллектуальных истин, дающих верное представление о божественных пред-

метах. Достигнув этого совершенства, человек осуществляет цель своей жизни — преобразует потенциальное совершенство в актуальное, направляя свои усилия на подражание Богу путем познания Его и любви к Нему, а также путем осуществления таких нравственных добродетелей, как любовь к ближнему, справедливость и здравый смысл.

Влияние Маймонида на современников было огромным; не меньшее воздействие произвел он и на мыслителей последующих поколений, в том числе на Аквината и Спинозу. Считают, что Аквинат систематизировал синтез Маймонида, подведя тем самым прочный фундамент под католическую схоластику, тогда как Спиноза, доведя до логического предела внутренние посылы этого синтеза, вскрыл уязвимость связей между философией и Писанием, поставив тем самым под угрозу то примирение разума и откровения, которое осуществил Маймонид всей своей жизнью ученого и мыслителя.

*Мэри Джайлз*

### Библиография

- «Путеводитель колеблющихся». — Пер. А.И. Рубина и А.В. Сагадсва, в кн.: Григорян, С.Н., Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв., М., 1960.
- Bujis, J.A., ed., *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.
- Cohen, Rev.A., *The Teachings of Maimonides*, New York: KTAV, 1968.
- Goodman, Lehn Evan, *Rambam: Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*, New York: Viking Press, 1976.
- Leaman, O., *Moses Maimonides*, New York and London: Routledge, 1990.
- Twersky, I., ed., *A Maimonides Reader*, New York: Behrman House, 1972.
- Соколов, В.В., История средневековой философии, М., 1979, с. 293—298.

## СВ. БОНАВЕНТУРА

**Родился:** 1217 (а не в 1221, как считалось ранее), Баньорея (ныне Баньореджо), близ Орвието, Италия.

**Умер:** 1274, Лион, Франция.

**Главные сочинения:** «Комментарии на четыре книги Сентенций магистра Петра Ломбардского» (1250–1252), «Краткослов» (1257), «Путеводитель ума к Богу» (1259), «О возведении искусств к теологии» (время написания неизвестно), «Житие святого Франциска» (*Legenda Major*, 1261), «Беседы на Шестоднев» (1273).

### Главные идеи

*Традиционные христианские учения верны, а нововведения ошибочны.*

*Желание вводить новые учения — выражение дурной нравственности, проявляющейся также в любопытстве (в желании исследовать вещи вне зависимости от их важности для спасения).*

*Люди нуждаются не только во внешней, но и в интеллектуальной дисциплине, включающей повиновение вышестоящей власти и доходящей даже до умерщвления интеллекта.*

*Все истины заключены в Христе: не существует истин, не имеющих отношения к Христу, и даже в природном мире мы не сможем понять ничего, если попытаемся обойтись без Христа.*

*Христос заключает в себе все истины потому, что он содержит в себе творческие архетипы (называемые «образцами» или «образцовыми идеями» всех сущих вещей).*

*Природный мир — это зеркало, в котором отразился Бог; глядя в это зеркало мы можем узреть Бога, или, выражаясь точнее, можем узреть некоторые образцы, вся совокупность которых содержится в Боге.*

*Путешествие души к Богу начинается с взглядывания в зеркало природы и продолжается обращением духовного взгляда внутрь — в душу и вверх — к Богу.*

*Чтобы доказать бытие Божие, нет нужды восходить к высшей точке; полное доказательство доступно на каждом уровне, даже на низшем.*

Около 1230 года готовившийся к монашеской жизни мальчик по имени Джованни ди Фиданца начал свое образование в францисканском братстве в Баньорее. Позднее, в те же тридцатые годы, Джованни учится в Парижском университете и, став магистром искусств, вступает в 1243 или 1244 году в орден францисканцев, принимая имя Бонавентура. Он добивается стремительных успехов в

университете, ордене и Церкви, становясь — около 1253 года — магистром теологии, в 1257 году главой францисканского ордена, в 1273 году епископом и кардиналом. Он считался образцом добродетели, несмотря на то что не практиковал умерщвления плоти, ссылаясь на свое хрупкое здоровье. Он умер в 1274, был канонизирован в 1482 и провозглашен Учителем Церкви в 1587 году.

*Святой Бонавентура  
и три пагубных учения*

Когда святой Бонавентура был студентом, а позднее преподавателем Парижского университета, теологическому курсу предшествовал «курс искусств». Курс искусств начинался с грамматики, логики и риторики и занимал шесть лет (заниматься на нем можно было с четырнадцати лет). С точки зрения теологического факультета, курс искусств был не более чем подготовкой к теологическому курсу. Однако некоторые студенты и магистры с факультета искусств начинали проявлять интерес к своим дисциплинам ради них самих. Одной из причин этого явления было то, что в Западную Европу проникало все больше недоступных прежде сочинений Аристотеля, комментариев к Аристотелю и произведений, проникнутых аристотелизмом. Представлялось, что эти книги относятся к курсу искусств в большей мере, чем к теологическому курсу, главным небиблейским авторитетом которого был святой Августин. В то же время они были более глубоки и интересны, чем основные предметы, преподававшиеся ранее на факультете искусств.

Как и большинство богословов своего поколения, святой Бонавентура сам широко использовал труды Аристотеля. Подсчитано, что в своем «Комментарии к Сентенциям» он ссылается на Аристотеля более тысячи раз. Тем не менее его беспокоило влияние Аристотеля на неподготовленные умы. Члены теологического факультета были, на его взгляд, обязаны поправлять членов факультета искусств там, где после-

дние отступали от истины. Признаком истинности любого положения оказывается то, что оно высказано святым Августином; ибо, по словам святого Бонавентуры, нелепо предполагать, что столь великий учитель церкви мог ошибаться.

Иногда магистры факультета искусств пытались избежать цензуры, утверждая, что они всего лишь историки, исследующие, что сказано Аристотелем, а не последователи Аристотеля, согласные со своим учителем. Другим, более амбициозным способом самозащиты было утверждение существования двух различных предметов: веры, которая говорит нам, что является истинным, и составляет епархию теологического факультета, и разума, который говорит нам, что является необходимым, и подлежит ведению факультета искусств. (Утверждавшие это, по-видимому, предполагали, что признаком необходимости каждого положения оказывается то, что оно высказано Аристотелем. Освобождение от зависимости от авторитета — задача не из легких.) Тогда, если окажется, что необходимое может отличаться от истинного, не будет повода для конфликта между двумя дисциплинами. Разгневанные консерваторы, подобные святому Бонавентуре, называли эту теорию учением о «двух истинах».

Святой Бонавентура выделил три особо пагубных мнения, которые в ту пору звучали все громче:

1. *Мир вечен.*
2. *Бог познает только универсалии, а не единичные предметы.*
3. *Все люди наделены общим разумом.*

В данном контексте слово «вечный», разумеется, не имело своего традиционного богословского значения «находящийся вне времени», оно просто означало «вечно существующий» (не имеющий ни начала, ни конца во времени). Как выясняется, два первых тезиса действительно принадлежат Аристотелю, тогда как третий, восходящий к неоплатоникам, может быть найден у Аристотеля только с помощью пристрастного истолкования.

Причины, по которым святой Бонаventura с особым отвращением отнесся к первому тезису, не вполне ясны: по всей видимости, он не мог понять акт творения иначе как акт, наделяющий сотворенное началом во времени, так что мир, существующий вечно, не может иметь творца. Его великий современник, святой Фома Аквинский, мог растолковать ему, что это вовсе не обязательно. Будучи верящими Библии христианами, оба святых не могли отрицать того, что мир существует конечное число лет, но для святого Фомы это положение было чисто фактическим, тогда как святой Бонаventura считал его насущной логической необходимостью. Он рассказывает, что, когда он был студентом и услышал, что Аристотель утверждал вечность мира, и вдобавок услышал аргументы в пользу этого взгляда, его сердце бешено забилося, и он подумал: «Разве это возможно?» С тех пор, жалуется святой Бонаventura, это учение получило публичную огласку! Его душевный покой требовал, конечно же, чтобы оно было публично же осуждено.

Легче указать причины, по которым он отверг два других взгляда.

Если Бог знает только всеобщие истины (т.е. самого себя, так как он, по-видимому, из них состоит), то хотя он и знает целиком сущность человека и, вне всякого сомнения, знает, что в любой данный момент существует некоторое количество таких существ, он не знает ничего о *единичном* человеке, отличном от любого другого человека. Таким образом, он не может ни надзирать над индивидуумами, ни заботиться о них, ни отличать тех, кто заслуживает награды, от тех, кто заслуживает наказания, ни определять любое конкретное историческое событие. Если, более того, все люди наделены единым интеллектом, то отсюда вытекает невозможность нравственной ответственности, ибо она требует, чтобы люди совершали выбор и знали, что они делают как индивидуумы. (Здесь следует отметить, что святой Бонаventura видит в «интеллекте» ту часть души, которая наделена сознательностью. Этим, возможно, объясняется, почему в самом знаменитом произведении он говорит о путешествии к Богу *ума*, а не, как ожидали бы мы, *души*.) С этим воззрением связана, по мысли Бонаventуры, еще одна ошибка — отрицание жизни после смерти. (Святой опровергал это заблуждение, утверждая, что душа не нуждается в теле как своей материи, так как она обладает своей, бестелесной материей.) Отсутствие нравственной ответственности, а также отрицание жизни после смерти могло подорвать возможность влиять на людей с помощью наград и наказаний, а в этом случае, по выражению святого Бонаventуры, мир лишается всякого руководства.

### *Единство проповеди святого Бонавентуры*

Святой Бонавентура был склонен объединять все три мерзостных учения и некоторые их следствия, полагая, что они ведут практически к одному и тому же отвратительному заблуждению. Перечисляя ошибки этого типа, он предпочитает перечислять их тройками, хотя порой состав троек различается в силу замен и перестановок. Представляется, что имеется философский базис, позволяющий рассматривать эти взгляды как целое: по мысли святого Бонавентуры, все они проистекают из отрицания *экземпляризма*. Если в Христе существуют творческие прообразы (архетипы или активные модели), тогда вещи в мире могут происходить из них. Тем самым мир связывается с Богом интимным образом *как его творение*, а не как нечто, созданное из безразличной материи и тоскующее по Богу в бесконечной от него удаленности. С помощью тех же прообразов Христос может познавать каждую единичную тварь и судить о ней. Наконец, тварный мир не обречен на бесцельное прозябание в материальной пустыне, но может возвыситься до Бога, познавая прообразы, вся совокупность которых заключена в Христе. Таким образом, три мерзостных учения объединяются, с философской точки зрения, своим происхождением из общего источника. В других местах, однако, святой Бонавентура объединяет или сплачивает свою проповедь, *не прибегая* к философским обоснованиям.

Святой Бонавентура был тради-

ционалистом и отправлялся от разнородных деталей, составляющих традицию. Его сочинения густо насыщены аллюзиями и цитатами. Сегодня нам трудно это оценить, но большая часть написанного Бонавентурой на спекулятивные темы представлялась знакомой образованному читателю тринадцатого века при первом же прочтении. Вполне вероятно и, вне сомнений, осознанно такой стиль производил впечатлительные правоты и завершенности, напоминая возвращение домой.

Метод объединения путем постоянного возвращения к знакомым темам достигает особенно высокого напряжения в случайно насыщенном сочинении «Путеводитель ума к Богу». Здесь имеется столько аллюзий на то, о чем ученые должны были слышать ранее, что чтение трактата становилось чем-то вроде разыгрывания симфонии в уме читателя. Чувство полноты и правильности такого произведения создается в действительности не его логической структурой, но узнаваемостью деталей и обаянием изложения. Так, например, когда он призывает нас подняться с пятого уровня созерцания — познания Бога как Единого — на шестой уровень — познание Бога как Блага, он противопоставляет два этих этапа, перечисляя несколько пар противоположных прилагательных, которые могут сказываться о Божественном самораспространении (творческой силе): «*Actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indiciens et perfecta*»<sup>1</sup>. Одно прилагательное каждой пары рассматривает Бога как Единое, другое —

<sup>1</sup> «Актуальное и внутреннее, субстанциальное и гипостатическое, естественное и добровольное, свободное и необходимое, искусствуемое и совершенное» (лат.).

как Благо. Но в какой последовательности? Философ мог бы ожидать, что прилагательное, сказывающееся о Боге как о Едином, всякий раз употребляется первым, а сказывающееся о Боге как о Благе — вторым; но святой Бонавентура поступает иначе. На первом месте у него оказывается то одно, то другое. Он задает модель, но не логическую, а звуковую: первое прилагательное каждой пары оканчивается на «s» (именительный падеж единственного числа женского рода), а второе — на «a». Это музыка. Приведенный отрывок обладает единством не аргумента, а песнопения.

В спекулятивных произведениях святого Бонавентуры параграфы, *на первый взгляд*, образуют сложные логические структуры (излюбленный прием — членение темы на триады), но в действительности роль этих структур вовсе не аналитическая. Их задача перенаправить наше внимание на предметы более возвышенные. Проповедь святого Бонавентуры объединяется его ревностным замыслом.

Именно в мистических отрывках и нигде больше Бонавентуре случается отходить от традиции. К примеру, в «Путеводителе ума к Богу» и в других местах, он, по-видимому, иногда утверждает, что мы можем обладать непосредственным знанием Бога еще *в этой жизни*. Примиришь это утверждение с требованиями католической теологии весьма мудрено. И действительно, незадачливый бельгийский профессор Жерар Казимир Убаг в 1866 году был осужден Священной Канцелярией (преемницей инквизиции) за неудавшуюся попытку такого примирения.

### *Дело святого Бонавентуры*

Часто замечают, что философия святого Бонавентуры находится в услужении у его теологии, и действительно, если верить большинству (но не всем) толкователей, от нее неотделима. Куда реже осознается тот факт, что его богословские произведения в свой черед некоторым образом служат его политическим внутрицерковным проектам. В последнем случае субординация не столь радикальна, поскольку одной из главных целей внутрицерковной политики Бонавентуры являлось сохранение традиционной теологии. Тем не менее она имеет место.

Встав во главе францисканского ордена, святой Бонавентура столкнулся с труднейшей административной задачей. Ордену угрожал раскол из-за распри между «спиритуалами», которые считали себя наиболее близкими к мировоззрению святого Франциска (основателя ордена), и менее строгой партией («*relaxati*»), которая придерживалась более практических взглядов. Первые настаивали на абсолютной бедности; вторые полагали, что ордену необходимы по меньшей мере общежития. Первые, хотя и произвели на свет кое-какие важные сочинения, в целом презирали книжную ученость; вторые порой любили книги и накапливали их. Первые нередко прислушивались к пророчествам Иоахима Флорского; вторые стремились дистанцироваться от энтузиастов, могущих скатиться к ереси.

Святой Бонавентура предпринял решительные меры для утверждения своей власти и удержания в ордене как можно большего числа братьев при допущении как можно меньших



разногласий. Он примирил обе фракции, обрушившись в то же время на некоторых их вожаков. Так, он, по-видимому, организовал преследование предыдущего главы ордена, блаженного Иоанна Пармского (спиритуала и иоакимита, вынужденного оставить свой пост по приказу папы), обвинив его в ереси.

На теоретическом уровне в сочинении «О возведении искусств к теологии» святой Бонавентура показал (возможно, еще до того, как возглавить орден; время написания неизвестно), что книжная ученость и практические искусства являются по сути своей духовными упражнениями и подчинены духовным интересам. Это был мастерский удар, ибо такой подход подразумевает, с одной стороны, что спиритуалам нечего бояться этих искусств или стыдиться своего неумения в них, а с другой стороны, что менее ревностная партия вовсе не обязана от них отказываться. Он побывал на горе Ла Верна, где святому Франциску было видение серафима, и тоже узрел здесь серафима. Он опубликовал отчет о своем опыте («Путеводитель ума к Богу»), в котором подчеркнул его связь с опытом святого Франциска. Он написал новое «Жи-

тие святого Франциска», где с благодарностью упоминает о том, что святой Франциск чудотворительно исцелил его, тогда еще ребенка, от тяжелого недуга. (Должно быть, то было одно из поздних чудес святого Франциска, дожившего до того времени, когда святому Бонавентуре исполнилось девять лет.) После этого он приказал уничтожить все списки старых житий святого Франциска (к счастью, некоторые из них уцелели). *Католическая энциклопедия* защищала в 1907 году это постановление на том основании, что строптивые члены ордена не переставая цитировали слова святого Франциска в том виде, в каком они приводились в ранних житиях. Очевидно, что здесь преследовалась не научная, а политическая цель.

Святой Бонавентура отстаивал права ученых внутри францисканского ордена и права францисканцев внутри университета. Он примирил несогласные фракции и отсрочил раскол ордена до самой своей смерти. Именно эти свершения, в куда большей мере, чем философия или богословие, были делом его жизни, а его знаменитые мистические трактаты должны пониматься в их контексте.

*Джон Кронквист*

### Библиография

- Бонавентура, Путеводитель души к Богу. — Пер. В.Л. Задворного, «Греко-латинский кабинет», М., 1993.
- Bonaventure, Saint, *The Works*, tr. by J. de Winck, Paterson, N.J.: St. Anthony Guild Press, 1960.
- Bonaventure, Saint, *The Soul's Journey into God, The Tree of Life, The Life of St. Francis*, ed. by E. Cousins, New York: Paulist Press, 1978.
- Соколов, В.В., История средневековой философии, М., 1979, с. 316—320.
- Bougerol, J. Guy, O.F.M., *Introduction to the Works of Bonaventure*, tr. by J. de Winck, Paterson, N.: Anthony Guild Press, 1964.
- Brady, I.C., O.F.M., "Bonaventure, St.", *New Catholic Encyclopedia*, 1967, Vol.2, p. 658—664.
- Copleston, F.C., S.J., *A History of Medieval Philosophy*, New York: Harper & Row, 1972, p. 160—170.

Gilson, É., *The Philosophy of St. Bonaventure*, tr. by I. Trithowan and F.J. Sheed, London: Sheed & Ward, 1938.

Healy, E.Th., C.S.J., *Woman According Saint Bonaventure*, Erie, Pa.: Villa Maria College, 1956.

McInerny, R.M., *A History of Western Philosophy*, Vol. 2, *Philosophy from St. Augustine to Ockham*, Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 1970, p. 255—286.

Pegis, A.Ch., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Ch. 2, "St. Bonaventure and the Problem of the Soul as Substance", Toronto: St. Michael's College, 1934, repr. 1974.

Ratzinger, J. (Cardinal), *The Theology of History in St. Bonaventure*, tr. by Z. Hayes, O.F.M., Chicago: Franciscan Herald Press, 1971.

## СВ. ФОМА АКВИНСКИЙ

Родился: 1224 или 1225, Роккасекка, Италия (близ Неаполя).

Умер: 1274, монастырь Фоссануова.

Главные труды: *Summa contra gentiles*<sup>1</sup> (ок. 1259–1267); *Summa theologiae*<sup>2</sup> (1265–1273); *De veritate* [«Об истине»] (1256–1259); *De Anima* [«О душе»] (ок. 1259–1267).

### Главные идеи

*Бытие Божие для разума не очевидно, но поддается доказательству.*

*В Боге сущность и существование неотделимы, более того, тождественны: в сущность Бога входит его существование.*

*Сущность конечных вещей отделима от их существования.*

*Конечный порядок получает свое существование по «причастности» к божественному.*

*Бог — не только первопричина всякого движения в конечном порядке, он является также сопутствующей причиной всех процессов в природном порядке.*

*Субстанции конечных вещей состоят из сочетания материи и формы.*

*Таким образом, формы, или идеи, вещей первично существуют в вещах, а не в качестве независимых, находящихся вне разума форм или умственных абстракций, протекающих из исследования вещей.*

*Человеческое знание возникает в результате мысленного анализа форм вещей, как они даны чувственному восприятию.*

**Ф**ома Аквинский — величайший из средневековых схоластов и один из виднейших философов и богословов западной традиции. Он родился в конце 1224 или начале 1225 года в замке Роккасекка близ Неаполя, в семье графа Аквино. Когда Фоме исполнилось пять лет, отец поместил его в бенедиктинское аббатство Монте Кассино. Примерно после девяти лет воспитания и учебы в монастыре Фома поступил в Неаполитанский университет. Фома не только прошел обычный средневековый курс искусств, состоявший из грамматики, риторики и логики (*тривий*), а также арифметики, геометрии, астрономии и

музыки (*квадривий*), он также, судя по всему, познакомился здесь с некоторыми сочинениями Аристотеля, недавно доставленными на Запад и переведенными на латынь, вместе с арабскими комментариями к ним. Неаполитанский университет, находившийся под покровительством императора-космополита Фридриха II Гогенштауфена, был центром новой учености, а наставник Фомы по натуральной философии, Петр Ирландский, был убежденным аристотелианцем.

В Неаполе в 1244 году вопреки желаниям своей семьи Фома Аквинский вступил в доминиканский орден. Не оставляя попыток ввести

<sup>1</sup> «Сумма против язычников» (лат.).

<sup>2</sup> «Сумма теологии» (лат.).

Фому в бенедиктинский орден, семья похитила юношу и доставила домой в Аквино. Рассказывают, что Фома провел целый год, штудируя Библию и «Сентенции» Петра Ломбардского. Возможно, две ранние его работы — трактаты о логических ошибках и о модальных предложениях — действительно были написаны им в год, проведенный в заточении.

В 1245 году отпущенный семьей юноша был направлен в Париж и начал занятия в университете, находясь, по всей видимости, под опекой видного доминиканского доктора Альберта Великого. Он учился в Париже до 1248 года, когда вместе с Альбертом уехал в Кельн, где последнему доминиканским орденом было поручено открыть учебное заведение. Здесь Аквинат, вероятно всего, работал в качестве *cursor biblicus*, или лектора, читавшего основной курс по библейским наукам. Именно этому раннему периоду учебы у Альберта Аквинат был обязан если и не основными своими познаниями в новой аристотелевской философии, то программой включения аристотелевской мудрости в круг философских и богословских знаний. Кроме того, Альберт проявлял большой интерес ко многим платоническим темам, почерпнутым у Августина, Псевдо-Дионисия, из «Книги о причинах» и «Эннеад» Плотина (последние были частично доступны в книге, иронически озаглавленной «Теология Аристотеля»); все это оказало свое влияние на Фому.

В 1252 году Аквинат расстался с Альбертом и вернулся в Париж для занятий наукой и преподавания. В Парижском университете он был на-

значен на место *baccalaureus Sententiarum*, или лектора, читавшего основной теологический курс по «Сентенциям» Петра Ломбардского (1252—1256). От этих лет до нас дошел комментарий Фомы к «Сентенциям» Ломбардца — обширный богословский труд, в котором отразилась исключительная ученость молодого Фомы. Завершение этого курса занятий и лекций позволило Аквинату получить университетскую лицензию преподавания вместе со званием *магистра*. Он оставался в Париже, возглавляя доминиканскую кафедру богословия, до 1259 года.

С 1259 по 1268 год Аквинат преподавал богословие при папском дворе в Италии. Возвратившись в Парижский университет (возможно, для того чтобы помочь своему ордену отстоять право на проповедь и преподавание в университете), Аквинат оказался вовлечен в спор о допустимости аристотелевской философии в христианском университете; следствием этого спора стали не только защита и развитие собственного и Альбертова подхода к Аристотелю, но и полемика с так называемыми «латинскими аверроистами», которые защищали радикальный аристотелизм, зачастую расходившийся с принятым христианским богословием и философией.

В 1272 году Аквинат был вызван из Парижа, чтобы основать доминиканское учебное заведение в Неаполе. Он преподавал в Неаполе до 1274 года, когда папа Григорий X призвал его на собор в Лион, где он должен был в сотрудничестве с Бонавентурой разъяснить западное, латинское богословие представителям греческой православной церкви из Византии. Аквинат умер по до-

роге на собор в монастыре Фосса-нуова.

Хронология преподавательской карьеры Аквината служит важным путеводителем по его философским и богословским трудам. Его лекционная деятельность в качестве *baccalaureus* произвела на свет обширный комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского. Между 1255 и 1259 годами, когда Аквинат углублял свою умственную связь с Альбертом и аристотелевской философией, им были написаны трактаты «О бытии и сущности» и «Об истине». Первое пребывание в Италии позволяет ему завершить «Сумму против язычников» и ряд комментариев к трактатам Аристотеля, часть которых недавно была переведена на латынь Вильемом из Мербеке. Вернувшись в Париж и вступив в спор с авероистами, он сочинил трактаты «О вечности мира» и «О душе» наряду с рядом новых комментариев к трудам Аристотеля. Его последние годы, начиная с года 1265, стали свидетелями работы над незавершенной «Суммой теологии». Важно отметить, что все эти труды, включая и посвященные специфическим богословским темам, имеют философское значение. Ибо хотя Аквинат признавал различие между теологией и философией, их не просто отделить друг от друга в его сочинениях, учитывая его фундаментальное допущение необходимой связи между верой и разумом.

**«Сумма против язычников»  
и «Сумма теологии»**

Аквинатова «Сумма против язычников», известная также под загла-

вием «Об истине католической веры», представляет собой пространное изложение философской и теологической системы, написанное в виде рациональной апологетики и, вероятно, предназначавшееся Аквинатом доминиканцам в качестве пособия в споре с «языческими» мусульманскими философами и теологами о правильной интерпретации, применении и теологических выводах — христианских или исламских — из произведений Аристотеля. Вероятно, труд был начат по поручению Раймунда из Пеньяфорты, генерала доминиканского ордена, по происхождению испанца, глубоко озабоченного мощным присутствием ислама в Испании.

Подход Аквината заключается в том, чтобы посмотреть на вещи с точки зрения мудрого учителя, взыскующего истины и знания (именно такова философская позиция Аристотеля), но в то же время продемонстрировать, что эта истина вернее и рациональнее всего доказывается, если принять его собственную точку зрения. В согласии с целью Фомы это произведение во многом опирается не только на Аристотеля, но и на Авиценну, более предрасположенного к платонизму из двух великих мусульманских комментаторов учения «Философа». Возможно, в силу своей конгениальности с философией Авиценны, равно как и в силу влияния Альберта Великого, организующий принцип «Суммы против язычников» не столько аристотелианский, сколько неоплатонический и восходит к образцу Псевдо-Дионисия: Книги с Первой по Третью этой «Суммы» излагают учение о Боге, об эманации всех вещей из

Бога и о возвращении всех вещей к Богу.

*Summa theologiae*, или, как ее часто называют, *Summa theologica*, по справедливости является самым знаменитым и влиятельным произведением Аквината. В ней он выступает со своей наиболее связной и тонко аргументированной попыткой привлечь аристотелевскую философию на службу христианской теологии и философии и поставить Аристотеля в один ряд с такими признанными учеными авторитетами христианства, как Августин, Псевдо-Дионисий Ареопагит и Бозций.

Возможно, «Сумма теологии» более всего знаменита уравниванием категорий веры и разума, вытекающим отсюда тезисом о том, что истины, известные вере, даже если они даны вне разумно, «не являются противоразумными», и связанной с ними способностью подвести читателей к учению о Боге посредством рассмотрения проблемы богопознания и «пяти путей» от мира к Богу, или доказательств бытия Божия. В полную противоположность «онтологическому доказательству» Ансельма, гласившему, что существование Бога с очевидностью вытекает из идеи Бога и, наоборот, что всякий, кто понимает идею Бога, но отрицает его бытие, впадает в противоречие, Аквинат доказывал, что обычный человек может иметь некое зачаточное представление о Боге, но это представление способно постичь сущность Божию в столь малой степени, что оно не может привести к доказательству, предложенному Ансельмом.

Хотя бытие Божие не самоочевидно, оно доказуемо, утверждал

Фома, не из идеи Бога, но из очевидного воздействия сущего Бога, отмечаемого в нашем мире. В «Сумме теологии» Аквинат приводит пять взаимосвязанных «доводов», или доказательств.

«Первый и более ясный путь», предлагаемый Аквинатом в качестве доказательства бытия Божия, — это аргумент, заключающий от конечного «движения» к существованию первого и «неподвижного двигателя». Для понимания данного аргумента очень важно иметь в виду, что под «движением» подразумевается аристотелевская *kinesis*, или переход от потенциального к актуальному существованию. Нечто, что чисто потенциально, не может самостоятельно перейти к актуальности: оно должно быть двинуто чем-то иным. Чтобы объяснить существование, или актуальность, мы должны либо предположить бесконечный ряд двигателей, либо постулировать существование конечного неподвижного двигателя. Но, доказывает Аквинат, бесконечный ряд случайных существ невозможен, если учесть, что ряд, взятый как целое, не обеспечивает основания своего существования. (Иными словами, отрицаемый Аквинатом регресс в бесконечность является не темпоральным, а онтологическим.) Вне этого ряда должно находиться нечто, обеспечивающее ее существование: таким образом, должен существовать неподвижный двигатель, которым не может быть никто иной, как Бог.

Второе и третье доказательства непосредственно связаны с первым. Все три опираются на аристотелевскую философию. Во втором доказательстве Аквинат замечает, что, поскольку ничто не может существо-

вать прежде и как причина самого себя, в мире должен иметь место порядок производящих причин. Но, как и в случае с первым аргументом о движении, бесконечный ряд производящих причин не может существовать. Следовательно, необходимо допустить первую производящую причину, отождествляемую с Богом. Равным образом, из наблюдения за миром мы узнаем, что вещи возникают и погибают. Иными словами, их существование не необходимо, но случайно. Но признание случайной природы миропорядка ставит под вопрос само его существование, если нет необходимо существующего или неслучайного бытия, на котором основывается существование миропорядка. Этим бытием может быть только Бог. (Кроме того, мы вправе утверждать, что третье доказательство не только связано с первым и вторым доказательствами, исходящими из движения и причинности, но и содержит понятие, лежащее в основании всех трех аргументов: существование необходимого Бытия по отношению к порядку случайного бытия.)

Четвертое доказательство почерпнуто не столько у Аристотеля, сколько у Августина, опирается на наличие степеней совершенства или блага в мире и задается вопросом о критерии, на основании которого выносятся такие сравнивающие суждения. Понятия хорошего и лучшего или относительно более совершенного подразумевают существование наилучшего или наилучшего бытия. И действительно, доказывает Аквинат, должно существовать такое высшее Бытие, абсолютное совершенство и благодать которого являются причинами относи-

тельного совершенства и благодати в других существах. И снова оказывается, что таким бытием может быть только Бог.

Пятое и заключительное доказательство — это телеологический аргумент. Как и в предыдущем случае, наш опыт мира ведет к постулированию бытия Божия, на этот раз ввиду стройности и порядка, наблюдаемых даже в неодушевленных вещах — в вещах, неспособных к самоустройству. Такой порядок предполагает существование разумного упорядочивающего принципа. Таким бытием может быть только Бог. Здесь, как и в предыдущих аргументах, Аквинат не притязает на то, что его учение о Боге отличается полнотой, но только утверждает, что нашел понятия, или атрибуты, которые могут предсцироваться только Богу.

Не менее значимо, чем сами доказательства, то место, которое они занимают в подходе Аквината к проблеме отношения Бога с миром. Рационально установив существование необходимого, или самосущного, Бытия, Аквинат мог доказывать, опираясь на глубоко проработанный аристотелизм Авиценны и Маймонида, что Божия сущность (*essentia*) тождественна и неотделима от его существования (*esse*): сущность Бога — существовать.

По Аквинату, этот вывод не только отличает Бога от твари, чье существование и сущность отличны и отделимы друг от друга, он также устанавливает отношение между Богом и тварью. Если тварь существует не необходимо или если, выражаясь точнее, ее сущность, или что она есть, — это не необходимо данное индивидуальное существование,

тогда откуда она получает свою возможность бытия? Едва ли будет достаточным сказать, что она сотворена из ничего, ибо «ничто», понимаемое в абсолютном смысле, не содержит ни сущности, ни существования. И для Аквината неприемлемо утверждать, что Бог сотворил конечные существа из предсуществующей материи. Бог сперва сотворил первичную, бесформенную материю, а затем приступил к созданию индивидуальных видов посредством оформления этого материала.

Тогда каким образом необходимое Бытие обеспечивает *существование*, буквально «быть», как первичной материи всех вещей, так и созданных им существ? Согласно Аквинату, случайные создания существуют благодаря божественному *esse*: они не содержат в самих себе возможность «быть», но получают ее от Бога. Бог — это само Существование и обладает силой наделять существованием другие существа. Словами Аквината, «Бог является сущим (*ens*) по своей сущности... все другие существа сущие только по причастности». Этот вывод стоит в центре томистского подхода к отношению Бога и мира.

Таким образом, в учении Аквината нет места взглядам, приближающимся к воззрениям деистов семнадцатого—восемнадцатого столетий, согласно которым Бог подобен часовщику, создавшему мир, запустившему его и затем позволившему миру существовать самостоятельно. Такой *Deus otiosus*, или «бездельный Бог», совершенно чужд мировоззрению Аквината, предполагающему как первоначальный творческий акт, так и его продол-

жение в форме постоянной онтологической поддержки миропорядка. Кроме того, учитывая вечность Бога и ее венец — одновременность и единство божественного познания и воления всего сущего, божественная деятельность, усматриваемая людьми (с точки зрения времени) в сотворенном мире и провидении, является в действительности единым божественным актом, творящим мир и поддерживающим его существование.

Взгляд Аквината на конечный порядок определяется его теорией местонахождения идей или форм, или, как часто называли их средневековые учителя, «универсалий», и вытекающей из нее «гиломорфической» теорией субстанции. В то время как платоническая философия постулировала независимое существование находящихся вне разума идей как основание реальности единичных вещей и нашего знания о них, аристотелевская философия в понимании Аквината не допускала такого независимого существования находящихся вне разума идей и вследствие этого выдвигала фундаментально расходящийся с платонизмом взгляд на конечную реальность и ее познание. С точки зрения своего христианского теизма, отождествлявшего Бога с перводвигателем, Аквинат мог утверждать, что универсалии существуют «прежде вещей» не как независимые сущности, но в уме Бога. Универсалии существуют «в вещах» как форма и как принцип индивидуации, запечатлеваемый в неоформленном материале: такое сочетание материи (*hyle*) и формы (*morphe*) представляет собой субстанцию. Универсалии существуют также «после вещей» в виде поня-



тий, находящихся в уме познающего человека. Единственным случаем «реальности», т.е. независимого, вне ума, существования, универсалий является тот случай, когда они находятся «в вещах». В акте творения ум Бога охватывает все возможности, могущие актуализироваться в конечном порядке, знает, какие из этих возможностей он действительно хочет осуществить, а затем желает их существования, свободно желая известного им блага, наделяя вещи благом бытия. С точки зрения самого сотворенного порядка, акт творения может пониматься как акт запечатления формы на материи. Итогом этого акта является не только «гиломорфичная» субстанция, но и единичные вещи.

Аквинат считал эту теорию совместимой с традиционным, августинианским взглядом на сотворенный порядок как на благо, а на существующее зло как на лишенность или недостаток. Поскольку Бог постигает формы и творит материальный субстрат вещей, не имеется никаких оснований для существования чего бы то ни было вне божественной воли. Поскольку, более того, творение субстанциального порядка понимается как наделение вещей благом бытия, не может существовать такой вещи, как *субстанциальное зло*. Зло, коротко говоря, не может принадлежать к основополагающему «веществу» сотворенного порядка.

Вдобавок, поскольку аристотелианский подход Аквината к творению видит в Боге перводвигатель, извлекающий вещи из чисто потенциального существования в актуальное, а в его желании существования вещей одну из сторон его благодати, само

существование должно пониматься как благо, стремящееся к своему пределу в Боге. Иными словами, в учении Аквината о творении наличествует сильная телеологическая струя, параллели к которой обнаруживаются в его учении бытия Божия. Поскольку вещи существуют, они благи и причастны к божественной благодати. Зло возникает не просто как недостаток или лишенность, но как прямой вызов благодати бытия и как устремленность к небытию. Таким образом, Аквинат отвергает дуализм на высшем уровне точно так же, как он отвергает его своей гиломорфической концепцией субстанции и допущением реального существования универсалий только *в вещах*. Невозможно, чтобы существовал высший, или абсолютный, принцип зла: зло ведет паразитическое существование в вещах.

Фундаментальный анти- и недUALИСТИЧЕСКИЙ взгляд Аквината на космический порядок переносится, наконец, на его понимание человеческой природы, где его аристотелизм служит важной альтернативой платоническому учению об отношении души и тела и его разнообразным философским ответвлениям. Оппозиция души и тела не означает для Аквината двойственности человеческого существа; далек он и от понимания души как сущности, названной позднейшими авторами «духом в машине». Скорее душа в совокупности всех своих функций должна пониматься как энтелехия, форма и имманентная цель тела, причем так, что материальное «тело» не может являться телом без души.

Иными словами, гиломорфизм является определяющим фактором выдвинутой Аквинатом концепции

человека. «Тело» указывает на материальную единичность личности, тогда как «душа» — это понятие основополагающей формы жизни и рациональных, как интеллектуальных, так и волевых, функций личности. Как в учении Аристотеля о душе, так и в мировоззрении Аквината, душа рассматривается в рамках иерархии актуализации, начинающейся с формального аспекта всякого существования, переходящей к принципу «растительной» жизни, наблюдаемому в растениях, одушевляющему принципу, присутствующему в тех формах жизни, которые наделены способностью к перемещению и чувственному восприятию, и завершающейся рациональной душой человека, в которой все предшествующие аспекты формы и души объединяются со способностями ума и воли.

Обращаясь к теории познания, Аквинат последовательно отстаивает свой аристотелианский взгляд, согласно которому идеи, или формы, первично существуют в вещах, и отбрасывает платоническую теорию о созерцании умом вечных идей. Мы познаем идею или форму не прежде, чем повстречаемся с ней в одном из ее воплощений, или индивидуализаций, а значит, мы познаем в первую очередь через посредство чувств. Аквинат сравнивает ум, предшествующий своим знаниям, с сотворенным, но еще не оформленным материальным субстратом вселенной: и тот и другой способны к восприятию форм. Как материальные вещи — это субстанциальные единичности в силу сочетания формы и материи, точно так же и мы познаем эти вещи благодаря отпечатку формы, извлекаемому ин-

теллектом из нашего восприятия вещи, в уме. Поэтому процесс обучения опирается на восприимчивость ума к формам, или универсалиям, пребывающим в вещах, а познание нашего мира возникает не как опознание врожденных идей и не как внутреннее озарение. Знание возникает скорее из опыта и восприятия нашего мира. Таким образом, категории, определяющие структуру нашего знания, соответствуют категориям, присущим воспринимаемому порядку, — категориям времени, пространства, причины и следствия. Фактически, мы обогнули полный круг: разобранные выше доказательства бытия Божия исходят из существующего миропорядка и опираются на воспринимаемые категории, присущие этому порядку, так что богопознание, не являясь познанием самоочевидным, подобно нашему познанию конечных вещей, является тем не менее знанием, не противоречащим обычным моделям человеческого познания.

Хотя, как отмечалось выше, философия Фомы Аквинского весьма важна в контексте средневековой схоластики, ее значение, конечно, гораздо шире, а идеи Аквината остаются предметом изучения и первостепенным источником для многих современных философов. Так, образец, предложенный им в своих доказательствах бытия Божия, по-прежнему отражается в трудах по теистической философии и естественной теологии. Немало сегодняшних мыслителей поддержали бы подход Аквината к нашему познанию мира и фундаментальным категориям восприятия, видя в нем полезную альтернативу кантианской теории трансцендентальных катего-

рий, присущих только разуму. Ясность и глубина Аквинатова подхода по отношению практически ко всем традиционным проблемам философского теизма — бытию Бога, тождественности блага с бытием, отношению Бога к конечному порядку, проблеме зла, природе че-

ловека и т.д. — обеспечили ему славу важнейшего представителя средневековой схоластики, творца самого убедительного синтеза христианства с классической философией и создателя фундаментальной и непреходящей картины мироздания.

*Ричард Мюллер*

### Библиография

- Фома Аквинский, Отрывки, в кн.: Антология мировой философии, т. I, М., 1969, с. 823—862.
- Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*, tr. by A.C. Pegis et al. 4 vols, Garden City, N.Y.: Doubleday Image Books, 1955.
- Thomas Aquinas, *Summa theologica*, tr. by the Fathers of the English Dominican Province, 5 vols, 1911; reprint, Westminster, Md.: 1981.
- Бронзов, А.А., Аристотель и Фома Аквинский в отношении к их учению о нравственности, Спб., 1884.
- Боргош, Ю., Фома Аквинский. — Пер. с польского, М., 1975.
- Соколов, В.В., История средневековой философии, М., 1979, с. 338—377.
- Burrell, D.V., *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimmonides, Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.
- Chenu, M.-D., *Toward Understanding St. Thomas*, tr. by A.-M. Landry and D. Hughes, Chicago: Henry Regnery, 1964.
- Copleston, F.C., *Aquinas*, Baltimore: Penguin, 1970.
- Gilson, É., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, tr. by L.K., Shook, New York: Random House, 1956.
- Gratsch, E., *Aquinas' Summa: An Introduction and Interpretation*, New York: Alba House, 1985.
- McInerney, R., *St. Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.
- Owen, J., *St. Thomas Aquinas on the Existence of God: Collected Papers of Joseph Owen, C. Ss. R.*, ed. by J.R. Catan, Albany: State University of New York Press, 1980.
- Pegis, A., *Saint Thomas and the Greeks*, The Aquinas Lecture, 3 (1939), Milwaukee: Marquette University Press, 4th printing, 1980.
- Weisheipl, James A., *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

## МАЙСТЕР ЭХХАРТ

**Родился:** ок. 1260, Хоххайм, Тюрингия, Германия.

**Умер:** ок. 1327, Кёльн, Германия, или, вероятнее, Авиньон, Франция.

**Главные сочинения:** «Проповеди», «Комментарии к Книге Бытия и Евангелию от Иоанна» (из неоконченного *opus tripartitum*), «Речи о различиях» (до 1298), «Книга божественных утешений» и «О дворянине» (ок. 1315), «Об отрешенности» (ок. 1315).

### Главные идеи

*За «Богом» скрывается Божество: это значит, что «Бог» как Отец, Сын и Дух — только репрезентация истинного Бога, или Божества.*

*Основа Бога и основа человеческой души тождественны; следовательно, Бога, или слияния с Богом, следует искать внутри себя: так совершается «рождение Сына Божия в душе».*

*Бог не может быть «познан» разумом, но только путем непосредственного опыта, переживаемого обычно как следствие незаинтересованности и отрешенности, достигаемого, как правило, но не всегда с помощью практики аскезы.*

*Духовное и внутреннее выше материального и внешнего.*

**И**оганн Экхарт, или «Майстер» Экхарт, был основным представителем неоплатонического мистицизма в рамках средневековой церкви. Доминиканский монах, получивший образование в Парижском и Кельнском университетах (отсюда прозвание «майстер», или «учитель»), приор Эрфурта и викарий Тюрингии, наконец, глава всей Германской провинции ордена, популярный проповедник и духовный наставник, он пользовался огромной славой и оказывал большое влияние, особенно на прирейнское духовенство. Неудивительно, что ввиду своей популярности и влияния он был подвергнут критике со стороны Церкви и признан отступающим от здравого учения по ряду вопросов. Он отстаивал свою невиновность в Кельне, а в 1327 году отправился в Авиньон, чтобы защищаться от обвинений в ереси, выдвину-

тых против него в Кельне. Экхарт скончался до оглашения окончательного вердикта (Авиньон поддержал обвинителей).

Идеи Экхарта повлияли не только на ближайшие к нему поколения мыслителей, таких, как Генрих Сузо, Иоганн Таулер (чьи проповеди очень высоко ценил Мартин Лютер) и Николай Кузанский, на них с восторгом набросились немецкие идеалисты. Так, говорят, что Гегель, познакомившийся с трудами мистика благодаря Францу фон Баадеру, завершил лекцию об Экхарте следующими словами: «*Da haben wir es ja, was wir wollen*» («Здесь перед нами действительно то, что нам нужно»).

В двадцатом веке школа «творческих спиритуалистов» поместила Экхарта в ряд множества других мистиков, хотя имела на это куда меньшее интеллектуальное право, чем

Баадер и его современники. Наиболее общие мотивы спекуляции Экхарта, возобновляющиеся во всевозможных возрождениях идеализма, романтизма и мистицизма, — это, по-видимому, полное единство Бога, или Абсолюта, и вознесение человека к действительному участию в творящей и искупительной жизни Бога.

Мы не должны забывать, что философия Экхарта обусловлена мистическим, а значит, невыразимым опытом слияния с Богом, или Абсолютом. Этот мистический опыт был истолкован в рамках неоплатонической метафизики, подтвердившей его достоверность. Таким образом, возникла потребность в некотором синтезе между двумя концепциями действительности: действительности, воспринятой с неоплатонической точки зрения, с одной стороны, и действительности, описываемой догматами ортодоксальной тринитарной традиции, с другой.

При осуществлении такого синтеза Экхарт столкнулся с рядом затруднений: требовалось совместить неоплатонического Бога, понятого как чистое Бытие (вечная Форма), с Богом в Трех лицах; примирить неоплатоническую концепцию творения, имеющую истинное существование и происхождение в соответствующей идее (вечной Форме), с католической концепцией творения, вызванного к жизни творческим актом Бога; примирить неоплатоническую идею, согласно которой основа души тождественна основе Бога (а следовательно, душа имеет нетварную природу), с католической доктриной, согласно которой душа сотворена Богом; наконец, требовалось проповедовать невыразимое, а по-

тому неопишное, на удобопонятном и правоверном языке.

Нетрудно понять, что трудности, возникшие перед Экхартом, были почти, если не совершенно, непреодолимыми. Неудивительно, что его попытка примирить неоплатонизм с католическим вероисповеданием привела к обвинениям в ереси. Экхарт утверждал свою невиновность на том основании, что ересь требует намерения, сознательного акта воли, тогда как он всегда стремился соблюдать правую веру. (Мы не должны забывать и о том, что Экхарт, подобно многим мистикам и проповедникам, обычно писал и проповедовал в приподнятом, максималистском стиле. К примеру, он заявлял, что справедливый человек не просто подобен, но *тождествен* Христу, хотя он наверняка не зашел бы столь далеко, чтобы утверждать это в отношении любого конкретного индивидуума.)

Экхарт доказывал, что за Богом (*Deus*), т.е. Отцом, Сыном и Святым Духом, таится Божество (*Deitas*), или божественная основа Бога. Именно с этим Божеством, основой всего, чаёт соединиться наша душа. Хотя иногда Экхарт понимает своего Бога как *intelligere*, чаще всего он пользуется словом *esse* (Бытие). Этот Бог не просто бытие, или одно бытие в ряду других, он несотворенное бытие, лишённое всяких внутренних различий.

Такой взгляд ставил под сомнение верность Экхарта тринитарианству. В то время как защитники Экхарта предприняли немало усилий, чтобы показать, что он утверждал, что Отец, Сын и Святой Дух действительно неким образом тождественны божественной сущности, из

большинства его утверждений очевидно явствует, что для Экхарта существование в конечном счете именно нераздельное и неделимое единство Бога.

### *Бог и человеческая душа*

Подчеркивая абсолютное единство Бога, Экхарт провозглашает единство Бога с творением, особенно с человеческой душой, ибо основа Бога и основа души — одно. Утверждая, что в действительности творец и тварь раздельны, Экхарт не может избежать возвращения к неоплатонической точке зрения, по которой все вещи исходят из Бога и в конце концов к Нему возвращаются. Само по себе все это не выглядит особенно проблематичным, но в допущении, что при падении в материю или числа какие-либо эманации (слово, хотя и скупое, но используемое Экхартом) сохраняют нечто сущностное от предыдущих эманаций, кроется идея о фактическом единстве Бога и творения. Экхарт старается различать творца и творение, и все же в мистическом опыте может обретаться преодоление различности и слияние с Богом. Обратившись к основе своей души, человек встречается с Богом. Здесь Экхарт употребляет такие термины, как «искорка души» (*Seelenfünklein, scintilla animae*) и «основа души». Именно в основе души, совпадающей с основой Бога, совершается «рождение Божьего Сына в душе». Только здесь Бог познается как Бог.

В действительности, только Бог — достойный объект стремлений; слияние с Богом, или богопозна-

ние, — главнейшая цель человеческого существования. Каждый должен отрешиться от всего остального, даже от самой мысли об отрешенности, чтобы обрести непосредственный опыт Бога. Человек должен отвернуться ото всего, кроме своей души, кроме того, что у него внутри, «ибо творения только отпечатки стоп Бога, но по природе своей душа — копия Бога». Это означает, что душа просто *есть*, без самопознания, чувств или представлений. Так Бог, который просто *есть*, может соединиться с душой. В отрешенности душа обретает не верное понятие Бога, даже не подлинный опыт Бога, но самого Бога. Экхарт говорит: «В вечном рождении душа становится чистой и единой. А потому ее существование тождественно существованию Бога». Когда в личности рождается Сын, тогда она рождается в Боге и, соединившись огнине с Богом, соучаствует в творении всего, находящегося в «вечном теперь». Человек, в чьей душе родился Бог или Сын Божий, в действительности соучаствует в творении самого себя. (Именно этим учением Экхарт навлек на себя серьезные подозрения. Даже с ограничениями, утверждение вроде нижеследующего звучит ошеломляюще: «...я причина самого себя, соответственно моему бытию, которое вечно, но не становлению, которое временно; а посему я нерожден (*ungeboren*) — я бытие, не имеющее рождения, — и, значит, я никогда не умру».)

### *Слияние с Богом*

Будучи не только философом, но также священником и проповедни-

ком, Экхарт всегда стремился сообщить своей пастве необходимость слияния с Богом. Рождение Сына Божия в душе имело для Экхарта огромное значение, и он вставлял эту мысль во множество проповедей. Ключом к нему, как мы уже видели, является незаинтересованность, или отрешенность (*Abgeschiedenheit*). Отрешенность означает отвержение материальных вещей не потому, что они злы, но потому, что они недостаточны. Таким образом, мы должны так или иначе отречься от внешних вещей: «Если тебе нужен орех, ты должен разбить скорлупу». Обычный путь к отрешенности пролегает через аскезу, хотя Экхарт указывает, что человек может привязаться даже к ней, тем самым уничижая саму их цель. Следует отметить, что отрешенность не исключает деятельности. Она исключает только любую привязанность к объекту действия или к деятельности самой по себе.

Смысл отрешенности не в опыте Бога, но в единстве с Ним, причем мы должны забыть даже о цели, если чаем ее достичь. Человек должен умерщвлять плоть и ее желания, чтобы добраться до ореха, до общей, незаинтересованной основы Бога и души. Ты можешь заниматься делами или бездействовать, молиться или осуществлять дела милосердия — это все равно, ибо личность «одно» с Богом, а значит, неотожествляема с внешними событиями своей жизни. В проповеди о Марии и Марфе (Ев. от Луки, 10:38 сл.) Экхарт ставит с ног на голову традиционное толкование Марии как воплощения созерцательности, а Марфы — как воплощения (чрезмерной) активности, выставяющее

тем самым Марию примером для христиан. Образцом для подражания Экхарт рисует Марфу: она вполне соединилась с Богом, чтобы быть деятельной в миру, и в то же время вполне отрешена, чтобы не «привязаться» даже к учениям Иисуса.

### *Духовное и внутреннее*

Как мы выяснили, духовное и внутреннее (ибо именно здесь пребывает чистота, или беспримесное бытие) выше материального и внешнего. Экхарт писал: «Нет ни одного физического или плотского удовольствия, которое не вредило бы духу, ибо желания плоти противны духу, а желания духа противны плоти». Он доходит даже до того, что утверждает, будто «удовольствие, получаемое нами от телесного облика Христа, ослабляет нашу чуткость к Духу Святому». Превосходство духовного над материальным с очевидностью проявляется в толковании Экхартом Священного Писания. Подобно многим ранним отцам Церкви и практически всем мистикам, он находит в Писании смысл внешний и внутренний. Снова мы сталкиваемся с оппозицией орех/скорлупа, пропизывающей все мировосприятие Экхарта.

Таким образом, Экхарт является истинным предшественником и, не побоимся сказать, прародителем романтизма и идеализма. При всем его мощном акценте на единство всех вещей в Боге, он, тем не менее, пытается не только сохранить место для единичной личности, но и превознести ее. Одновременно он выставляет на первый план требование полной отрешенности и дея-

тельной любви; индивидуум обладает имманентным единством с Богом (основа души и основа Бога — одна основа) и в то же время отличается от Бога, творящего источника, или причины, а личность (в Боге) — это тот, «кто был причиной меня самого».

Как отмечалось выше, Экхарт пытался выразить сущность мистического опыта в формулах, которые не слишком расходились бы с ортодоксальным и приемлемым языком. Рудольф Отто сочувственно сравнивал Экхарта с индийским мистиком Акарьей («Майстером») Шанкарой, свидетельствуя, пожалуй, не о еретичности Экхарта, но о том, что сам по себе мистический опыт — это

опыт единства и, как и всякий опыт, оформляется в соответствии с теологическим и культурным окружением мистика. В случае с Экхартом эта закономерность доставила ему одни неприятности.

Отчасти влияние Экхарта было обусловлено его исключительным талантом проповедника и писателя. Тезис Экхарта о том, что обряды Церкви не столь важны, как внутреннее усвоение Бога (хотя он никогда не отвергал и не подвергал нападкам таинства Церкви), и его категорическое утверждение о том, что «Бог — это Бог присутствия», принесли ему широкое признание. В истории западной мысли его влияние дает знать о себе вновь и вновь.

*Гэри Саттлер*

### **Библиография**

Мейстер Экхарт, Духовные проповеди и рассуждения. — Пер. М.В. Сабашниковой, М., 1912, перепечатка М., 1991.

Eckhart, Meister, *The Essential Sermons, Comentaries, Treatises and Defense*, tr. by E. Colledge, O.S.A and B. McGinn, Ramsey, N.J.: Paulist Pres, 1981.

Clark, J.M., *The Great German Mystics*, New York: Russel & Russel, 1949, 1970.

Clark, J.M., *Meister Eckhart: An Introductin to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons*, Edinburgh: Nelson, 1957.



## ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ

Родился: 1265, Флоренция, Италия.

Умер: 1321, Равенна, Италия.

Главные произведения: *Vita Nuova* [«Новая жизнь»] (1292), *Convivio* [«Пир»] (ок. 1304), *De vulgari eloquentia* [«О народном красноречии»] (ок. 1304), *De monarchia* [«О монархии»] (ок. 1312), «Божественная Комедия» (ок. 1307).

### Главные идеи

*Любовь — это движение духа и первоначальная энергия вселенной.*

*Энергия любви проявляется в трех ее видах.*

*В любви романтической душа движется по направлению к предмету ее эротической страсти.*

*В любви философской душа созерцает природный мир при помощи деятельного разума.*

*В любви мистической душа жаждет соединения с Богом, которое выражается в гармонии воли души с волей Бога.*

*Поэзия раскрывает движение духа, или любви, с помощью своего буквального смысла.*

*Буквальный смысл поэзии включает в себя проявления любви, отыскиваемые в аллегорическом, моральном и анагогическом смысловых пластах поэтического произведения.*

Нередко замечают, что шедевр Данте «Божественная Комедия» сродни готическим соборам, ибо, как и они, представляет собой компендий средневекового знания. Возможно, это и преувеличение, но в случае с Данте оно поразительно близко к истине. «Божественная Комедия» — кульминационный пункт того процесса, в результате которого Данте овладел обширнейшими познаниями, какими могла его снабдить литература, создававшаяся на латыни или переведенная на латынь с греческого и включавшая в себя сочинения Платона, Аристотеля, Цицерона, Вергилия, отцов Церкви, Фомы Аквинского и средневековых мистиков. Значение «Божественной Комедии» не ограничивается, однако, ее энциклопедическим содержанием; гораздо

важнее то, что она рисует величественную картину мира, очертания которой определяются синтезом рациональных, почерпнутых из книг познаний и глубоко личного, внутреннего знания, коренящегося в самом факте жизни. Данте не был затворником. Увлеченный драмой жизни, он то был обуреваем муками романтической любви, то оказывался в поле притяжения неисповедимых политических сил.

«Новая жизнь» повествует о любви Данте к знатной флорентийке Беатриче Портинари. Книга, состоящая из тридцати одного лирического стихотворения и прозаического повествования, охватывает три момента любви Данте к Беатриче: девятилетний мальчик впервые встречает девушку и влюбляется в нее; восемнадцати лет юноша подпадает

под власть созревающей любви, двадцати семи — оплакивает смерть Беатриче, предсказанную ему в вешем сне.

Стремление уловить движение духа, которое станет постоянной темой дантовских сочинений, сразу же бросается в глаза в «Новой жизни». Данте не только поэтически воскрешает облагораживающее действие любви, муку любви неразделенной и тоску по умершей Беатриче, но и разъясняет в прозаических вставках более глубокое значение буквального смысла стихов. Уже в этом раннем произведении слышится голос зрелого Данте, растолковывающего в письме Кан Гранде делла Скала, которому будет посвящен «Рай», что буквальный смысл включает в себя аллегорический, моральный и анагогический смыслы.

Другая тема «Новой жизни», которая будет всплывать в последующих произведениях Данте, — любовь поэта к разуму. Дав волю своей скорби о смерти Беатриче, Данте пишет сонет, восхваляющий иную даму; видя в женском образе воплощение философии, критики интерпретируют привязанность к ней поэта как его склонность доверять естественному разуму, не обращаясь к вере.

Произведения, написанные в средний период творчества Данте — «Пир», «О народном красноречии» и «О монархии», — доказывают правоту дантовского доверия человеческому разуму. Кроме того, эти сочинения отражают увлечение Данте политической жизнью, активное участие в которой он принимал между 1295 и 1302 годами вплоть до своего вынужденного изгнания.

Дантовская Флоренция унаследовала кровавое политическое прошлое. В начале тринадцатого столетия политическое единство города было взорвано образованием партии гибеллинов, представлявшей интересы старинной имперской аристократии, и партии гвельфов, выражавшей интересы буржуазии и видевшей в папе скорее политическую силу, чем духовного вождя. Ожесточенные конфликты между партиями вспыхивали в 1248, 1251, 1258 и 1260 годах; в 1266 году, через год после рождения Данте, власть во Флоренции захватили гвельфы, обеспечив городу тридцатилетие процветания и относительного мира. Затем гвельфы раскололись на так называемых Черных и Белых; к последней партии принадлежал и Данте. В 1299 году Данте занимает должность флорентийского посланника, а весной 1300 года его избирают одним из шести консулов — руководителей города. Попытка обеспечить мир уничтожением партийных раздоров и изгнанием из Флоренции вожаков партий успехом не увенчалась, и затянувшийся конфликт привел к вмешательству Бонифация VII, выступившего на стороне Черных. Одержав верх над противником, Черные приступили к чистке городской администрации, выдвинув против Белых необоснованные обвинения во взяточничестве и коррупции. Данте, направленный до начала этих событий в Рим, в судебных разбирательствах не участвовал; он был приговорен к пожизненному изгнанию и провел остаток жизни при дворах своих итальянских покровителей.

Политический опыт убедил Данте в том, что для рационального уст-

роения общества необходимо всемерно развивать способности разума. В «Пире» и в трактате «О монархии» Данте заявляет о своей любви к истине, открываемым разумом. Превознося высокую общественную миссию разума, Данте пожинает плоды той темы, семена которой он посеял в сонете во славу дамы из «Новой жизни» — во славу женщины, олицетворяющей философию.

*Convivio*, или «Пир», состоит из четырех трактатов, вдохновленных канцонами, которые, будучи лирическими философскими стихотворениями строгой формы, стали для Данте ведущим поэтическим жанром на итальянском языке. Он пользуется термином *convivio*, приглашая людей на пиршество истинного знания, назначение которого — удовлетворить фундаментальную потребность рациональных существ. Изложив в первом трактате апологию своей жизни и творчества, Данте посвящает второй трактат строению космоса и наукам о небе, в третьем развивает тему любви с позиций аристотелизма, а в четвертом избирает предметом своей философии политику, защищая примат разума, без которого немислимо справедливо управляемое общество.

Политический аспект любви к разуму Данте разрабатывает также в трех книгах «О монархии». Первая книга пронизана политическими идеями Аристотеля; в ней Данте настаивает на разделении церкви и государства, нуждающегося в монархе, который служил бы разуму и закону. Вторая книга развивает взгляд, согласно которому древний Рим достиг своего могущества по воле Бога, предназначившего императора к управлению всем челове-

чеством. Для Данте, искавшего откровения божественной воли в истории, Рим представлял собой все, чего может достичь человеческий разум до и помимо откровения. Такое прочтение истории приводит Данте к усмотрению перста судьбы в том, что Боговоплощение свершилось в годы августовского Римского мира (*Pax Romana*); это значит, что когда Христос решил родиться и умереть под властью Рима, он санкционировал исключительную роль Римской империи в мире, равно как и исключительную роль разума в делах человеческих. В третьей книге Данте требует предоставления высшей власти в светских вопросах императору, замечая, что для достижения счастья господствовать в этой жизни должны разум и император.

Развивая утонченную концепцию любви, Данте намеревался создать литературную форму, сравнимую с ней по сложности. Первую книгу сочинения «О народном красноречии» Данте посвящает происхождению и природе итальянского языка, вторую — обсуждению формальных правил написания канцон. Еще важнее то, что своим восхвалением поэзии Данте внушает читателю мысль о том, что сама форма способна к выражению любви — не просто эротической страсти, но движения духа, окрыляемого и наставляемого разумом. Смысл, или истина, раскрываемая разумом, — иносказателен. Поэтому поэзия оказывается поразительно эффективным способом выразить духовную жизнь, ибо ее буквальный смысл, на первый взгляд, обращающийся исключительно к чувственной, страстной природе, в действительности заключает в себе истину разума.

### «Божественная Комедия»

Еще до начала работы над «Божественной Комедией», к которой он, возможно, приступил около 1307 года, Данте уже сформулировал теорию поэзии, отвечающую его видению духовной жизни, являющейся, на его взгляд, выражением не только эротической или философской, но и мистической любви. Углубляясь в аллегорический смысл, мы обнаруживаем под ним смысл моральный и анагогический. Тем самым Данте признает, что в одних только эротических и рациональных проявлениях любовь не в силах ослепить человека; высшее счастье зависит от любви к Богу, которая открывает перед нами возможность вечного блаженства, составляющего назначение человечества.

*Буква* повествует о событиях; *аллегория* внушает, во что верить; *мораль* указывает, как поступать; *анагогия* раскрывает конечную цель жизни. Так писал Данте в письме к Кан Гранде делла Скала, разъясняя ему форму, содержание и смысл своей поэмы. Хотя нам вполне по силам отделить один смысловой уровень от другого, вычленив различные типы знания, к примеру, аристотелевскую космологию, разделить персонажи поэмы на персонажи библейские, мифологические, исторические, вымышленные и определить этические постулаты, касающиеся соотносительных функций церкви и государства, такой подход едва ли выдержит соприкосновение с грандиозной образностью поэмы. «Божественная Комедия» — это нечто куда большее, чем синтез прежних идей Данте. В заключении «Новой жизни» Данте говорил о том,

что не напишет о Беатриче больше ни строчки до тех пор, пока не сможет это сделать более благородным образом, и эти его слова могут быть приложены также и к «Пиру», и к «О монархии». Темы, развивавшиеся в этих трактатах, должны были подвергнуться коренной переработке прежде, чем ожить перед мысленным взором читателя. В «Божественной Комедии» материал предыдущих сочинений не просто получает иную трактовку, он преобразуется в руках человека, который и сам преобразился, перейдя от фрагментарного и лишнего целостности живневосприятия к постижению единства. Если прежде Данте, казалось, строил свое понимание мира путем отбора и анализа, то теперь он рисует картину, существенно отличную от интеллектуального синтеза.

Радикальная смена перспективы соотносится с радикальным преобразованием духовной жизни и опытом любви. Поэт, влюбленный в Беатриче и философию, предстает теперь влюбленным в Бога. Мистическая любовь Данте — это не дополнительное измерение духовной жизни, но то, что придает смысл всякому опыту любви. Любовь Данте к Богу — это сфера, объемлющая и дающая жизнь всем проявлениям любви. Таким образом, чтобы правильно оценить «Божественную Комедию», необходимо видеть в ней произведение человека, который пробудился — подобно Данте, протагонисту поэмы, представляющему все человечество — к осознанию первичного факта человеческого существования: он — творение, которому предназначено любить своего творца. Все его желания, мысли и

поступки хороши постольку, поскольку служат этому предназначению. То, что открылось Данте в нем самом — в его отношении к Богу и своему личному предназначению, — приложимо к каждому человеческому существу. В расширительном смысле каждый аспект человеческой жизни — от половой любви до политической деятельности — подчиняется одному мерилу — мистической любви. Поскольку любовь к другому человеку, церковное или государственное служение служат любви к Богу и приближают личность к вечному блаженству, постольку они — благо.

Чтобы увидеть в путешествии Данте через ад, чистилище и рай образ исполненного человеческого предназначения, мы должны учитывать прозрения мистической теологии. Традиционно мистическая теология подразделяет духовное путешествие на три стадии самосознания. На первой стадии человек дисциплинирует разум, чтобы познать себя, очищаясь от слабостей и в подражании Иисусу Христу ища любви к Богу. Эта стадия, именуемая Путем Очищения, называется «дейательной», потому что индивид изначально знает о прилагаемых им усилиях, цель которых — угождение Богу. В «Божественной Комедии» с очистительным путем сопоставимо путешествие через ад, когда Данте, а вместе с ним и всякий, кто духовно сопровождает его на протяжении всей поэмы, познает самого себя, участь на отрицательных примерах осужденных душ, встречаемых при спуске по кругам ада к ледяной бездне, в которую вмерз Люцифер. Соответственно, проводником Данте через ад оказывается латинский

поэт Вергилий, который, будучи голосом разума, наставляет Данте в духовной жизни и помогает ему сформировать нравственное сознание, необходимое для жизни в согласии с Божьей волей.

Согласно мистической теологии, вторая стадия — это Путь Озарения, на котором душа продолжает активное очищение внешних чувств и внутренних способностей (памяти, интеллекта и воли), в то же время переживая вспышки озарения, проясняющего смысл жизни и место души в космосе. На этой стадии личность чувствует себя «пассивной», ибо она сознает, что ее познания внедряются в нее Святым Духом, а не приобретаются усилиями разума. Дантовское «Чистилище» соответствует пути озарения, поскольку активное очищение души продолжается и тогда, когда Данте с Вергилием взбираются на гору, где спасенные души завершают очищение от семи смертных грехов, после чего Данте проходит окончательное очищение, перед ним разворачиваются картины земного рая, испорченности Церкви, и он лицезреет грифона, символизирующего Иисуса Христа. Тем самым Святой Дух просвещает Данте постижениями, превосходящими силы человеческого разума. Соответственно, Вергилий, или голос разума, уступает место проводника Беатриче, которая в зрелом мистическом видении Данте преобразуется из предмета эротической любви в носительницу божественной благодати.

Третья стадия мистического странствия — это Путь Единства, на котором душа переживает сугубую пассивность, становясь восприимчивой все более напряженных, тон-

ких и возвышенных проявлений Божественной любви и все теснее притягиваясь Богом в его божественные объятия. И, конечно, деятельности разума нет места там, где царит объединяющая любовь, ценимая мистиками как предвосхищение небесного блаженства. «Рай» соответствует объединительному пути, по которому Данте в обществе Беатриче восходит через небесные сферы к Эмпирею, где Беатриче занимает свое место среди блаженных в мистической розе, а святой Бернар приводит Данте пред очи Девы Марии, по просьбе Бернара умоляющей своего Сына даровать смертному поэту видение Бога, которого удостаиваются только блаженные души. Стремление небес напоминает о природе объединяющей любви: как мистики воспринимают Божественную любовь как совершенство на совершенстве, так и каждая блаженная душа совершенна сообразно своей способности к любви. Таким образом, существует иерархия душ, каждая из которых, однако, сохраняет цельность и абсолютно счастлива в любви. Схожим образом, в мистической любви всякое переживание любви объединяющей является цельным и полностью утоляющим, и душа забывает обо всем, что было прежде, и не желает ничего большего.

Мистическое соединение приравнивается поэтом к бракосочетанию воли — человеческой и божественной, — осуществляемому по божественной благодати. Душа старается подражать Иисусу Христу и быть угодной Богу, упражняя свой разум, дисциплинируя чувства и высшие способности, но совершенство душе придает сам Бог, преображающий ее настолько, что она чувствует согласие своей и Божьей воли. В заключительных строчках своей величественной поэмы Данте поет о том, что его чувства и ум находятся в полном ладу друг с другом под действием любви, гармонично движущей солнце и светила. Находясь в ладу с самим собой, Данте чувствует, что пребывает в гармонии со Вселенной и с Богом, причиной всякой гармонии. Так движение духа, или любовь, доводится до своего завершения, или совершенства, в видении Бога, тем самым исполняя предназначение, для которого сотворены все человеческие существа. Если для того чтобы приблизиться к этому предначертанию необходима целая жизнь, тогда Данте истратил всю свою жизнь без остатка в стремлении осуществить его интеллектуально, поэтически и — прежде всего — духовно.

*Мэри Джэйлз*

### **Библиография**

- Данте Алигьери, Новая Жизнь, М., 1965.  
 Данте Алигьери, Малые произведения, М., 1968.  
 Данте Алигьери, Божественная Комедия, М., 1968.  
 Баткин Л.М. Данте и его время. М., 1979.  
 Голенищев-Кутузов И.Н. Данте. М., 1967.  
 Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура. М., 1971.  
 Дживилегов А.К. Данте Алигьери: Жизнь и творчество. М., 1946.  
 Доброхотов А.Л. Данте. М., 1990 (биб.).  
 Елина Н.Г. Данте. М., 1965.

- Злинский Ф.Ф. Гомер — Вергилий — Данте //Из жизни идей. Пб., 1922. Т.4: Возрожденцы. Вып. I.
- Федери К. Данте и его время. М., 1911.
- Bloom, H., ed., *Dante's "The Divine Comedy"*, New York: Chelsea House Publishers, 1987.
- Boyde, P., *Dante, Philomythes and Philosopher: Man in the Cosmos*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Caesar, M., *Dante. The Critical Heritage 1314 (?)—1870*, London and New York: Routledge, 1989.
- Ferguson, F., *Dante*, New York: Collier Books, 1966.
- Foster, K., *The two Dantes and Other Studies*, Berkeley: University of California Press, 1977.
- Freccero, J., ed., *Dante. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965.
- Gilbert, A.H., *Dante and His "Comedy"*, New York: New York University Press, 1963.
- Singleton, C.S., *An Essay on the "Vita Nuova"*, Cambridge: Harvard University Press, 1949.

## УИЛЬЯМ ОККАМ

**Родился:** ок. 1285, вероятно, в деревеньке Оккам в графстве Суррей, близ Лондона.

**Умер:** ок. 1347, Мюнхен (вероятно, от «черной смерти», или чумы).

**Главные труды:** точный хронологический порядок трудов Оккама не известен. Труды по логике, физике и теологии, написанные до 1324 года: «Сумма всей логики», «Толкование на Введение Порфирия в Категории Аристотеля», «Толкование на Книгу Предикатов», «Компендий логики», «Толкование на Восемь книг Физики Аристотеля», «Комментарий к Сентенциям Петра Ломбардского» (первая книга Комментария носит также название *Ordinatio*<sup>1</sup>, вторая—четвертая книги — *Reportatio*<sup>2</sup>), «Семь бесед обо всем» (*Quodlibeta*), «О таинстве алтаря», «О предопределении», «О предвидении Божиим», «О возможных будущих событиях». Труды, написанные после 1324 года: «Девяностоднев», «Свод прегрешений папы Иоанна XXII», «Восемь вопросов о власти и достоинстве папы», «Диалоги между наставником и учениками об императорской и папской власти».

### Главные идеи

*Номинализм отвергает точку зрения, по которой в вещах наличествуют универсалии (сущности); он делает акцент на эмпирическом мире случайных существ.*

*Имя, используемое для обозначения слова, не затрагивает сущности вещи, но является только условным знаком, употребляемым для указания на вещь.*

*Логика стремится к упорядочению и прояснению человеческого мышления.*

*Интуитивное познание представляет собой чувственное и рассудочное постижение вещи, тогда как абстрактное, основанное на интуитивном, познание подводит множество сходных вещей под общие термины (имена).*

*Бритва Оккама — принцип экономии мышления, призывающий к наименьшему числу допущений при построении объяснения.*

*Бог познается верой в Его откровение, а не разумом, исследующим Его творение.*

*Творение и спасение суть проявления божественной воли, призывающей каждого к сотрудничеству завета.*

*Притязания папства на светскую власть должны быть отвергнуты.*

*Закон Евангелия — это закон свободы.*

**Ч**лен францисканского ордена Уильям из Оккама (Ossam) учился и преподавал в Оксфорде с 1309 по 1323 год. В теологии он остался «начинающим»; по сему Оккама называют *inceptor venerabilis*<sup>3</sup>. Ве-

роятно, занять официальную кафедру теологии ему помешал ректор университета, усмотревший в философии Оккама опасные тенденции. Ректор ходатайствовал перед папой Иоанном XXII (ум. 1334) о провер-

<sup>1</sup> «Упорядочение» (лат.).

<sup>2</sup> «Сообщение» (лат.).

<sup>3</sup> «Достопочтенный начинатель» (лат.).



ке сочинений оксфордского профессора, и Оккам был вызван в Авиньон. Дождаясь в течение трех лет назначения богословской комиссии для рассмотрения «Комментария к Сентенциям», Оккам ввязался в спор с папой, повлиявший на всю его оставшуюся жизнь. Уильям доказывал, что Иисус и святой Франциск Ассизский (ум. 1226) своей жизнью учили, что духовное совершенство может быть достигнуто только в результате полного отречения от земных благ. Этот взгляд, усвоенный францисканцами-спиритуалами, был осужден Иоанном XXII. Оккам был убежден, что, вынеся этот приговор, папа выказал себя еретиком. Спасаясь от неминуемого ареста и возможной казни, Оккам искал защиты у германского императора Людвига Баварского (ум. 1347). Отлученный от церкви, Оккам навсегда поселился в Мюнхене, где провел последние девятнадцать лет своей жизни.

При жизни философ и богослов Оккам пребывал в центре главных умственных и политических споров четырнадцатого века. Его фигура остается спорной до сего дня. Оккама обвиняют в разрушении всего схоластического синтеза веры и разума. Кое-кто видит в нем скептика, отрицавшего причинность и всеобщность нравственных норм, — настоящего Дэвида Юма средневековья. Эти характеристики впадают в крайность. Одаренный блестящими способностями наблюдателя фактов и логика, Оккам был в первую очередь средневековым теологом, принимавшим основополагающие принципы средневекового мировоззрения. Он жил, однако, в эпоху, когда это мировоззрение, столь ярко

выразившееся в упорядоченности и гармоничности «Суммы теологии» Фомы Аквинского (ум. 1274) и великих готических соборов, начинало явным образом разрушаться. Сколь бы парадоксальным это ни казалось, но мы, пожалуй, не погрешим против истины, сказав, что философия, ассоциируемая с *inceptor venerabilis* (номинализм), была поиском достоверности в тот момент истории Запада, когда росли и ширились тревожные сомнения в устойчивости самого главного. В то же время его философия внесла немалый вклад в расшатывание и конечную утрату чувства космической безопасности, которая так характерна для Нового времени.

### Номинализм

От философов античности средние века унаследовали теорию познания, стремившуюся отождествить предмет и способ познания. Эта эпистемология концентрировала свое внимание на общем, как оно представлено в единичном, например, на человечности, как она выражается в индивидуальном человеческом существе. Чтобы понять номинализм, необходимо вкратце описать эту «зацикленность» на всеобщем (универсалиях), потому что именно против этой эпистемологии боролся оккамский номинализм.

Святой Августин (ум. 430), стремившийся объединить платоновскую философию с библейским наследием, учил, что формы — это образцы всех сотворенных вещей, которые пребывают в уме Бога до своего существования в материи. Бог наделил все сотворенные вещи са-

мотождественностью, которая берет свое начало во всеобщей форме, содержащейся в единичной вещи; поэтому все лошади обладают общей характеристикой *лошадности*, отличающей их от деревьев, которыми обща универсалия *древесность*. Чтобы нечто знать, человеческий ум должен уловить духовную форму в материи, универсалию в единичной вещи, единое во многом. Века спустя святой Фома Аквинский под влиянием аристотелевской философии выскажет мысль о том, что форма единичной вещи актуализируется постольку, поскольку сотворенное существо стремится к совершенству. Оба писателя различными способами доказывали, что духовный ум человека силится вырваться из пут материи интеллигибельную всеобщую форму, объясняющую суть бытия. Познавая универсальное и упорядочивая все вещи в согласии с набором интегрированных и всеобъемлющих идей, человек продвигается от творения к творцу, от следствия к причине. Разум, пытающийся проникнуть в суть вещей, гармонично сочетается с верой, принимающей божественное откровение, ибо творение и Библия имеют один и тот же источник. Восходя от материального к материальному, дух приближается к Богу, источнику всякой истины и концу всех человеческих стремлений. Обеспечивающие связность и умопостигаемость идеи мыслились действительно связанными с реальным общим элементом во всех единичных предметах, образующих особый класс бытия. Поэтому данную традицию часто называют реализмом.

Будучи представителем традиции, истоки которой проследива-

ются в учениях стоиков и некоторых ранних схоластов, особенно Петра Абеляра (1079–1142), Уильям Оккам утверждал, что универсалии — всего лишь знаки, или имена, используемые умом для упорядочения и репрезентации нескольких объектов. Отсюда — ярлык *номинализм* (от латинского *nomen* со значением «имя»). Универсалии находятся не в вещах, но в уме. Этим тезисом Оккам переориентирует мышления с проблемы бытия на проблему языка и логики, с многообразия бытия на многообразие терминов, используемых для его описания. Общие имена (такие, как человечность, лошадность, древесность) суть не более чем приемы, посредством которых индивид упорядочивает схожие предметы, а не выражение того, что постигается познающим умом. Тем самым отвергается онтологический статус универсалий.

Универсалии, доказывает Оккам, не являются отражением божественного интеллекта или образующим принципом, лежащим в основе творения. Причина сходства вещей не в том, что все они причастны всеобщей идее, но, скорее, в том, что каждая из них познается и творится Богом как отдельная реальность, сходная с другими объектами того же класса (так строитель пользуется планами одного дома, чтобы построить другой, на него похожий). В оккамовском номинализме мы видим отказ от взгляда на творение как на тень и отражение более высокого уровня бытия и констатацию полной реальности эмпирического мира вещей.

Перенос внимания на мир реальных объектов лежит в основе взгля-

дов Оккама на то, что составляет предмет знания. Он заявляет, что наше знание основывается на «интуитивном познании» отдельного аспекта реальности. Мы познаем с помощью чувств и суждений, относящихся к нашему непосредственному опыту мира или самих себя. Единичное есть непосредственный объект восприятия. Ум находится в контакте с реальностью, а знак (любое имя) выступает заместителем реального события в мире. Имя вещи представляет вещь. Акты индукции (или, как называет их Оккам, «отвлеченное познание») подводят множество единичных объектов под общую идею, содействуя признанию сходств между вещами. Логика — это систематизация идей, цель которой — достижение ясности мышления и упорядоченного корпуса истин. Оккамовский номинализм принимает классическое определение истины как соответствия между мыслью и действительностью. Ключевое отличие Оккама от многих его предшественников заключается в том, что, по его убеждению, познается конкретный единичный предмет, а не отвлеченная универсалия. В этом Оккам следует другому знаменитому францисканцу — Дунсу Скоту (ум. 1308), так как оба мыслителя стремились избежать опасностей, таящихся в ложном гипостазировании абстракций.

### **Бритва Оккама**

Отсечение изощренной иерархии идей и понятий в попытке постичь истину известно широкой публике как «бритва Оккама». Скупое использование объяснений, характер-

ное для Оккама, следует традиции святого Франциска, учившего свою братию избегать «пустого любопытствования», к тому же в течение многих предшествующих столетий философы пытались использовать как можно меньше начал, чтобы объяснить сущность реальности. Однако именно оккамовский номинализм стремился прежде всего к «ампутации» многочисленных абстракций, которые были, по мнению других, необходимы для объяснения вещей. Так, в *Quodlibeta Septem* мы читаем, что «когда положение оказывается истинным, если двух принципов достаточно для его истинности, излишне допускать третий». Та же идея выражена и в *Ordinatio*: «Без необходимости не следует полагать многого».

### **Бог**

В своих размышлениях о Боге Оккам ограничивает разум областью непосредственного опыта. Поэтому истины о Боге не могут быть доказаны разумом, но должны быть приняты на веру. Согласно Оккаму, вселенная не является истечением из вечного чертога Бога, как утверждали многие изводы средневекового неоплатонизма, но возникает как результат божественного декрета. Поскольку творение и творец не имеют общего онтологического основания, учение об аналогии, согласно которому в творении можно усмотреть отражение творца, не может служить обоснованием утверждений о божественном. Для познания Бога требуется верить его слову, как оно изложено в богооткровенной Библии. При таком обособ-

лении разума от веры в их гармонию, столь ценимую схоластами, привносит диссонанс эпистемология, видящая в них два отдельных способа познания. Они составляют основу двойной истины: той, что относится к священному, и той, что относится к мирскому. Разум не может доказать достоверность откровения. Он способен лишь прояснить скрытые смыслы, значения и ценность откровения.

Вместе со Скотом Оккам смещает акцент с выставляемого Аквином на передний план божественного интеллекта, воплощаемого в творении, на божественную волю, призывающую человечество превыше всего любить Бога и повиноваться его заповедям. Отвергая Бога метафизики, который в качестве первой причины уполномочивает действовать ряд вторичных причин, Оккам становится на защиту Бога завета, приглашающего человечество свободно сотрудничать с ним в деле довершения творения.

### *Общество и власть папы*

В разгар спора с папой Иоанном XXIII Оккам писал в послании к собратям по францисканскому ордену, что «перед этим лжепапой лицо мое каменело». Вражда, вызванная вопросом о духовной бедности, и личное соприкосновение Оккама с папской властью послужили причиной написания ряда политических сочинений, стремившихся определить границы этой власти по отношению к индивидууму и светскому обществу в целом. Его политические взгляды сложны и не поддаются сведению к одному-един-

ственному номиналистическому принципу. При наличии в них номиналистических допущений труды последней трети жизни Оккама поднимают ключевые экклесиологические вопросы, которые более полно и систематично будут разрабатываться позднейшими писателями. *Начинатель* стал первым великим средневековым христианским богословом, который вступил в длительную и тщательно продуманную интеллектуальную борьбу со светской властью папы, предвосхитив тем самым продолжительную и важную традицию западной мысли.

В 1302 году папа Бонифаций VIII (ум. 1303) выпустил свою знаменитейшую папскую буллу *Unam sanctam*, в которой доказывалось, что Церковь имеет в своей власти два меча (Ев. от Луки, 22:38) — духовный и мирской. Поскольку вечное выше временного, а духовное выше материального, папа таким образом берет под свою юрисдикцию все творение. Это утверждение, увенчавшее многовековые притязания папства на примат над всем творением, проистекало из того самого иерархического взгляда на бытие, который подвергся прямой атаке номинализма.

Не отрицая полномочий Петра (Ев. от Матфея, 16:18) и духовную власть Церкви, Оккам отвергает мысль о подчиненности светского общества духовному. Земное царство существует для того, чтобы помочь индивиду достичь общего блага и облегчить участь грешного человечества с помощью справедливых законов. Империи существуют как прямой результат Божьей воли, а не благодаря власти, которой облечен священный народ Божий. Так, Ок-

кам отмечает, что Библия принимает существование Египта и Вавилона, тогда как Иисус и его апостолы уважали и соблюдали законы Римской империи. Приказание «Кесарю — кесарево» (Мф. 22:21) обязывает видеть в самом существовании нехристианских обществ волю Божию. Все люди вне зависимости от вероисповедания наделены от Бога правом на жизнь, здоровье и власть над тварью (Бытие 1:28). Тем самым Оккам прямо основывает коренную возможность существования всех светских обществ на воле Бога в противоположность власти Церкви. Кроме того, такой ход мысли четко отражает попытку Оккама десакрализовать светское общество и правительственную власть, не умалив в то же время их ценность.

В притязаниях Бонифация и его преемников Оккам видел противоречие свидетельству Иисуса, явившегося, чтобы служить, а не пользоваться чужой службой (Лк. 22:27). К тому же утверждение папской власти над делами мирскими являлось для лица, отлученного от церкви, источником подавления. По Оккаму, основополагающим принципом был принцип, выдвинутый в его «Диалоге»: *Lex Evangelica est lex libertatis*<sup>1</sup>. То, что закон свободы образует суть благой вести, означает, что индивид обретает в своей вере освобождение от неведения и греха в сотрудничестве с Богом — единственной силой, приносящей согласие и мир. Согласно идеалу францисканцев, только знание, вытекающее из такой веры, предоставляет индивидууму свободу от угнетения грешников.

### Влияние Оккама

Некоторые ученые находили в произведениях Оккама все ключевые темы, которые лягут впоследствии в основу Реформации. Хорошо известно, что через посредство позднейших богословов, таких, как Габриэль Биль (ум. 1495), номинализм будет сообщен шестнадцатому столетию, однако мы погрешим против истины, приписав принцип *Sola Scriptura*<sup>2</sup> самому Оккаму. Хотя многие его тексты свидетельствуют, на первый взгляд, в пользу этого принципа, тщательное изучение трудов Оккама показало, что он скорее разделил бы точку зрения Тридентского собора (1545–1563) о «двух источниках», согласно которой и откровение, и предание служат проводником божественной истины. Иисус обещал оставаться с Церковью до конца времен (Мф. 28:20), а следовательно, отвергнув истинную веру, Иоанн XXII стал в глазах Оккама еретиком и более не являлся истинным земным вождем христианской общины. Тем не менее, параллели к идеям позднейших реформаторов пятнадцатого и шестнадцатого веков могут быть отмечены в следующих темах, развиваемых Оккамом: видимая Церковь должна служить духовной жизни веры, духовенство призвано служить, а не управлять, светская власть имеет собственную, независимую от Церкви сферу влияния, христианин, сохраняющий веру по крещению, вправе отвергнуть папу, впадшего в ересь, и ни одно человеческое установление не является окончательным или абсолютным.

<sup>1</sup> «Закон Евангелия — это закон свободы» (лат.).

<sup>2</sup> «Только Писание» (лат.).

Реформаторы вслед за Оккамом отвергнут Бога метафизиков в пользу библейского Бога завета, чья воля запечатлена в словах и делах. Хотя в сочинениях Оккама немало элементов рационализма, позднейшие века будут развивать его волюнтаризм. Хотя он приводит множество доводов о ценности установлений, позднейшие века будут отставлять оккамовский акцент на индивидууме, ибо Оккам воплощал поднимающий голову индивидуализм позднего средневековья.

Оккам не создал школы и не окружил себя учениками. Несмотря на это основные черты его номинализма повлияют на многих ученых из интеллектуальных центров четырнадцатого столетия, особенно из Оксфорда и Парижа. Его философия получила наименование «новейше-

го пути» (*via moderna*) в противоположность «древнему пути» (*via antiqua*) схоластики тринадцатого века. Это название оказалось пророческим. Позднейшая наука обнаружит в эпистемологии номинализма эмпирический и индуктивный метод, обосновывающий принцип проверки знания полной реальностью мира опыта. Номинализм стремился ясно очертить и в то же время сузить область познаваемого. С утратой связности, цели и иерархического метафизического порядка жизнь и реальность предстали значительно более сложными. Уильям Оккам стоит у истоков долгой современной традиции, в которой разум вступает в противоборство со случайным порядком бытия, чтобы преодолеть пропасть между собой и реальностью.

Лоуренс Хандерсмарк

### Библиография

- Ockham, W. of, *Philosophical Writings*, tr. by Ph. Boehner, Edinburgh: Thomas Nelson, 1957.  
 Ockham, W. of, *The "De sacramento altaris" of William of Ockham*, tr. by Th. B. Burch, Burlington, Iowa: Lutheran Literary Board, 1930.  
 Ockham, W. of, *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents* tr. by M. McCord Adams and N. Kretzmann, New York: Appleton-Century-Crofts, 1969.  
 Ockham, W. of, *Ockham Studies and Selections*, ed. by S.Ch. Torney, La Salle, Ill.: Open Court, 1938.  
 Курантов, А.П., Стяжкин, Н.И., У. Оккам, М., 1978.  
 Соколов, В.В., Средневековая философия, М., 1979, разд. 4.  
 Стяжкин, Н.И., Стяжкина, Г.П., К оценке философских взглядов Уильяма Оккама // Философские науки, 1974, № 6.  
 Adams, Marilyn McCord, *William Ockham*, 2 vols, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1987.  
 Boehner, Ph., *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications, 1958.  
 Carr, M.H., *Realists and Nominalists*, London: Oxford University Press, 1946.  
 Leff, G., *The Dissolution of the Medieval Outlook: An Essay on the Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century*, New York: Harper & Row, 1976.

Leff, G., *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester: Manchester University Press, 1975.

McGrade, A.S., *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles*, London: Cambridge University Press, 1974.

Oberman, H.A., *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

Trinkaus, Ch. with H.A. Oberman, *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion: Papers from the University of Michigan Conference*, Leiden: E.J. Brill, 1974.

## ДЕЗИДЕРИЙ ЭРАЗМ

Родился: 1466, Роттердам, Нидерланды.

Умер: 1536, Базель, Швейцария.

Главные сочинения: «Изречения» (1500), «Энхиридион» (1504), «Похвала глупости» (1509), «Воспитание христианского государя» (1516), *Novum instrumentum*<sup>1</sup> (1506).

### Главные идеи

*Совершенство внутренне присуще человеческим существам.*

*Внутренне присущее совершенство подразумевает способность самоопределения и нравственного подвига.*

*Примером нравственного подвига является Иисус Христос, чья смиренная, исполненная терпения и любви жизнь — образец, которому могут подражать все христиане.*

*Для подражания Христу необходимы внутреннее благочестие, библейская экзегеза и изучение античной литературы и патристики.*

*Подражание жизни Иисуса Христа — это философия, philosophia Christi, которая должна вдохновлять светских и религиозных владык сострадательно править на благо всех христианских народов.*

Дезидерий Эразм был человеком своей эпохи, проявлявшим гуманистический интерес к античным писателям и заботу об оживлении христианства в духе *devotio moderna*<sup>2</sup>. Однако в конечном счете он оказался весьма несовременным: призыв к умеренности и состраданию потонул в оглушительных криках реформаторов и повстанцев, считавших средний путь трусостью.

Всю свою жизнь Эразм приучал свой ум к рациональной программе действий, а сердце — к великодушию и терпимости. Его неизменная сострадательность была воспитана в нем еще в школьные годы: с 1478 по 1483 годы Эразм посещал школу в Девентере, которую основал Герард Гроот, наполнивший ее духом *devotio moderna*, поощрявшей внутреннее благочестие, личное от-

ношение к Богу и опору на Библию как на источник нравственного и духовного руководства. Гроот также основал Братство Общей Жизни — конгрегацию мирян, посвятившую свои усилия воспитанию идеалов *devotio moderna* и их внедрению в жизнь. Годы, проведенные Эразмом в Девентере, известном как колыбель голландского гуманизма, оставили очевидный отпечаток на его характере; всю свою жизнь Эразм сохранял верность идеалу простого, глубоко прочувствованного христианства перед лицом религиозной обрядности, поощрявшей суеверие, слепое поклонение и фанатизм, перед лицом церкви, высоко ценившей нерассуждающее принятие догматов и пустое внешнее благочестие. В эти годы происходит также знакомство

<sup>1</sup> «Новое орудие» (лат.).

<sup>2</sup> Нового благочестия (лат.).



Эразма с латынью, которое возбуждает в нем страсть к изучению классической литературы, продолженному позднее в монастыре каноников-августинцев в Штейне, куда он поступил в 1487 году.

Монашеская жизнь не привлекала Эразма, но для молодого человека, не могущего себе позволить учебу в университете, монастырь имел свои преимущества. Эразм, однако, остался в нем ненадолго; на следующий год после своего рукоположения, состоявшегося в 1492 году, он покидает монастырь и становится секретарем епископа Камбре Генриха Бергенского.

Оставив монастырь, Эразм вступил на путь гуманиста, странствующего в поисках покровителя, и этот путь привел его в славнейшие университеты Европы и Англии. Смена покровителей давалась Эразму не легко, и он часто жаловался на финансовое неблагополучие, вынуждавшее его искать нового патрона. Жизнь болезненного, эмоционально ранимого Эразма была полна трудностей.

Но в одном отношении он был непоколебим: путеводной звездой Эразма всегда оставался исповедуемый им евангельский гуманизм. Всестороннее знание классических авторов и владение классическими языками, позволившее ему развить такой латинский слог, благодаря которому он мог соперничать с выдающимися авторами античности, всегда служили более важной цели — углублению нравственной жизни и более интимному усвоению христианства.

Духом евангельского гуманизма проникнуты все сочинения Эразма, начиная с популярных «Изречений»,

первое издание которых состояло примерно из 800 пословиц, а в позднейших изданиях их число превышало 5000. Извлеченные из греческих и латинских текстов, в меньшей степени из Библии, пословицы, собранные Эразмом, исследуют состояние человека, закладывая основы самопознания, необходимого христианину, взыскующего нравственного совершенства.

Гуманизм Эразма простирается на изучение не только античных авторов, но и отцов церкви. В «Энхиридионе», означающем по-гречески «кинжал» и «учебник», Эразм наряду с авторитетом классических ораторов, поэтов и философов привлекает авторитет Иеронима, Амброзия, Августина и Оригена, чтобы сформулировать программу христианской жизни, центром которой является пример Иисуса Христа. В письме к гуманисту Джону Колету Эразм объясняет, что написал «Энхиридион» затем, чтобы убедить приверженцев внешних церемоний и обрядов в необходимости истинного внутреннего благочестия; свое произведение он рассматривал как акт благочестия. Эразм не только становится на защиту интериоризованного христианства на уровне индивидуума, его евангельская проповедь включает в себя и целые народы, которые превыше всего должны печься об общественной гармонии и мире между собой. Восторженный поклонник Оригена, Эразм испытал на себе влияние неоплатонизма греческих Отцов, а его программа внутреннего благочестия во многом навеяна неоплатонизмом таких гуманистов, как Пико делла Мирандола и Джон Витри.

### «Похвала глупости»

Неоплатонические нотки ясно различимы в евангельском гуманизме самого знаменитого эразмовского произведения — «Похвалы глупости». Хотя сам Эразм не считал это сочинение шедевром, его популярность среди современников и тот факт, что в обширном массиве эразмовских сочинений только «Похвала глупости» совершенно не утратила своей притягательности, обеспечивает ей первое место. Приметы эразмовского гуманизма бросаются в глаза с первого же прочтения: совершенное владение древними текстами, библейская экзегеза, критика современного состояния религии, призыв к внутренней жизни. Дополнительную прелесть придает книге ее сатирический тон, по всей видимости, навеянный греческим остроумцем второго века Лукианом; Эразм пользуется сатирой как связующим звеном между темами христианского благочестия.

«Похвала глупости» — не сатирическое упражнение. Ее текст представляет собой сложное переплетение по меньшей мере четырех голосов, подобно баховской фуге: каждый из них узнаваем и искусно оттенен другими голосами. Если бы открытый комизм первого голоса (Глупости, которая изображает себя первейшим благодетелем человечества наряду со своими служителями — Себялюбием и Лестью) оставался монотонным, то Эразм быстро бы исчерпал ресурсы своего юмора и не достиг бы духовных высот, на которые он призывает христиан.

Легкомысленный тон неожиданно замирает, когда, не достигнув еще и середины книги, Эразм вскрыва-

ет не смехотворность глупых иллюзий, позволяющих действовать государству, но безжалостность глупости, которой одержимы лишённые иллюзий старики и старухи, чьи гротескные, дряхлые тела одержимы погоней за наслаждениями молодости. Полифония веселости и жестокости сменяется серьезными упреками Эразма, направленными против злоупотреблений и амбиций светских и церковных властей. Эразм не щадит никого: избежать критики не могут ни богословы, ни монахи, ни кардиналы, ни папа, ни король, ни придворный. Богословы противопоставляются апостолам, которые не выводили глупых дистинкций и не видели различий, например, между ниспосланным и приобретенным милосердием, между актуальной и освящающей благодатью, но учили милосердию и благодати своим жизненным примером. Богословы понапрасну тратят время в школах на такую нелепицу, хотя они и «воображают, что как у поэтов Атлант держит на плечах небесный свод, так и они поддерживают всю Церковь подпорками своих силлогизмов, без которых она рухнет».

Если Христос — положительный пример для благочестивых христиан, то монахи — пример отрицательный, ибо их заботит не уподобление Христу, а как можно большая непохожесть друг на друга. Что до епископов, кардиналов и пап, то и они представляют не лучший образец для христиан, которые желали бы взглядеться в самих себя и развивать добродетели смирения и милосердия. Епископы пекутся о своей пастве исключительно из корысти, кардиналы лелеют притязания на состояние и престиж, ставя

их выше внутренних богатств, а папы гордятся не крестом, а войной.

Портрет Церкви, рисуемый Эразмом, в лучшем случае мрачен. Автор не старается смягчить удары своей любовой атаки на испорченность религии и не прячется под маской Глупости. И действительно, фигура Глупости удачно служит его критике. Будучи пародией на саму себя, своим добродушным юмором Глупость побуждает читателя всмотреться в себя и в общество, подготавливая его к резкости Эразмова голоса, призывающего к ответу вождей христианства.

Завершись «Похвала глупости» на этой резко-критической ноте, Эразмова программа христианского гуманизма была бы неполной. Сатира — это материал, с помощью которого он воздвигает здание христианского гуманизма, но дух, освещающий и согревающий всю постройку, открывается лишь на последних страницах книги, где в целях нравственного и духовного поучения Эразм выводит на сцену персонаж доброго глупца.

В маленьких людях — детях, женщинах, простофилях, рыбаках — Эразм ищет своего доброго глупца — человека, льнущего к кресту и, подобно Иисусу Христу, примиряющегося с его нелепостью. Ибо кто, находясь в здравом уме — уме, признающем ценность земного богатства, власти и престижа, — предпочтет нищету, страдание и самопожертвование? И все же, напоминает Эразм своим читателям, если мужчины и женщины хотя бы прильнуть к христианству, они должны пойти на это не умом, а сердцем, сделавшись глупцами в глазах

мира. Подобно Иисусу, претерпевшему позор распятия, христиане должны обхватить крест, подражая терпению, смиренню и состраданию Господа. Наградой для них будут не деньги и не высокие должности, но есть в этой жизни награда высшая, являющаяся родом безумия.

Описывая божественное безумие в последней главе «Похвалы глупости», Эразм рисует картину христианской жизни, оставившей далеко внизу грязь и смрад дурацкого лицемерия и себялюбия. В неоплатоническом духовном порыве душа растворяется в высшем Уме, радуясь невыразимой благодати Бога и предвкушая вечное воздаяние. Души, отведавшие духовных угод, становятся в каком-то смысле безумными. Глупцы Христа ради, они вкушают божественную глупость. Остроумно обыгрывая разные значения глупости, Эразм разоблачает иллюзии тех, кто привержен миру сему, и изображает их скверными глупцами, красноречиво пропагандируя жизнь хорошего глупца, отдавшегося нелепости креста.

Научный инструментарий, подкрепляющий проповедь христианского благочестия в «Похвале глупости», отчетливо проявляется в последующих работах Эразма, особенно в его издании и переводе Нового Завета и в издании писем святого Иеронима. Эразм разделял стремление современных ему гуманистов предоставить рядовым христианам доступ к Новому Завету, чтобы излечить их от суеверий, растлевавших невежественные массы. Применив новейшие экзегетические методы, Эразм подготовил греческий текст, подчеркнувший ошибки латинской Вульгаты, являвшейся официаль-

ным текстом Священного Писания с четвертого века. Вследствие этого под сомнение был поставлен авторитет Церкви как посредницы в отношениях между Богом и человеком; Эразм предвидел наступление тех времен, когда образованное христианское население сможет извлекать руководство из Писания непосредственно, принимая тем самым на себя ответственность за свое нравственное совершенствование и — в значительной мере — за спасение своей души.

Схожий замысел воодушевлял его работу над письмами святого Иеронима, которого братья Общей Жизни почитали как своего покровителя. Стремясь реформировать христианскую жизнь путем изучения античной литературы и Писания, Эразм видел в Иерониме своего предшественника — приверженца учености и внутреннего благочестия.

В 1516 году, когда были опубликованы *Novum Testamentum* и письма Иеронима, Эразм достиг вершины своей популярности. Знаменитый гуманист своего времени, он был в чести у монарха и у папы; Карл V, воспитанный на принципах Эразма, горячо зазывал к себе прославленного гуманиста, но тщетно. Приглашенный в недавно учрежденный, но уже блестящий университет в Алкала де Хенарес, Эразм признавался своему другу Томасу Мору в том, что Испания его не привлекает. Приглашение явилось для Эразма, однако, знаком высокого отличия, и, если бы последующие годы были к нему столь же благосклонны, как и направивший

приглашение император, старость Эразма оказалась бы куда менее горькой.

Развитие событий не принесло Эразму желанного покоя. К постоянным денежным затруднениям прибавилась угроза раскола христианского мира. Он по-прежнему сочинял замечательные книги о христианской жизни, вдохновляясь классиками и Писанием, но дух его был тревожим, а ум отвлекаем религиозными спорами, разгоравшимися вокруг него. Против своей воли он был втянут в сражение, возражая взглядам Лютера на благодать и свободу воли в своем подробном изыскании о свободе воле, написанном в 1524 году. Опираясь на авторитет Писания, предания и разума, Эразм защищал свободу воли, подтверждая свою убежденность в нравственной автономности индивидуума и верность католической церкви.

Эразм не мог ни найти, ни создать себе места в Европе того времени потому, что для своей эпохи он был и сыном и чужаком. Преданный гуманистическим идеалам шестнадцатого столетия, Эразм верил в мощь рационального убеждения, но преданность разуму лишала его сил перед лицом нетерпимости, страха и раскола, истинных владык того времени. Хотя его призывы к умеренности и просвещенному благочестию были заглушены голосами деятелей, в ущерб милосердию состязавшихся за власть, для тех, кто ценит рациональность, прошедшую горнило учености и сострадания, Эразм был и остается образцом человеческого существа.

**Библиография**

- Эразм Роттердамский, Жалоба мира. — В кн.: Тракаты о вечном мире, М., 1963.
- Эразм Роттердамский, Разговоры запросто, М., 1969.
- Эразм Роттердамский, Философские произведения, М., 1986.
- От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела, М., 1969.
- Маркиш С., Знакомство с Эразмом из Роттердама, М., 1971.
- Bainton, R.H., *Erasmus of Christendom*, New York: Charles Scribner's Sons, 1969.
- DeMolen, R.L., ed., *Essays on the Works of Erasmus*, New Haven and London: Yale University Press, 1978.
- Huizinga, J.A., *Erasmus and the Age of Reformation*, New York: Harper & Row, 1957.
- Spitz, L.W., *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

## НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ

**Родился:** 1469, Флоренция, Италия.

**Умер:** 1527, Флоренция, Италия.

**Главные произведения:** «Государь» (1513), «Рассуждения о первых десяти книгах Тита Ливия» (1513–1517), «О военном искусстве» (1521), «История Флоренции» (1525).

### Главные идеи

*Земная мудрость достигается путем тщательного наблюдения за действиями людьми и изучения истории.*

*Человеческая природа такова, что индивидуумы стремятся удовлетворить свое влечение к власти, наслаждениям и корысти.*

*Основополагающая особенность всякого общества — борьба и наряженная конкуренция.*

*Мудрый государь не должен останавливаться ни перед чем, чтобы обрести и удержать власть.*

*Соображения традиционной нравственности и религии не имеют никакого значения, если они способствуют возрастанию мощи благоустроенного общества.*

*Человеческая доблесть определяется в понятиях *virtù*, способности воли интеллекта и воли действовать динамично и бодро.*

*Наиболее жизнеспособные государства — это те республики, граждане которых пользуются максимальной свободой, будучи полными хозяевами своей судьбы.*

**В** соответствии с преобладающим обычаем эпохи Возрождения, Никколо Макиавелли был воспитан в традиции греческих и римских писателей. Отец Макиавелли, флорентийский адвокат, позаботился о том, чтобы его сын получил как можно лучшую гуманитарную подготовку. Превосходное образование принесло свои плоды, ибо двадцати девяти лет Макиавелли поступил на службу Флорентийской республике и, будучи секретарем канцлера, отвечал за внешние, дипломатические, связи республики. В течение четырнадцати лет он выполнял сложные и деликатные дипломатические поручения правительства во Франции, Германии и Италии.

Макиавелли смог воочию познаться с ведущими политиками той эпохи — королем Франции Людовиком XII (1462–1515), папой Александром VI (1421–1503), Цезаре Борджиа (1476–1507), папой Юлием II (1443–1513) и императором Священной Римской Империи Максимилианом I (1459–1519). Он наблюдал и тщательно фиксировал политические интриги своего времени. Впоследствии он будет с восхищением писать о хитроумных замыслах Цезаре Борджиа, захватившего Романью — область на Адриатическом побережье к югу от Равенны. Цезаре произвел неизгладимое впечатление на Макиавелли; его отвага и величие замыслов казались

последнему сверхчеловеческими; умение Цезаре контролировать все и вся и его способность править в обстановке чрезвычайной секретности легли, по сути, в основу идеала позднейшей, самой знаменитой книги Макиавелли «Государь». Для молодого дипломата Цезаре Борджиа был воплощением могучего и славного правителя, закладывавшего основы своего будущего могущества.

Зоркий наблюдатель политических событий, Макиавелли понял, что люди, удерживающие власть, обладают способностью соразмерять свои действия и личные устремления с изменяющимися обстоятельствами. В его глазах наиболее проницательными правителями были те, кто действовал, когда момент требовал действия, и отступал, когда отступление диктовалось необходимостью. Так, даже его герой Цезаре Борджиа совершил фатальную ошибку, поддержав притязания на папство Юлия II, не распознав затаенную ненависть, которую питал к нему новый папа, — по сути, не сумев сохранить прочный контакт своего суждения с реальностью. Как пишет Макиавелли в восемнадцатой главе своего «Государя», необходимо «беспреданно меняться, как того требуют ветры и капризы судьбы».

Благополучие самого Макиавелли также было подорвано Юлием, который приказал войскам Священного Союза подавить Флорентийскую республику и восстановить власть Медичи. Это случилось в 1512 году, и Макиавелли, пытавшийся отстоять город силами гражданско-го ополчения, был опозорен и остался не у дел. Он воротился в свое сельское имение и вступил в дол-

гий период размышлений, венцом которого стали сочинения по политической философии, обессмертившие его имя.

Два важнейших произведения Макиавелли — «Государь» и «Рассуждения о десяти первых книгах Тита Ливия» — поднимают проблему возвышения и падения государств и рассматривают меры, посредством которых правитель может обеспечить сохранение существующего государства. В этих сочинениях данная тема рассматривается с разных углов зрения.

Знаменитейшее сочинение Макиавелли «Государь» сосредоточивает свое внимание на деятельности единоличного правителя, тогда как «Рассуждения» рассматривают конститутивные элементы, обеспечившие успех древней Римской Империи. Подход, примененный им в этих работах и развиваемый в трактате «О военном искусстве» и в «Истории Флоренции», заключается в том, что он сосредоточивается на фактическом функционировании государств, а не отправляется от некоего допущения относительно природы совершенного общества. Метод Макиавелли — эмпирический и прагматический. Так, в предисловии к «Государю», написанному в надежде привлечь внимание новых правителей Флоренции, Медичи, он пишет, что основывает свои размышления на «долгом, многолетнем опыте», сопряженном со «множеством трудностей и опасностей», а также с «неустанным изучением» древней истории.

Таким образом, труды Макиавелли знаменуют начало новой линии развития западной рефлексии по ключевым вопросам политической

философии. Он считал, что их решение не должно более зависеть от догм богословия или нравственной философии. В его сочинениях мы имеем дело с современной политической наукой, рассматривающей случившееся и видящей причины событий во взаимодействии естественных сил. Личный опыт и тщательное изучение истории стали для него незаменимым орудием для изучения вещей этого мира.

В трудах Макиавелли политика утверждает себя в качестве автономной области исследования, именно в качестве искусства создания, совершенствования и усиления государственной власти. Итак, истинный государь установит правление, которое прославит его самого и облагодетельствует всех без исключения его подданных.

### *Коррупция как ключ к власти*

Наблюдения Макиавелли относительно поведения богатых и власть имущих привели его к мысли об испорченности человечества. Мужчины и женщины при случае всегда обращаются ко злу и утолению собственных вожделений. В его сочинениях особо значительное место уделено тому, что могло бы быть названо патологией государства. Его занимали причины упадка и крушения государства. Он внимательно подмечал жизненные трагедии, ибо полагал, что мудрый историк способен многому научиться, исследуя то, что оказалось нежизнеспособным.

Макиавелли не устает подчеркивать единообразие человечества. Мысль о неизменности человечес-

ких существ повторяется в его сочинениях сотни раз. Часто встречается формула: «Все люди рождаются, живут и умирают одинаково, а потому похожи один на другого». Все люди движимы одними и теми же страстями, влечениями, импульсами.

Испорченность человеческой природы подчеркивалась не впервые, ибо многие богословы и философы многократно указывали на нее, обсуждая последствия Первородного греха. Макиавелли, однако, редко мыслил в абстрактных богословских терминах. По его мнению, тезис о безжалостности человечества, его слепой погоне за наслаждениями, властью и корыстью — это самоочевидный эмпирический факт. В «Рассуждениях» он рекомендует всем будущим основателям государств и законодателям исходить из той фундаментальной предпосылки, что всякий человек дурен и не замедлит проявить свою порочную сущность. Даже если предрасположенность ко злу остается на какое-то время скрытой, мудрый государь не станет терпеться самообманом, думая, будто подданные не бросятся преследовать собственные интересы при первой же возможности.

Согласно Макиавелли, это стяжательство — нормальный, естественный факт. В отличие от бесчисленных средневековых писателей, он принимает его как неизбежный человеческий жребий. В этом пункте он совсем не походит на проповедника. В «Истории Флоренции» он часто отмечает, сколь многие флорентийские правители так влюблялись в свое богатство и комфорт, что оказывались не в состоянии защи-



тить родной город и тем ускоряли собственное падение. То же относится и к знаменитому циничному замечанию Макиавелли, утверждающему, что человек легче забудет убийство отца, чем конфискацию наследственного имущества. Таким образом, рассудительный правитель может убивать, но не должен грабить.

Естественная особенность всех государств — это борьба и напряженная конкуренция. Люди, пишет он, всегда совершают одну и ту же ошибку, не умея положить предела своим надеждам. Согласно Макиавелли, наши страсти бесчисленны, наши желания бездонны. Так, в пятнадцатой главе «Государя» мы читаем:

Поскольку я намереваюсь написать кое-что полезное для тех, кто понимает, мне показалось более подходящим дойти до истинной сути дела, чем довольствоваться фантазиями; ибо наша жизнь так далека от того, чем она должна была бы быть, что всякий, кто пожелал бы отступить от действительного ради должного, убедился бы в том, что такие действия приведут не к спасению, а к гибели. Человек, желающий быть добрым во всем, неизбежно наживет себе бед среди множества тех, кто отнюдь не добр.

До Макиавелли — начиная с Платона (ок. 429—327 гг. до н.э.) и в течение всего средневековья — велась долгая дискуссия, вывод которой гласил, что правитель должен воплощать благородные идеалы и ценности. Эта традиция считала предпосылками хорошего правления такие добродетели, как справедливость

и милосердие. Макиавелли отступает от этой традиции и рассматривает в «Государе», что необходимо для успеха в испорченном мире. Необходимость тех или иных действий определяется конкретной ситуацией. По Макиавелли, целью действия является успех, а не добродетельность или порочность. На его взгляд, удачливый государь вовсе не обязательно будет попирает права других; скорее, он должен рассчитать, какой образ действий укрепит силу и жизнеспособность государства.

По существу, «Государь» — это техническое руководство по захвату и удержанию власти, а не трактат, фокусирующий свое внимание на вопросах нравственности и безнравственности. Макиавелли считал, что вправе ограничить свою задачу рекомендациями относительно эффективных и неэффективных средств возвышения на политическом поприще. Подобно опытному врачу, опытный политик должен уметь поставить точный диагноз, а затем приступить к надлежащему курсу лечения. Таким образом, произведение Макиавелли ставит своей целью рассмотрение болезней государства и наилучших средств, которые следует прописывать для их исцеления. Он не позволяет традиционным нравственным вопросам воспрепятствовать надлежащим действиям правителя. Как в руках опытного врача яд может служить выздоровлению пациента, так и насилие в руках опытного правителя может обернуться ко благу всего общества. Или, если использовать другой образ, политическая деятельность представляет собой в глазах Макиавелли подобие шахмат со своими правилами,

испытанными гамбитами, успешными стратегиями. Умелый игрок знает, как использовать слабости и промахи своего оппонента наивыгоднейшим образом. Его цель — отыскать лучший, выигрывающий ход. Качества, необходимые для выигрыша, другими могут быть расценены как пороки, но, как замечает Макиавелли в «Государе», «это пороки, позволяющие тебе править». Преступления, совершенные ради спасения родины, — это «славные преступления». Так, в пятой главе «Истории Флоренции» мы читаем: «Ни один порядочный человек не упрекнет другого, если тот пытается защитить свою страну всеми возможными средствами».

Страх перед государем гораздо надежнее любви к нему. Макиавелли советует властителям не тревожиться, если их прозывают жестокими, ибо зачастую жестокость необходима, особенно для полководца. Хотя в «Рассуждениях» он замечает, что «толпой легче управлять при помощи человечности и кротости, чем при помощи высокомерия и жестокости», суть дела в том, что, осуществляя необходимые действия, мудрый правитель не останавливается ни перед чем. Государю совсем необязательно действительно обладать высокими достоинствами; все, что ему необходимо, — это *казаться* достойным, дабы заручиться доверием народа. В семнадцатой главе «Государя» Макиавелли использует в качестве примера папу Александра VI, который только и делал, что морочил людей, постоянно находя новые жертвы, путем ловкого утаивания своих замыслов. Подобно своему сыну Чезаре Борджиа, он был мудр, как лис, и ужасен, как лев.

Все эти размышления ясно подытоживаются в следующем отрывке из второй главы «Рассуждений»:

Правление заключается главным образом в том, чтобы твои подданные не могли и не желали причинить тебе вред, а это достигается тогда, когда ты лишишь их любой возможности как-нибудь тебе навредить или осыпешь их такими милостями, что с их стороны будет неразумием желать перемены участи.

### *Религия и государство*

Согласно «Рассуждениям», религия как совокупность обрядов и церемоний — это «необходимейший инструмент поддержания цивилизованного государства». По мнению Макиавелли, религия Древнего Рима помогала поддерживать силу войска, связывая его верностью клятве. Кроме того, внедряя новые законы, все римские законодатели апеллировали к богам. Макиавелли полагает, что источник силы государства — его неповрежденные церемонии и поклонение богам, ибо они внушают мужество и служат общему благу.

Эта сила была утрачена, когда христианство приступило к проповеди смирения и послушания. В «Рассуждениях» Макиавелли замечает, что Христос не искупил человечество, но ускорил его упадок с помощью христианства. Христианство превозносило кротких, предоставляя мир власти наглецов и злодеев. Римскую этику самосохранения Макиавелли ставил выше христианской этики самопожертвования. Не-

обходимость поддержания и укрепления безопасности при помощи военной силы делает христианский пацифизм предательским и опасным. Если бы мир оказался другим, если бы Церковь сохранила чистоту своих идеалов, тогда люди наверняка были бы куда счастливее, чем ныне. В «Рассуждениях» он пишет: «И всякий, кто исследует принципы, на которых основывается эта религия, и видит, сколь далеко отошло от этих принципов их действительное применение, тот рассудит, что ее гибель или очищение не за горами».

Современник Лютера осуждает римскую Церковь не из религиозного рвения, но с точки зрения радикального секуляризма. В сочинениях Макиавелли священная сторона человеческой души исчезает, остаются только мирские ее элементы (инстинкт, желание, вожделение, эмоции и сила). Это — животность, ведомая интеллектом. Религия ценна не потому, что она возвышает и облагораживает человечество, но потому, что она может служить носителем политического порядка. Макиавелли концентрирует все свое внимание на государстве; религия полезна, если она проповедует лояльность, а не спасение. Возрожденное язычество бросает в его сочинениях вызов дряхлеющему христианству.

### *Virtù*

Итальянское слово *virtù* означает «добродетель» и служит очень важным термином в системе Макиавелли. *Virtù* — основополагающее достоинство удачливого правителя. В начале «Рассуждений» Макиавелли объявляет, что судьбы города зависят от

*virtù* его основателя. Этот термин иногда указывает на традиционные нравственные и интеллектуальные добродетели, выдвигавшиеся на первый план античными авторами. Однако зачастую он становится у Макиавелли ключевым термином, обозначающим способность действовать эффективно, жизненную силу. Поэтому он употребляет это понятие не столько в средневековом смысле («набор добродетелей»), сколько в римском значении деятельности — деятельности, приносящей деятелю почести и славу. Именно это имеет в виду Макиавелли, называя «виртуозами» (*virtuosi*) тех полководцев, которые, подобно Ганнибалу (247—ок. 182 до н.э.), проявили свою доблесть на войне.

Только муж (*vir*), выказавший *virtù*, способен склонить фортуна на свою сторону. Макиавелли полагал, что только половиной своей жизни мы можем распоряжаться по своему усмотрению. Другая половина находится во власти сил и факторов, нам неподконтрольных. Поэтому-то история учит, что одинаковые действия приводят в разные времена к различным результатам. По мысли флорентийского Секретаря, успех всякого действия зависит от отношения между ним и его эпохой. Если они соотносятся гармонично, то мы имеем дело со счастливой фортуной, если же нет — с несчастливой. Как писал Вергилий (70—19 гг. до н.э.) в десятой книге «Энеиды»: «Фортуна помогает отважным». Макиавелли нисколько не сомневался в том, что правители становятся великими, только преодолевая трудности и препятствия. Возрождение заново открывает античное представление о судьбе как о женщине. ласково

взирающей на тех, кто выказывает мужские доблести — уверенность в собственных силах и самоутверждение — даже в самую тяжкую годину.

### *Самоопределение*

Абсолютистские и деспотические элементы «Государя» Макиавелли затмили другое, не менее важное направление его мысли, подчеркивавшее ценность свободы как основополагающего начала хорошего государства. Превратное понимание Макиавелли как писателя, защищавшего самодержавную волю диктатора, исключая свободу воли его подданных, не позволяет многим принимать всерьез его интерес к ценности самоопределения, составляющего универсальную особенность здорового государства. И действительно, всю свою жизнь он мечтал об объединенной Италии, которая сможет одолеть многочисленных иноземных угнетателей. Интересно, что одной из причин враждебности Макиавелли к римской Церкви была его убежденность в том, что она препятствует объединению Италии, более всего радея о сохранности папских владений. Он считал, что Церковь чересчур слаба, чтобы властвовать над всем полуостровом, но чересчур сильна, чтобы позволить кому бы то ни было обеспечить единство Италии.

Единство достижимо только в том случае, если в народе проснется наследие республиканской свободы. Именно в ней, по мысли Макиавелли, заключался секрет величия Греции и Рима. Ибо Греция и Рим росли лишь тогда, когда могли сохранять внутреннюю свободу. Эти

античные государства и старинная Флорентийская республика ставили своей задачей благо целого. В сильных государствах все люди добровольно трудятся на общее благо.

Убежденность в значении свободы лежит в основе тезиса Макиавелли, согласно которому свою землю должен защищать сам народ. Для утверждения собственных прав все население должно проникнуться этим напряженным пылом, этой *virtù*. Размышляя в «Военном искусстве» о том, почему в 1494 году французы так легко восторжествовали над итальянцами, Макиавелли заключает, что отчасти это объясняется зависимостью итальянцев от ненадежных наемников, тогда как им следовало бы опереться на армию патриотов, ведомую в бой национальным государем.

Ключом к государственной власти является единство в многообразии. Все члены здорового государства будут при всем многообразии устремлены к общим благородным целям. Здесь проводником Макиавелли становится Цицерон (106—43 гг. до н.э.), ибо и тот и другой видели в природе образец многообразия, функционирующего как огромная взаимосвязанная система. Именно это настроение объясняет восхищение Секретаря Флоренции перед римской республикой, сумевшей поддерживать сложное равновесие между противоположными силами богатей и бедноты. Именно поэтому римляне предоставили знати руководство в сенате и избирали в трибуны представителей плебса. Тем самым каждая партия могла воспрепятствовать тотальному торжеству интересов противной партии. Хорошие законы возникают из ис-

кусного равновесия соперничающих групп, каждая из которых стремится к утверждению собственных эгоистических целей, чему препятствует другая, не менее могучая сила. В этом смысле человеческим обществам есть чему поучиться у природы.

Искренний восторг Макиавелли перед римским самоуправлением заставил его учесть ценность закона и обычая как гарантов свободы действия. Современная эпоха со всей ее раздробленностью, смутой и коррупцией казалась ему совершенно беспомощной перед лицом иноземных захватчиков, и он вслед за Цицероном замечал, что природа вселяет в человечество жажду независимости. Города растут и достигают величия лишь тогда, писал Макиавелли, когда «властью в них распоряжается народ». Этим объясняется, почему города с монархическим управлением редко достигают таких успехов, как города, в которых царит свобода. Поэтому весь гражданский организм должен удерживать качество *virtù*, тогда как государь превыше всего ставит отражение всех угроз самосохранению и самоопределению государства. Подобно легендарному спартанскому законодателю Ликургу, великие законодатели знали, что величие государства обеспечивается хорошими законами. В «Рассуждениях» мы читаем: «Как голод и бедность внушают людям трудолюбие, так законы делают их хорошими».

### *Макиавеллизм*

Макиавелли был похоронен в церкви Санта Кроче. Над его останками стоит величавый памятник с

надписью: *Tanto nomini nullum par elogium* («Никакая эпитафия не выразит всего величия этого имени»). Его имя и впрямь было столь великим, что вскоре превратилось в прилагательное и сделалось предметом оживленных споров. Еще до исхода шестнадцатого века «макиавеллизм» стал синонимом предпочтения практической выгоды нравственности, политического двуличия, коварства и интриганства. Церковь была не в восторге от проведенного Макиавелли разделения политики и морали и от его критических стрел в адрес религиозных учреждений. Церковные власти поместили его сочинения в Индекс запрещенных книг 1559 года. «Государь», тем не менее, имел широкий круг читателей, затмив замечания из «Рассуждений» о ценности индивидуальной свободы и общего блага. Распространился обычай отождествлять прозвище дьявола («Old Nick») с именем Макиавелли. В знаменитой сцене из «Мальтийского еврея», написанного Кристофером Марло около 1589 года, Макиавелли в прологе говорит: «Я считаю религию детской забавой и утверждаю, что нет иного греха, кроме неведения». Позднее драматические потенции макиавеллианства будут усилены Шекспиром (1514–1616) в его портретах Яго и Ричарда III.

В эпоху, ставшую свидетельницей возникновения абсолютных монархий, многие полагали, что присвоение ими власти есть не что иное, как осуществление предсказаний Макиавелли. Самое знаменитое литературное осуждение Макиавелли было предложено Фридрихом Великим (1716–1786) в сочинении «Антимакиавелли» (1740), где он писал:

Я дерзаю ныне выступить на защиту человечества от чудовища, которое желает его уничтожить; вооружившись разумом и справедливостью, я осмеливаюсь бросить вызов софистике и преступлению; и я излагаю свои размышления о «Государе» Макиавелли — главу за главой, — чтобы после принятия отравы незамедлительно могло бы быть найдено и противоядие.

Принимая во внимание дальнейший жизненный путь Фридриха, многие не преминут отметить, что, опровергая на словах Макиавелли, монарх выказал себя его верным учеником.

Сегодня термин «макиавеллизм» вошел в распространенную группу слов, которые могут, по всей видимости, обладать очень широким спектром значений. Одни используют его для описания ловкого политического маневрирования в любом возможном политическом контексте, тогда как другие рассматривают его как этическую систему, в которой цели оправдывают средства. С помощью этого ярлыка пытаются характеризовать знакомые формы

использования власти, будь то внутренней политика современной корпорации или безжалостная тактика диктаторов.

Это имя, «чьего величия не выразит никакая эпитафия», ознаменовало важный момент в возникновении секулярного мировоззрения. В лице Макиавелли обозначился окончательный разрыв с интересами святого Августина, помыслы которого обращались на Град Божий. Все свое внимание Макиавелли обратил на Град Человеческий. Один из первых провозвестников политической науки Нового времени, фокусом которой являются полезность и удержание власти, penetrating наблюдатель современных ему событий, Макиавелли устремлял свой взор на взаимодействие естественных причин и следствий, а не на трансцендентные религиозные факторы. Именно поэтому портрет Чезаре Борджиа в «Государе» — это портрет «человека Нового времени», освобождающегося от пут традиционной нравственности силами собственной воли и интеллекта — фактически силами собственной *virtù*.

*Лоуренс Хандерсмарк*

### Библиография

- Макиавелли, Н., Сочинения, т. 1, М.—Л., 1934.  
 Макиавелли, Н., О военном искусстве, М., 1939.  
 Макиавелли, Н., Избранные сочинения, М., 1982.  
 Макиавелли, Н., История Флоренции, М., 1987.  
 Алексеев, А.С., Макиавелли как политический мыслитель, М., 1880.  
 Топор-Рабочинский, В.В., Макиавелли и эпоха Возрождения. Введение в изучение Макиавелли, Варшава, 1908.  
 Виллари, П., Никколо Макиавелли и его время. — Пер. с итал., т. 1, М., 1914.  
 Долгов, К., Ренессанс и политическая философия Никколо Макиавелли // «Новый мир», 1981, № 7—8.  
 Юсим, Этика Макиавелли, М., 1989.  
 Bonadeo, A., *Corruption, Conflict, and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, Berkeley: University of California Press, 1973.

Gilbert, F., *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, New York: Norton, 1984.

Meinecke, F., *Machiavellianism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, tr. by D.Scott, New Haven: Yale University Press, 1954.

Pitkin, H., *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 1984.

Schmitt, Ch.B. and Q. Skinner, eds., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Skinner, Q., *Machiavelli*, New York: Farrar, Straus, Giroux, 1981.

## НИКОЛАЙ КОПЕРНИК

**Родился:** 1473, Торунь, Польша.

**Умер:** 1543, Фромбэрг, Восточная Пруссия (ныне — Польша).

**Главные сочинения:** *Commentariolus*<sup>1</sup> (1540), «О вращениях небесных сфер» (1543).

### Главные идеи

*Движение относительно.*

*Земля не находится в центре Вселенной.*

*Солнце, планеты и звезды не вращаются вокруг Земли; напротив, Земля — одна из планет, вращающаяся, как и они, вокруг Солнца.*

*Видимые «петли», делаемые планетами в их движении по небу, не отражают действительного движения планет; это — только видимость, обусловленная нашим местонахождением на Земле, а также движением Земли вокруг Солнца, соотношенным с движениями других планет.*

*Видимость вращения неба вокруг Земли объясняется тем фактом, что мы находимся на поверхности Земли и что Земля совершает оборот вокруг своей оси раз в двадцать четыре часа.*

*Правительству не следует допускать одновременное обращение двух различных валют: если плохие деньги циркулируют наряду с хорошими, последние вскоре исчезнут, и останутся только первые.*

**Н**иколай Коперник (Nicolaus Copernigk — польск.) родился в Торуне, прусском городке, бывшем тогда частью королевства Польского. Хотя время от времени он менял хозяев, ныне он снова является частью Польши.

Отец Коперника умер, когда Николаю было десять лет. К счастью, ответственность за его благополучие и воспитание взял на себя дядя мальчика — состоятельный священник. Будучи епископом Вармии, дядя позаботился и о том, чтобы Коперник стал одним из каноников кафедрального собора, обеспечив тем самым Николаю приличный доход на весь остаток жизни. Юный Коперник учился в Краковском университете, потом поступил в университет Болоньи изучать право.

После посещения Рима он решил изучать медицину в Падуанском университете, что и было ему разрешено его капитулом. Проучившись здесь два года — этого было недостаточно для получения медицинской степени, он отправился в университет Феррары, где получил степень доктора канонического права. Очевидно, отказ от снискания степеней доктора права и медицины, которые он мог получить в Болонье и Ферраре, объясняется недостатком средств на изощренные церемонии, связанные с выдачей дипломов этих университетов.

Подобно многим священнослужителям всех времен, Коперник склонялся к известному скептицизму в отношении догматов и правил Церкви. Имеются серьезные свиде-

<sup>1</sup> «Малый комментарий» (лат.).



тельства того, что он не слишком добросовестно соблюдал обеты целомудрия. Некая женщина, служившая у него экономкой, вышла замуж за мужчину, оказавшегося импотентом. Некоторое время спустя она вместе со своей новой хозяйкой проезжала через город Коперника после посещения ярмарки. Молодой каноник выказал себя человеком гостеприимным и пригласил женщин остаться на ночь у него, заставив епископа серьезно усомниться в пристойности своего поведения. Копернику было уже за шестьдесят, а его по-прежнему частенько порицали за связи с самыми разными женщинами, в том числе и некой Анной Шиллинг, называемой его «любовницей» в одном из писем к епископу. Последний, со своей стороны, был настолько обеспокоен всем этим, что приказал изгнать некоторых «проституток» — в большинстве своем экономок местных священников — из своего диоцеза. Даже после смерти Коперника епископ оставался неумолим и не разрешил Анне Шиллинг вернуться домой, ибо она могла распространить свою «заразу» среди других священнослужителей этой области.

### *Теория Коперника*

Всякий, кто лежит на земле летней ночью, наблюдая звезды, не может отделаться от ощущения, что небо вращается вокруг Земли. Движение звезд кажется достаточно быстрым, так что их перемещение легко уловимо. Звезды, остающиеся над горизонтом, описывают круги вокруг Поляр-

ной (Северной) звезды, тогда как другие восходят на востоке и садятся на западе. Мы говорим, что Солнце и Луна восходят на востоке и садятся на западе, потому что это наиболее естественный способ описания их видимого движения. Это движение является довольно регулярным, и без проведения весьма продолжительных наблюдений и тщательной фиксации их результатов вполне естественно предположить, что имеет совершенную круговую орбиту. Так называемые неподвижные звезды сохраняют определенное расположение относительно друг друга, которое не претерпевает никаких заметных изменений. Узор неподвижных звезд остается одинаковым из ночи в ночь, из поколения в поколение.

Планеты, однако, ведут себя совершенно иначе. Требуется всего несколько ночей, чтобы заметить, что планеты меняют свое местоположение относительно господствующей на небе сетки неподвижных звезд. Меркурий и Венера перемещаются на фоне звезд столь быстро, что их движение вскоре бросается в глаза. Движение других звезд менее стремительно, но тем не менее совершенно непреложно.

Нет ничего более естественного, чем предположить, что небесные тела движутся, а Земля остается на месте. Каждый знает, что он чувствует во время движения. Никто не испытывает этого ощущения, лежа в гамаке в ожидании солнца. И действительно, довольно странно предполагать, будто Земля вращается вокруг своей оси. Все мы знаем, что такое кружиться на карусели. Обычно такого ощущения у нас не воз-

никает. Да и предметы не уносятся в космическое пространство, чего можно было бы ожидать, допустив вращение Земли.

Самые уважаемые мыслители античности были убеждены в том, что Земля находится в центре Вселенной, а небесные тела вращаются вокруг нее. В Библии рассказывается о том, как с помощью Божьей Иисус Навин остановил ход солнца, чтобы завершить кровопролитную битву с врагами Израиля. Аристотель и большинство влиятельных греческих философов верили в то, что Земля состоит из тяжелого вещества, которое по природе стремится к центру Вселенной, тогда как небесные тела состоят из вещества более легкого, естественное движение которого — это движение вверх или по кругу.

Греческие астрономы, озадаченные странными движениями планет и другими астрономическими явлениями, подыскивали для них рациональное объяснение. Аристотель, к примеру, заключал, что Земля должна иметь шаровидную форму, так как тень, закрывающая Луну во время лунных затмений, — круглая. Он также делал вывод о том, что Луна ближе к Земле, чем Марс, так как его время от времени загораживала сфера Луны. Некоторые греческие астрономы полагали, что они могут объяснить изменение в продолжительности ночи и дня, а также смену времен года допущением, по которому солнечная орбита представляет собой эксцентрический круг. Они допускали, что Земля находится в центре универсума, но не в центре круга, описываемого солнечной орбитой. Таким образом, в различные времена года удаленность

Солнца от Земли неодинакова. В силу этого дни короче или длиннее, прохладнее или теплее.

Однако причиной наибольших затруднений было странное движение планет. Видимое перемещение планет происходит на фоне звезд. Известное число месяцев кажется, что та или иная планета (к примеру, Юпитер) движется в восточном направлении. Затем она замедляет свой ход и постепенно смещается к западу, сохраняя это направление в течение некоторого времени. Потом этот процесс повторяется: планета вновь замедляет ход и, по всей видимости, снова перемещается в прежнем направлении — на восток. Это движение осуществляется не прямолинейно, а скорее петлеобразно. Античные и средневековые астрономы затратили значительные усилия, пытаясь объяснить это явление. Поскольку петли, описываемые планетами, отличаются чрезвычайной сложностью, объяснения требовали изрядной математической подготовки и должны были основываться на множестве наблюдений, совершаемых в течение продолжительного времени.

Во втором веке Птолемей (Клавдий Птолемей) разработал теорию движения небесных тел, которая легла в основание практически всей астрономической работы последующих тринадцати веков. Главным пунктом птолемеевской теории является тезис, согласно которому Земля находится в самом центре Вселенной, тогда как прозрачная сфера звезд ежедневно совершает оборот вокруг нее. Солнце, Луна и планеты также вращаются вокруг Земли по своим собственным орбитам. Чтобы объяснить нерегулярности, наблю-

даемые в их движении, птолемеевская теория (оттачивавшаяся и совершенствовавшаяся в течение многих веков) делала вывод, что эти орбиты имеют несколько смещенный центр (являются эксцентрическими). Поскольку это допущение объясняло видимые движения далеко не полностью, теория далее постулировала существование меньших сфер, называемых эпициклами, на больших сферах, по которым планеты движутся вокруг Земли. Планета (например Марс) мыслилась прикрепленной к прозрачной сфере, или колесу, — эпициклу, который в свою очередь крепился к внешнему ободу основной сферы, или колеса, вращающемуся вокруг Земли с запада на восток. Этот эпицикл перемещался вокруг обода большей сферы, описывая большой круг. В то же время он имел и собственное движение. Так, пока Марс вращался вокруг своего эпицикла, эпицикл вместе с Марсом переносился к востоку вместе с большей сферой. Земной наблюдатель, близкий к центру всей системы, будет видеть движение Марса на восток, когда тот находится на дальней стороне эпицикла. Но стоит Марсу пересечь внешний обод большей сферы, и привязанному к Земле наблюдателю покажется, что он замедлил свой ход и смещается в обратном направлении, даже если он по-прежнему движется на восток вместе с эпициклом. До тех пор пока Марс снова не пересечет внешнего обода большей сферы, он не возобновит своего видимого движения на восток.

Проходили столетия, астрономические наблюдения делались более надежными и подробными, и усовершенствования, вносимые в пто-

лемеевскую систему, приводили к чрезвычайной усложненности, грозя эпициклы на эпициклы, каждый из которых был необходим для объяснения зарегистрированных ранее явлений.

Научные теории служат многим задачам. Одна из них — объяснение наблюдаемых феноменов и включение их в общую теоретическую структуру — птолемеевской системой решалась превосходно. Другая — помощь ученым в вынесении точных предсказаний будущих событий — птолемеевской системой тоже выполнялась; используя карты и таблицы, составляемые астрономами на основе птолемеевского метода, было возможно довольно точно предсказать движение небесных тел.

От научных теорий часто ожидают удовлетворения еще одной потребности: они должны укреплять чувства покоя, безопасности и привычности, которые люди испытывают по отношению ко Вселенной как целому, к Богу и друг к другу, либо по крайней мере не расшатывать их. Птолемеевская теория прекрасно справлялась со всеми этими функциями. Она отлично совмещалась со здравым смыслом и с картинами, почерпываемыми людьми из чтения древних книг. Казалось, что ничто в ней не противоречит ни Библии, ни любой другой устоявшейся религиозной традиции Запада. Земля — дом рода человеческого — находилась в самом центре Вселенной, именно там, куда и должен был поместить ее Бог, создавая Вселенную и венчая ее самым драгоценным своим творением — человеком. Мало того, птолемеевская астрономия совершенно не противоречила широко распространенной

вере в астрологию — «науку» предсказания земных событий (особенно тех, что имеют отношение к людям) по движению небесных тел. Сама по себе птолемеяевская система не *подкрепляла* астрологические спекуляции. Но никто из веровавших в способность астрологов предсказать удачу или несчастье на основании движений планет не испытал бы разочарования, узнав, что наисовременнейшая научная теория помещает в центре мироздания Землю, вокруг которой кружится хоровод планет, производящих таинственные воздействия с помощью неведомых сил, что пронизывают все небесные сферы, поддерживая движение всей системы.

И вот явился Коперник. Неудовлетворенный птолемеяевской системой, которую он расценивал как мешанину снадобий *ad hoc*<sup>1</sup>, имеющих своей целью исцелить неустраняемые дефекты, он искал нового подхода, который оказался бы более плодотворным для объяснения зарегистрированных предсказаний и еще не зарегистрированных явлений. Хотя в ряду заключений, к которым он пришел, мысль об относительности движения была, возможно, и не первой, однако она, несомненно, стала одним из центральных принципов его системы. Цитируя Вергилия, который замечал, что моряку, чей корабль отплывает из порта, кажется, будто «от него ускользают земля и города», Коперник писал: «Во время плавного дрейфа своего корабля моряки видят, что его движение отражается, как в зеркале, во всем остальном, но, с другой стороны, им кажется, что они

стоят вместе со всем, что находится на борту».

Таким же образом, добавляет он, «движение Земли может произвести беспорное впечатление того, что плывет вся Вселенная».

Тем самым была подготовлена сцена для революции в человеческом восприятии местоположения Земли во Вселенной.

Ранний астрономический этюд Коперника *Commentariolus* («Малый комментарий», написан где-то между 1502 и 1514 годами, но опубликованный гораздо позднее) явился первым систематическим доказательством положения о том, что Земля — это планета Солнца. Имели место и другие умозрительные рассуждения на эту тему, но ни одно из них не было столь строго систематичным и опирающимся на тщательный научный анализ доступных данных. Что еще важнее, впервые в истории Коперник доказывал, что планетарные петли в действительности не существуют, что на самом деле планеты движутся не так, как нам кажется. Наблюдаемые нами движения планет обусловлены, по утверждению Коперника, движением Земли. Другие планеты не останавливают своего хода и не меняют его направления, это всего лишь видимость, порождаемая тем, что «движение Земли изменяет ее наблюдательное местоположение на Великом Круге. Поскольку скорость Земли превосходит движение планеты, зрительный луч, направленный на небесный свод, двигается с востока на запад, и Земля сводит движение планеты на нет».

Эти теории разрабатывались и

<sup>1</sup> Для данного случая (лат.).

углублялись много лет, и в конце концов были опубликованы незадолго до смерти Коперника в его эпохальной книге «О вращении небесных сфер».

### *Коперниковский переворот*

Мы не располагаем ясными доказательствами того, что Коперник сознавал, какое революционное воздействие произведут его «Вращения» на всю последующую мысль человечества. Тем не менее мы вправе говорить о том, что коперниковская теория вызвала — в буквальном и в образном смысле — землетрясение. Что касается астрономии, то здесь он открыл новую эру в изучении неба и построению гипотез о нем. Вскоре выяснилось, что гелиоцентрическая система Коперника куда более изящна и обладает куда большей силой, чем геоцентрическая система Птолемея. Коперниковская система потребовала значительного усовершенствования, прежде чем она смогла удовлетворить потребность науки в точности объяснения наблюдавшихся до сих пор явлений и предсказания явлений, которые должны были иметь место в будущем. Коррективы не заставили себя долго ждать: так, вскоре было обнаружено, что планетарные орбиты являются не круговыми, а эллиптическими, и разработаны такие приборы, как телескоп, которые позволили астрономам производить тончайшие наблюдения, доказавшие существование параллактических смещений, предсказанных Коперником и его последователями.

Коперник подготовил сцену для физических открытий, о которых в

его время нельзя было и догадываться: так обстоит дело, например, с открытием Галилеем закона падающих тел и ньютоновскими теориями механики, оптики и гравитации, которые позволили достичь небывалых успехов, не прекращающихся и до сих пор.

Новые точки зрения, усвоенные некоторыми учеными вследствие коперниковской теории, бросили вызов устоявшимся понятиям здравого смысла, принимавшимся за научную и философскую истину. Как часто бывает в истории, революционные идеи не сразу принимаются теми, кто кровно заинтересован в сохранении интеллектуального *status quo*. Поэтому не удивительно, что вожди церкви — как католики, так и протестанты — вскоре заняли в отношении коперниканства крайне враждебную позицию. Некоторые из последователей Коперника, как Галилей, были предупреждены Инквизицией о еретизме своих воззрений и подверглись суду и наказанию за их обнародование. Некоторым, как Джордано Бруно, повезло еще меньше: за свое безрассудство они заплатились казнью на костре. Коперник окончательно опровернул мировоззрение, освященное авторитетом Церкви. Земля и люди на ней больше не были центром мироздания. Отныне человеческие существа предстали относительно незначительными созданиями на пыльной, вращающемся вокруг относительно небольшого светила в огромной, потенциально бесконечной Вселенной. Самым прозорливым не составило труда экстраполировать будущие следствия этой еретической теории и понять, что она приведет к заключению о том,

что Земля и ее обитатели образованы безличными физическими силами, а не в результате акта божественного творения, а это означало прямую атаку на престол самого Бога.

Таким образом, коперникианство стало центром битвы гигантов — сил интеллектуального и научного прогресса и сил, приверженных консервативным религиозным и философским догмам. Оно подготовило сцену для так называемого Коперниковского переворота — одной из самых значительных интеллектуальных и культурных революций в истории.

Но его зачинателю было невдомек, какие потрясения вызовет его неопубликованное сочинение: Коперник по-прежнему исполнял обязанности каноника и служил королю, разрабатывая программу по чеканке монеты, которая воспрепят-

ствует подделке и обесцениванию государственных денег. Он написал несколько очерков о деньгах и выпуске монеты и был членом различных королевских комиссий, занимавшихся этим вопросом. В его работах впервые формулируется т.н. закон Грешэма, согласно которому плохие деньги вытесняют хорошие. Важность этого принципа признается и сейчас, и не приходится сомневаться, что епископ Коперника и его коллеги из Вармии придавали его работам о польской и прусской монетной системе куда большее значение, чем его астрономическим забавам. Но его всегда будут помнить как человека, который потряс мироздание, изгнав Землю и все живые существа на ней из его центра, предоставив им куда более скромное место в плане Вселенной.

*Бертон Лейжер*

### Библиография

- Коперник, Николай, «О вращениях небесных сфер», М., 1964.  
 Коперник, Николай. — В кн.: Польские мыслители эпохи Возрождения, М., 1960, с. 35—68.  
 Copernicus, N., *Complete Works*, London: Macmillan, 1972.  
 Николай Коперник: Сборник статей и материалов. К 410-летию со дня смерти (1543—1953), М., 1955.  
 Николай Коперник. К 500-летию со дня рождения, М., 1973 (библ.).  
 Веселовский, Н.И., Белый, Ю.А., Николай Коперник, М., 1974.  
 Идельсон, Н.И., Этюды по истории небесной механики, М., 1975.  
 Blumenberg, H., *The Genesis of the Copernican World*, tr. by R.M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1987.  
 Kesten, H., *Copernicus and His World*, New York: Roy Publishers, 1945.  
 Kuhn, Th.S., *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge: Harvard University Press, 1957.  
 Rosen, E., *Copernicus and the Scientific Revolution*, Malabar, Fl.: Robert E. Krieger, 1984.

## ТОМАС МОР

Родился: 1478, Лондон, Англия.

Умер: 1535, Тауэр Хилл, Лондон, Англия.

Главные сочинения: «Утопия» (1516), «История Ричарда III» (между 1514 и 1518), «Диалог о ересях» (1529), «Диалог об утешении в невзгодах» (1534–1535).

### Главные идеи

*Образовательная программа, основывающаяся на этике, изучении греческого и латыни и подражании древним языческим и христианским авторам, представляет собой наиболее здравый план духовного возрождения и переустройства церкви и общества.*

*Природа учит тому, что лучшим является то общество, цель которого — земное благополучие или счастье всех его граждан, а эта цель достигается путем упразднения частной собственности.*

*Сущность и полнота власти в любом обществе принадлежит его членам, и никакое правительство не является легитимным без согласия членов общества. Самое надежное утешение в этой жизни вытекает из знания о том, что авторитет, таинства и обряды католической церкви освящены обетованием Божьим и неизменным присутствием Святого Духа.*

*Величайшим наслаждением этой жизни является размышление о четырех важнейших предметах: о том, что грех, смерть и суд разрешаются блаженством вечной жизни.*

**В** «Человеке на все времена» Роберт Болт создал для читателей двадцатого века образ Томаса Мора, гораздо более близкий нам, чем шестнадцатое столетие: образ современного человека с внушительнейшим кругом интересов, жизнелюбием и героической неподкупностью, пришедшего в столкновение с эпохой, сотканной из парадоксов и противоречий. Нельзя, конечно, отрицать того, что эпоха Мора была временем вопиющих контрастов и мучительных перемен. Он родился в царствование короля Ричарда III, память которого была позднее им увековечена в «Истории Ричарда III», произведении, имевшем большое значение для историографии и биографического жанра Нового време-

ни. Кроме того, в использовании Мором перспективы, драматических монологов и других художественных приемов некоторые ученые видят предвосхищение современного романа и художественной прозы.

Годы, последовавшие за победой Генриха Плантагенета над Ричардом на Босвортском поле, положили конец периоду ожесточенной гражданской войны в Англии и стали началом периода политической стабильности, мира и экономического процветания. Правление Генриха VII стало также предвестником великого литературного возрождения Англии, в котором Мору было суждено сыграть центральную роль. В эти годы Мор начал свою судебную карьеру, женился на Джейн Колт и

обзавелся семьей, приступил к работе в правительстве. Немаловажным для Мора и английского Ренессанса, начало которому положила коронация сына Генриха — Генриха VIII (1509), была заинтересованность Мора в участии в международном литературном движении гуманизма. Следуя характерной образовательной программе гуманистов, Мор упорно овладевал латынью и греческим; он перевел несколько сочинений Лукиана, греческого сатирика второго века, и подготовил английский перевод «Жизни Джона Пика» — итальянского гуманиста Пико делла Мирандолы. В своих первых начинаниях гуманист вдохновлялся сотрудничеством со знаменитейшим гуманистом и ученым своего времени Дезидерием Эразмом, в течение этих лет дважды посещавшего Англию.

Когда Генрих Тюдор взшел на завещанный ему отцом английский престол, надежды на золотой век были как никогда радужными. Столь же радужными были политические виды Мора, чье влияние с воцарением нового монарха должно было возрасти. Мору представилась возможность проявить свои юридические и дипломатические способности, и Генрих решил воспользоваться талантом Мора на королевской службе, отправив его на дипломатическую работу во Фландрию. Следующие пятнадцать лет Мор все глубже погружается в заботы королевской службы и королевской политики. Он делает стремительную карьеру, занимая должности вице-казначея, спикера палаты общин, управителя Оксфордского, а затем Кембриджского университетов, канцлера герцогства Ланкастерско-

го. Затем, после падения кардинала Уолси, Мор становится лордом-канцлером короля Генриха. Но несмотря на то, что служебные обязанности отнимали у него немало сил и времени, период с 1509 по 1520 годы оказался для него чрезвычайно плодотворным: именно в это время Мор вносит свой основной вклад в литературу и общее дело международного гуманизма. Он пишет «Историю Ричарда III» и становится гуманистом международного масштаба. Он также становится на защиту эразмовского «Нового Завета» и «Похвалы глупости» от консервативных критиков Эразма. Из всех литературных свершений гуманистической фазы его жизненного пути величайшим и самым славным была и остается «Утопия».

По иронии судьбы как раз в то время, когда мир казался ему более всего надежным и многообещающим, когда восходила его литературная звезда, а политическое будущее рисовалось в самом радужном свете, безвестный немецкий богослов опубликовал на латыни девяносто пять тезисов, ставивших под сомнение учение Церкви об индульгенциях. В марте 1518 года Эразм послал Мору копию лютеровских тезисов, но у нас нет оснований полагать, что тот принял их всерьез. Как и все европейцы, он, казалось, не замечал неотвратимо надвигающихся крутых перемен. Однако меньше чем через два года лютеровские тезисы повсюду циркулировали по Англии, лютеровские идеи распространялись в Оксфорде, и первое поколение английских протестантских мыслителей начинало собираться в кембриджской «Белой лошади». Искрой, из-за кото-



рой разгорелся спор Англии с протестантизмом, стало, однако, опубликование в 1520 году лютеровского «Вавилонского пленения Церкви». Генрих VIII встал на сторону Церкви в своей «Защите семи таинств». Возможно, автором этого сочинения был Мор; почти несомненно участие Мора в его подготовке. Но только обнародовав свой «Ответ Лютеру» (1523), Мор лично объявляет о своей преданности делу Церкви.

Споря с Лютером, Мор доказывает, что Церковь является зримой, институциональной реальностью на земле, что ее учения и обряды подкреплены непрекращающимся вдохновением Святого Духа, а ее таинства установлены Христом. И поскольку Христос не написал книгу, а учредил Церковь, Мор полагал, что священное предание имеет приоритет перед Священным Писанием. *Responsio* обнаруживает консерватизм мышления Мора; его злоречия и направленные против Лютера доводы *ad hominem* обнажают ошеломляющую ярость под публичной маской Мора-стойка. Однако даже в полемическом жанре Мор создает «Диалог о ересьях» — книгу, замечательную энергичностью диалога, живой обрисовкой характеров, здоровым юмором и «приятностью слога», которой славился Мор.

Отставка, обвинение в измене и тюремное заключение составили заключительную главу жизни Мора, которая в некотором смысле описала полный круг. Мы имеем достаточные основания полагать, что в молодости Мор подумывал о выборе духовного призвания. Он не только поступил на учебу в Оксфорд, для многих ставший местом подго-

товки к церковной карьере, но, готовясь к карьере юриста и занимаясь правом, жил в картезианском монастыре, примыкающем к Линкольнз-Инну, подчиняясь распорядку монашеского общежития. Продолжая свои занятия правом, он продолжал читать Писание, а также греческих и латинских христианских и языческих авторов. Избрав светскую карьеру, он все равно тяготел к монашескому призванию, хотя и скрывал свое влечение под маской политика, подобно власянице, которую он носил под одеждой тайком от чужого взгляда. Только после отставки с поста лорда-канцлера в 1532 году и последовавшего за ней заключения у него появился досуг для того, чтобы открыто и безоглядно отдаться своему монашескому призванию, манившему его с юных лет. В сочинениях Тауэрского периода мистическая жилка, пронизывавшая его мысль и личность, выходит на поверхность в его размышлениях о собственной смерти, озаренных отсветом страдающей человеческой природы Христа. Но даже во время суда над ним Мор не утратил своего юмора, или той особой уравновешенности, которой во многом объяснялось его обаяние. Даже поднимаясь на эшафот, он нашел в себе силы отпустить напоследок шутку. «Присматривайте за мной наверху, — посоветовал он лейтенанту, — а со спуском я и сам как-нибудь справлюсь».

### «Утопия»

Придумав свой воображаемый остров и назвав его Утопией (в названии обыгрываются греческие сло-

ва «счастлиное место» и «нигде»), Мор положил начало совершенно новому литературному жанру, в котором будут написаны «Новая Атлантида» Френсиса Бэкона, «Путешествия Гулливера» Джонатана Свифта, «Эрефон» Сэмюэля Батлера, «Новости из ниоткуда» Уильяма Морриса и «Взгляд назад» Эдварда Беллами. Неожиданный плод праздничной забавы (вторая книга была написана Мором в Антверпене) принес его автору значительный литературный успех, однако вопрос о том, следует ли принимать этот маленький шедевр Возрождения всерьез, долго был предметом оживленных дискуссий. Многие современники Мора и некоторые позднейшие ученые отнесли к «Утопии» как к литературной забаве, *jeu d'esprit* литературно одаренного гуманиста; другие находят здесь вполне серьезный план социальной, политической и экономической реформы. Однако никогда не подвергался сомнению тот факт, что Мор недвусмысленно отождествлял себя с международным кружком христианских гуманистов и надеялся на одобрение ими его «Утопии». Посылая свою рукопись в сентябре 1516 года Эразму, он имел все основания надеяться, что его место в этом кружке будет прочным. Дело не только в изяществе его латинского слога и очевидной изобретательности его воображения; он создал действенное орудие для выражения христианского духа и идеала.

Пользуясь сочетанием диалога и повествования, Мор рассказал о том, как его друг Питер Джайлс представил его Рафаэлю Хитлдею и как этот странствующий философ привлек его к беседе о пользе

подания советов царям. Для гуманистов Возрождения тема эта была весьма важной. Многие из них зарабатывали себе на хлеб, служа советниками магистратов и государей, и большинство из них разделяли тот взгляд, что лучшая жизнь — это жизнь гражданского служения. Вполне возможно, что вопрос о государственной службе занимал в то время и самого Мора, ибо через год после завершения и опубликования «Утопии» он стал членом королевского совета. Каковы бы ни были личные мотивы Мора для поступления на службу при дворе Генриха, Мор — персонаж своей «Утопии» — выражает оптимистический взгляд гуманистов на политику, доказывая, что философы должны стать правителями, а правители — обратиться к философии, чтобы наилучшим образом служить общему благу. Будучи платоническим триумфом, который сам Мор мог разделять, а мог и не разделять, это мнение все же придает «Утопии» привкус старомодности на фоне такого современного ей произведения, как «Государь» Макиавелли.

Хотя вопрос о подании советов королям занимает в первой книге видное место, переход ко второй книге «Утопии» ясно дает понять, что в действительности Мора интересует вовсе не политическая теория в узком смысле слова. В своем произведении он преследует примерно ту же цель, что и Эразм в «Похвале глупости», и в этом смысле он весьма далек от замысла Макиавелли: Мор посвятил себя выражению гуманистических ценностей в интересах преобразования общества и религиозного обновления.

Пользуясь своим богатым воображением, Мор вкладывает в уста вымышленного Хитлдея рассказ о фантастическом острове и существующей на нем республике добродетельных язычников, которые живут в естественном состоянии и при ведении дел руководствуются одним разумом. И, тем не менее, эти язычники без помощи всякого откровения — и этого не могли не отметить современники Мора — придерживаются таких взглядов на религию, этику, воспитание, труд, семью, государство и войну, которые во многом превосходят аналогичные им взгляды христианской Европы. Не облагодетельствованные откровением, жители Утопии веруют в высшего Бога, чье провидение руководит делами человеческими и вознаграждает или наказывает добродетель и порок в будущей жизни. И вопреки скептицизму такого философа Возрождения, как Помпонации, утопийцы Мора находят разумные основания для утверждения бессмертия души.

Пожалуй, даже более поразителен тот факт, что разум побуждает утопийцев разделять философию экономического коммунизма, ввиду чего в нашем столетии Мора провозгласили социалистом, далеко опередившим свое время. Однако родство коммунизма «Утопии» с коммунизмом нашего времени окажется под большим сомнением, если увидеть его источник в чтении Мором древних христианских писателей. От греческих и латинских отцов Церкви он мог, например, узнать, что частная собственность — основная причина человеческой греховности. А из его письма к одному монаху (1519) мы узнаем, что, по

убеждению Мора, Бог создал все вещи общими, что Христос стремился возратить людей к этому божественному установлению, что частная собственность существует ввиду испорченности человеческой природы. Другим его убеждением, отличавшим его взгляды от воззрений анабаптистов, противником которых он был впоследствии, было то, что к совершенству коммунистической бедности Христос призвал лишь немногих.

Защита коммунизма Хитлдеем обеспечила современников Мора превосходным зеркалом христианского совершенства, но мы должны помнить о том, что жители Утопии не были христианами. Принятие принципа общего владения собственностью основывалось на их убежденности в том, что наслаждение — высшее человеческое благо. Философия утопийцев, весьма близкая философии греческого мыслителя Эпикура, утверждала, что все наслаждения являются благом, что они совместимы с природой и разумом и желательны для приближения человеческого счастья, хотя и не все наслаждения одинаково благи. Утопийцы считали, что следует избегать тех наслаждений, что служат причиной боли, достигаются путем отказа от большего наслаждения или оборачиваются ущербом для общества. Утопийское общество тщательно регулировалось таким образом, чтобы помешать возникновению таких ложных, или неподлинных, удовольствий. Чтобы оградить себя от поддельных наслаждений, утопийцы, подобно женевской общине Кальвина, не терпели «никаких виновных лавок, пивных, публичных

домов, поводов для мздоимства, тайников, секретных собраний». А в качестве противоядия гордыне — величайшего из грехов, по Августину, — утопийцы усвоили монашеский образ жизни и монашескую дисциплину, чтобы ни один из граждан не мог черпать ложных наслаждений в личном состоянии или положении. В мире, описываемом Хитлдеем, ложные и неподлинные наслаждения запрещены потому, что, по убеждению утопийцев, высшее общественное наслаждение — это счастье всех граждан, а высшее духовное наслаждение — созерцание истины и надежда на вечную жизнь.

#### *«Диалог о ересь»*

Главные темы полемических сочинений Мора явственно обозначились уже в его «Ответе Лютеру» (1520). Полемизируя в этом произведении с Лютером, Мор утверждал единство и неизблемость церкви. Как и в других своих книгах против ереси, он доказывал, что католическая церковь — это божественное учреждение, покоящееся на авторитете Христа и твердое в вере, учении и обрядах благодаря живому присутствию Святого Духа. Однако ни одно из знаменитых полемических сочинений Мора не может сравниться с «Диалогом о ересь», написанным по поручению комиссии епископа Катберта Танстолла, наказавшей опровергнуть ересь на английском языке таким образом, чтобы «простецы и неученые» могли укрепиться в своей вере.

К.С. Льюис рассматривал это произведение как лучший англо-

язычный образчик платонического диалога, а другой современный толкователь Мора видит в нем духовного наследника Чосера. Мор, разумеется, оживляет свое сочинение яркими характеристиками, здоровым юмором, тонкой иронией и народными назидательными рассказами, назначение которых развлечь и позабавить, когда теологические рассуждения становятся чересчур напряженными и утомительными. Однако нельзя ни на мгновение усомниться в серьезности его замысла. С самой первой сцены, в которой персонаж, выражающий взгляды Мора, вступает в спор со своим молодым собеседником, перед читателем разворачиваются вопросы, составляющие самую суть протестантской атаки на католическую церковь. Следует подчеркнуть, что молодой ученик не протестант, но лишь склоняется к принятию протестантской ереси.

Возражения юноши направлены на почитание святых, икон и чудес он замечает, что эти проявления народного благочестия не имеют опоры в Писании. Ответы Мора неизменно остроумны и дружелюбны, однако он непреклонен в отстаивании традиционного католического благочестия и обрядности. Наряду с тезисом, выдвигавшимся и в ранних его сочинениях, о невозможности для Церкви коснеть в заблуждениях, он утверждает — и это его утверждение звучит как нельзя более современно, — что Церковь имеет приоритет перед Писанием. Наперекор протестантскому превознесению Писания и личной совести Мор полагается скорее на консенсус, общину и живой голос предания.

*«Диалог об утешении в невзгодах»*

«Диалог об утешении в невзгодах», написанный в Тауэре, когда над его автором нависла угроза неотвратимой казни, — это религиозное сочинение в форме вымышленной беседы между двумя венграмми, которым грозит гонение и даже мученическая смерть, ибо войска Сулеймана стоят у самых стен их города. «Диалог» делится на три книги и поднимает тему утешения перед лицом невзгод и соблазна — тему, столь близкую Мору во время написания этого размышления. Касаясь природы несчастья, Антоний, старший из собеседников и маска Мора, рассказывает своему племяннику, что страдание — не всегда зло, которого следует бежать. Для христиан оно может оказаться весомейшим благом, способствующим духовному здоровью и благополучию. Страдание, следующее по пятам бедствия, утверждает Антоний, может оказаться «врачующим» для духа, если оно является расплатой за прежние грехи или способом помешать возможному прегрешению. Если же бедствие никак не связано с грехом, то оно может стать «не просто врачующим», увеличивая заслуги христианина и усиливая его надежду на будущую славу.

И снова оживают темы, имеющие центральное значение для его полемических сочинений; Мор рисует Антония защитником католической веры, которая, подобно Будапешту

Антония, осаждена со всех сторон. В частности, он ожесточенно опровергает протестантское учение о спасении верой без дел. Его Антоний говорит, что хотел бы, чтобы протестантская доктрина оказалась верной, но истина содержится в боговдохновенном предании Церкви, чей авторитет должен быть непрекаем для христианина, если тот жаждет утешения, обещанного Христом своим ученикам. С помощью этого, уже знакомого нам апологетического приема Мор вновь подтверждает истинность католических догматов, обрядов и таинств, подвергающихся нападкам протестантов, взгляды которых начинал, кажется, разделять и английский король. И все же стержневые темы «Диалога» — страдание и размышление о смерти, и его тон не полемический, а религиозный и созерцательный. И именно поэтому в центре этого произведения не столько богословские споры, сколько более весомая, более личная озабоченность вопросами гонения и мученичества. Мор верит, что утешением и лекарством от величайшего из соблазнов служат парадигматические Страсти и смерть Христа. В полном согласии с духом раннехристианской литературы о мученичествах Мор утверждает, что последнее и величайшее из искушений одолевается путем мистического отождествления страданий христианина со страстями самого Христа.

*Томас Хелм*

**Библиография**

- Мор, Томас, Эпиграммы. История Ричарда III, М., 1973.  
Мор, Томас, Утопия, М., 1978.  
More, Th., *Selected Letters*, ed. by E.F. Rogers, New Haven and London: Yale University Press, 1961.  
More, Th., *The Yale Edition of the Complete Works of Thomas More*, ed. by R. Sylvester, New Haven and London: Yale University Press, 1963.  
Каутский, К., Томас Мор и его утопия. — Пер. с нем., М., 1924.  
Алексеев, М.П., Славянские источники «Утопии» Томаса Мора, М., 1955.  
Мортон, А.Л., Английская утопия, М., 1956.  
Осиновский, И.Н., Томас Мор, М., 1974.  
Томас Мор. 1478—1978. Коммунистические идеалы и история культуры, М., 1981.  
Chambers, R.W., *Thomas More*, London: Jonathan Cape, 1935.  
Harmsfield, N., *The Life and Death of Sir Thomas More*, ed. by E.V. Hitchcock. Early English Text Society, O.S., No. 186, London: Oxford University Press, 1932.  
Marius, R., *Thomas More. A Biography*, New York: Alfred A. Knopf, 1984.  
Roper, W., *The Lyfe of Sir Thomas More, knighte*, ed. by E.V. Hitchcock. Early English Text Society, O.S., No. 197, London: Oxford University Press, 1935.  
Surtz, E., S.J., *The Praise of Pleasure*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.  
Sylvester, R.S., ed., *Thomas More: Action and Contemplation*, New Haven and London: Yale University Press, 1972.

## МАРТИН ЛЮТЕР

Родился: 1483, Айслебен, Саксония.

Умер: 1546, Айслебен, Саксония.

Главные сочинения: «Лекции о Послании к Римлянам» (1515–1516), «Девяносто пять тезисов» (1517), «К христианскому дворянству немецкой нации», «Вавилонское пленение Церкви» (1520), «О свободе христианина» (1520), «О рабстве воли» (1525).

### Главные идеи

*Человеческое естество порочно, слабо, эгоистично и восстает против Бога; смерть есть плод отпадения от благодати.*

*Божественный закон указывает грешнику на его удаленность от Бога и пробуждает в нем желание к спасению.*

*Хотя Бог в справедливости своей мог осудить человечество на гибель, по любви своей он избрал спасти грешников; самым полным образом эта любовь раскрылась в распятии Христа.*

*Для спасения не нужно ничего, кроме веры, абсолютного доверия к Богу и отзывчивости к слову Божию; человеческие заслуги и добрые дела отвергаются.*

*Главным носителем спасительного слова Божия является Библия, в которой содержится вся полнота благой вести о спасении человека.*

*Католическое духовенство, монашество и каноническое право отвергаются как человеческие установления, ложно притязающие на обладание духом Божиим.*

*Таинства суть знаки, сообщающие спасительное Слово Божие.*

Мартин Лютер стоял в центре той бури, которая дала шестнадцатому столетию название века Реформации. Идеи Лютера изменили Западное христианство настолько, что к концу его жизни в полный голос заявили о себе противоположные концепции ответа человека на весть Бога. Такие сцены из его жизни, как прибывание девяноста пяти тезисов к дверям виттенбергской церкви накануне дня Всех Святых 1517 года или патетическое утверждение приоритета Писания и совести перед лицом императора и немецкого дворянства на Вормском

конгрессе 1521 года, вошли в плоть и кровь исторической памяти Запада. Очень немногие исторические деятели были объектом более озлобленной хулы или более восторженного славословия. Для католиков того времени он был, по словам папской буллы об отлучении, *Domine Exsurge*<sup>1</sup> (1520), «диким вепрем», вторгшимся на виноградник Господень. Предав папскую буллу публичному сожжению в Виттенбурге, Лютер доказал, что он воистину великий вождь культурного и религиозного освобождения, «немецкий Геркулес», каким его изображала

<sup>1</sup> «Восстань, Господь» (лат.).

одна из протестантских карикатур того времени. Филипп Меланхтон (1497–1560) в своей проповеди на смерть Лютера назвал его «воплощенным орудием Бога для проповеди Евангелия», тогда как папа Григорий XV писал в булле от 1622 года, канонизировавшей основателя иезуитского ордена Игнатия Лойолу (ок. 1495–1556), что Лютер «был омерзительнейшим чудовищем». На протяжении четырех последних веков обе стороны вели ожесточенный спор о Лютере, а в двадцатом столетии появляются марксистские и психоаналитические работы о реформаторе. Однако основой всех дискуссий о Лютере остается его понимание христианства как личного ответа грешной человеческой природы исполненному любви Богу, познаваемому из Библии благодаря вере.

### *Грешное человечество и смерть*

Реформация берет свое начало в новозаветном вопросе: «Что мне делать, чтобы унаследовать жизнь вечную?» (Лк. 10:25). Сочинения Мартина Лютера знакомят нас с личностью, которая силится одолеть именно эту проблему и вовлечена в борьбу двух миров — борьбу между добром и злом, божественным и дьявольским, светом и тьмой. Средоточием страстной и меланхолической личности Лютера была напряженная тревога и неуверенность в своем спасении. Он был воспитан на благочестии позднего средневековья, которое часто рисовало Бога внушающим ужас судьей, чье всезнание и строгость вселяют в сердца грешников страх и смятение.

Во время разыгравшейся в 1505

году страшной бури, когда он думал, что в громе молний созерцает воплощенный гнев Божий, Лютер дал обет, что, оставшись в живых, пострижется в обитель августинцев-отшельников в Эрфурте. Не меньший ужас Лютер испытал, служа свою первую мессу в 1507 году. В последнем случае он был совершенно раздавлен мыслью о том, что по его слову хлеб превратился в само тело Христа, а вино — в Его кровь. Он говорил, что чувствовал себя грешным прахом и пеплом, дерзающим обращаться к вечному Богу.

О величии Божиим Лютер напишет в позднейшем своем трактате «О рабстве воли», изобразив его всепожирающим огнем; Бог, по его убеждению, не доступен никаким усилиям, никакому управлению со стороны человеческой воли и разума. И все же человечество, на его взгляд, неизменно стремится заслужить свое спасение множеством благочестивых, нравственных и религиозных актов. В этих актах, часто называемых добрыми делами, многие современники Лютера видели залог достижения благосклонности Божьей. На взгляд реформатора, все эти деяния составляют самую суть греха, ибо их корень — желание сделать центром вселенной не Бога, но себя.

Грехопадение Адама положило начало непрекращающемуся восстанию закосневшего в грехах человечества против Бога. В своем «Комментарии к Бытию» Лютер пишет, что род человеческий «поражен неизлечимой проказой и несмыываемой скверной». Первородный грех — это неизменное состояние слабого и эгоистичного человечества. Как учит Павел в «Послании к Римлянам»



(главы 5—7), результатом этой греховности становится смерть.

Законы Библии свидетельствуют, что Законодатель желает быть единственным Богом и не терпит других богов помимо себя (Исход 20, Второзаконие 5). Первая и величайшая из заповедей не только запрещает, но и осуждает. Она осуждает грешника, указывая ему на его эгоцентризм, на почитание им ложных богов. Таким образом, безбожие — это суть идолопоклонства, греховного себялюбия, которое отказывается любить одного Бога.

### *Оправдание верой*

Готовясь к чтению лекций в Виттенбергском университете, Лютер изучает Писание, и его понимание Бога претерпевает постепенные изменения. Чем больше он размышлял о жизни и жертве Христа — особенно о Его распятии, — тем яснее ему открывался не Бог, приводящий в трепет, но Бог, отдавший своего Сына для спасения человечества. Неисповедимость Бога, являющая себя в нелепости креста, такова, что мера Его милосердия — это милосердие без меры. Его сострадание грешникам непостижимо разуму и никак не зависит от человеческих поступков. Эта любовь непосредственно связует человечество с Богом. Такое предстояние Богу (*Coram Deo*) и называется оправданием. Предстояние подразумевает, что Бог снисходит к грешнику, а значит, грешник получает место перед лицом Бога. По мнению Лютера, лучше всего это понял Павел в своем Послании к Римлянам:

Но Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева. Ибо, если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его (Послание к Римлянам 5:8—10).<sup>1</sup>

В конце своей жизни Лютер будет вспоминать, что, находясь в башне виттенбургского монастыря, он силился постичь смысл Библии и вдруг понял слова Павла «праведный верой жив будет» (К Римлянам 1:17). Это знаменитое «Башенное переживание» (*Turmerlebnis*) стало решающим моментом его жизни; ответ на благодать Божию верой — вот истинная верность Богу, полагающаяся на одного только Бога.

Вера представляется Лютеру не способностью и не свойством человека, но скорее даром Божиим. Он всерьез воспринял слова Иисуса из Евангелия от Иоанна: «...без Меня не можете делать ничего» (15:5). В противоположность Дезидерию Эразму (1466—1536) Лютер утверждал, что человеческая воля не прибавляет ничего к спасению. Вера как дар представляет собой отрицание всякого рода заслуг, ибо, будучи оправданным, человечество все равно пребывает в грехе. Вера как послушание слову Божию отвергает все формы разума. С помощью разума мы обретаем власть над тем, что нам ведомо. И снова реформатор глубоко усвоил слова Павла: «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто

<sup>1</sup> Синодальный перевод.

не получил?» (Первое Послание к Коринфянам 4:7).

Христианин в одно и то же время — грешник и праведник. Праведность происходит от Господа, тогда как испорченность человеческая остается. Согласно этой концепции «вмененной праведности», Бог взирает на верующего как на незаслуживающего более осуждения, ибо его грехи затмились заслугами Христа. Как пишет Лютер в своем «Комментарии на Послание к Галатам»: «Приятно называть эту праведность (*Justitiam*), или христианскую праведность, пассивной праведностью».

Все это — августирианская реакция Лютера на взгляды Пелагия (ум. 418), Уильяма Оккама (ум. ок. 1347) и Габриэля Биля (ум. 1495), которые различными способами утверждали благородство человеческой воли и ее способность к совершенному добру. Два последних мыслителя часто связываются с философским направлением, оказавшим немалое влияние на формирование лютеровских взглядов, — номинализмом. Это направление отвергает попытки основывать веру на разуме, подчеркивая верховенство Божьей воли, предопределяющей судьбу каждого, кого Он избирает.

Католическое воззрение, отстаиваемое на Тридентском соборе (1543–1563), видит в благодати акт исцеления и возвышения человеческой природы. В католической традиции личность оправдывается не внешним вменением Христовых заслуг, но под действием Святого Духа в человеческой душе в согласии с произволением Бога и свободным сотрудничеством самого человека. Это божественное присутствие в душе наделяет индивидуума тремя сверх-

природными добродетелями — верой, надеждой, любовью. Тем самым душа обретает сверхприродный дар, особый строй (*habitus*), который актуализируется посредством добрых дел, и тем самым свободные дары Божьи становятся человеческой заслугой.

Лютер, напротив, понимал божественную благодать как то, что изменяет ситуацию личности в отношении ее предстояния Богу, а не ее внутреннюю сущность. Он отвергает субстанционалистскую терминологию Аристотеля и упорядоченный космос неоплатоников. По Лютеру, единственное доброе дело — это вера, даруемая Богом. Только вера отвращает человека от эгоцентрического идолопоклонства и наделяет личность свободой любви. В этом смысле вера — это источник любви, или, если воспользоваться излюбленным образом Лютера, доброе дерево, приносящее добрые плоды. Именно такой смысл вкладывался реформатором в его знаменитые строки: «Христианин свободен и независим во всех отношениях, он не слуга и не крепостной никому. Христианин — послушный слуга во всех отношениях, ибо его долг — служить каждому» («О свободе христианина»).

### Слово Божие

В течение тридцати пяти лет Мартин Лютер видел свое призвание в преподавании библеистики. Его величайшим литературным достижением стал перевод Библии на немецкий язык. Это произведение Лютера укрепило национальный язык, пользуясь в Германии тем же

престижем и влиянием, как Библия короля Якова в Англии («утвержденный перевод 1611 года»). При жизни Лютера было продано более 100 000 экземпляров его перевода. Его цель — донести живое слово Божие до каждого человека — была движущей страстью всего его творчества: всех его трактатов, лекций, проповедей и гимнов. Если новое протестантское движение можно было бы выразить в одном-единственном образе, то это был бы образ Лютера в башне, сидящего постичь библейский текст и находящего в нем утешение.

Во времена Лютера Римская Церковь отвергла тезис *sola scriptura*<sup>1</sup>, ибо сложность Писания требовала непогрешимого толкования. Лютер, однако, доказывал, что текст истолковывает себя сам и что смиренный христианин, общающийся со словом Божиим, ближе к Богу, чем любой папа без Библии. Папа и соборы могли заблуждаться и заблуждались, полагал Лютер, ибо единственной нормой религии могут выступать только канонические писания. Проблема интерпретации остается. Задача экзегета, вооруженного знанием библейских языков и всего Писания, — извлечь ядро, скрытое в скорлупе, отыскать дитя в соломе яслей. В случае если то или иное место трудно для понимания, его следует толковать, исходя из более ясного текста (*scriptura scriptura interpretatur*). Кроме того, герменевтический подход Лютера исповедовался многими толкователями до него: этот подход был рестоцентричен и видел в Ветхом Завете пред-

знаменования Нового. В понимании Лютера псалмы говорили о благой вести.

Он также оставался в рамках распространенного в его время благочестия, уделяя внимание воображаемой встрече с текстом. События Библии переживались так, словно они происходят здесь и сейчас. В своих проповедях Лютер поощрял эмоциональный — радостный или скорбный — отклик, навеянный той или иной библейской сценой. Встреча Слова с целокупностью интеллекта, воли и эмоций уничтожает время и расстояние. Неудивительно, что Лютер пишет о том, что Христос повелел апостолам проповедовать.

### *Протестантское движение*

Протестантское движение, бывшее поначалу протестом против продажи индульгенций, оказалось по сути своей систематическим пересмотром путей, на которых личность может достичь и сохранить связь с Богом. основополагающие принципы Лютера — *sola fide*, *sola gratia*<sup>2</sup> и *sola scriptura* — противоречили средневековому представлению о Церкви как об исключительной носителнице взаимоотношений между Богом и человеком. Его внимание к личному решению и проповедуемая им религия совести сыграли огромную роль в становлении мира Нового времени. Согласно Лютеру, каждая личность предстоит Богу один на один.

Проведя пятнадцать лет в звании священника и монаха, Лютер отвер-

<sup>1</sup> Только Писанием (*lat.*).

<sup>2</sup> Только верой, только милостью (*lat.*).

гал значение духовного сословия и особый статус, признаваемый за монашеской жизнью. В его глазах, оба эти установления притязают на контроль над Святым Духом Божиим. Хуже того, они препятствуют действию Духа. Так, полагать, будто истинная бедность — это призвание, свойственное исключительно монашеским орденам, значит пренебрегать истинной нищетой духом, требованием, предъявляемым к каждому. Лютер также отмечал, что монастырскому образованию очень недостает изучения библейского и классических языков, без которых невозможна надлежащая экзегеза Писания. В своем трактате «О вавилонском пленении Церкви» он доказывал, что нет ничего более тягостного, чем угнетение мирян духовенством, подменившим служение народу Божию юридической властью над ним.

Лютер утверждал, что все крещеные христиане являются священниками в силу крещения. Принцип «священства всех верующих» означает, что каждый христианин обязан не только с верой принимать слово Божие, но и служить ближнему своему. «Ключи от царства» (Мф 16:19) принадлежат не римскому первосвященнику, но всей общине верующих. Это верно, что некоторые, избранные всей общиной лица осуществляют служение, т.е. преподают слово Божие. В этом сущность церкви, ибо, по слову Иисуса, «не хлебом единым будет жив человек, но всяким словом, что исходит из уст Божиих» (Мф 4:4). Так глава семьи будет поддерживать церковь в своем доме с помощью Библии и крещения. В конце концов, замечал Лютер, Иисус обещал,

что где двое или трое соберутся во имя Его, там будет и Он среди них (Мф 18:19–20).

Римско-католическая церковь построила свое правовое и юридическое здание на повелении Иисуса Петру связывать и разрешать на земле (Мф 16:19). Так возникла всеобъемлющая система канонического права и человеческого предания. В шестнадцатом веке многие считали, что в результате возобладания церковных предписаний над заповедями Бога возникли угнетение и тирания, уничтожившие свободу верующего христианина. Лютер постоянно привлекал к этому внимание, проводя резкое различие между заповедью Бога и заповедью, придуманной людьми. Тем самым он подрывал католическое представление о человеческой традиции, стремившееся к исследованию и пониманию Писания через посредство столетних усилий соборов, богословов и святых. Однако божественный закон не подлежит отрицанию, ибо он поощряет раскаяние, смирение и послушание, в то же время предоставляя возможность усилить влечение человека к Евангелию. Человеческое предание также играет свою роль в поддержании душевного спокойствия и общественного порядка. Однако, на взгляд Лютера, поставленные выше Библии, благодати и веры, закон и предание утрачивают свою причастность к искуплению.

Таинства играли для средневекового католицизма существеннейшую роль, выступая в качестве того средства, благодаря которому Бог продолжает воздействовать на ход истории. Согласно этой точке зрения, поступки Христа, опосредованные иерархически-сакраментальным на-

делением благодатью, наделяют способностью совершать добрые дела, приобретать заслуги и достигать святости. Отказав развивающемуся преданию в праве служить законным выражением божественной воли, Лютер увидел в системе таинств человеческое изобретение, созданное римской церковью для усиления власти духовенства. Для него единственным таинством было слово Божие. Это повелевающее и подающее надежду слово сообщается с помощью трех свидетельств: крещения, покаяния и евхаристии, призывающих откликнуться на них ве-

рой. Таким образом, в публичном богочитании Лютер выдвигает на передний план проповедь, молитвы и гимны. Впоследствии протестанты разошлись во мнениях относительно ценности покаяния, необходимости крещения младенцев и природы хлеба евхаристии. По Лютеру, значение имело лишь то, что Иисус приходил проповедовать слово Божие. Тем самым община истинных христиан есть священство всех верующих, исповедующих Евангелие руками и устами, поступками и проповедью своей веры.

Лоуренс Хандермарк

### Библиография

- Лютер, Мартин, К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния, Харьков, 1912.
- Лютер, Мартин, Взгляд Лютера на светскую власть. В кн.: Источники по истории Реформации, в. 1, М., 1906, с. 1—56.
- Лютер, Мартин, О рабстве воли. В кн.: Эразм Роттердамский, Философские произведения, М., 1986, с. 290—545.
- Лютер, Мартин, Из переписки с Эразмом Роттердамским. Там же, с. 585 сл.
- Лютер, Мартин, *Luther's Works*, ed. by J. Pelikan and H.T. Lehman, St. Louis: Concordia, 1955—1976.
- Лютер, Мартин, *What Luther says: An Anthology*, 3 vols, ed. by E. Plass, St. Louis: Concordia, 1959.
- Соловьев, Э.Ю., Политико-юридические завоевания Реформации. В кн.: Философия эпохи ранних буржуазных революций, М., 1983.
- Соловьев, Э.Ю., Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время, М., 1984.
- Bainton, R., *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950.
- Ebiling, G., *Luther: An Introduction to His Thought*, tr. by R.A. Wilson, Philadelphia: Fortress Press, 1970.
- Grimm, H.J., *The Reformation Era, 1500—1650*, New York: Macmillan, 1973<sup>2</sup>.
- Loewenich, W. von, *Luther's Theology of the Cross*, tr. by H. Bouman, Minneapolis: Augsburg, 1976.
- McDonough, Th.M., *The Law and the Gospel in Luther: A Study of Martin Luther's Confessional Writings*, London: Oxford University Press, 1963.
- Oberman, H.A., *Luther: Man Between God and the Devil*, tr. by E.W. Schwarzbart, New Haven: Yale University Press, 1990.
- Pelikan, J., *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*, St. Louis: Concordia, 1959.
- Pelikan, J., *Spirit vs. Structure: Luther and the Institutions of the Church*, New York: Harper & Row, 1968.

## ЖАН КАЛЬВИН

Родился: 1509, Нойон, Франция.

Умер: 1564, Женева, Швейцария.

Главное сочинение: «Наставления в христианской вере» (1536, 1559).

### Главные идеи

*Хотя сущность Бога непостижима, частичное познание Бога возможно благодаря его самооткровению.*

*Библия — единственный источник этого соразмерного человеку откровения.*

*Библия раскрывает Бога как триединого творца всего сущего, деятельно и повсеместно управляющего всеми аспектами продолжающегося творения. Библия изображает человечество впадшим в грех через Адама, в силу этого утратившим всякую свободу воли и способность к возобновлению правильных отношений с Богом и тварью.*

*Тем не менее по неисповедимому и непреложному постановлению Бога некоторым предопределено спастись благодаря личности и подвигу Иисуса Христа, в котором Бог раскрыл себя как искупитель; другим предопределено осуждение.*

*Люди соединяются со Христом через принадлежность к истинной Церкви, которая характеризуется правильной проповедью Слова и верным преподаванием таинств.*

Система представлений Жана Кальвина была широко усвоена протестантами, увидевшими в ней средство, необходимое для понимания Библии. Его удачная формулировка приемлемой интерпретации авторитетного источника протестантизма нашла себе применение в социальной, политической и религиозной областях. Благодаря громкому успеху во всех этих областях Кальвин стал одним из творцов духа Нового времени.

Иоанн Кальвин (латинизированная форма имени Жан Ковен) родился в епископском городе Нойоне (Франция) в семье Жанны и Жерара Ковен. Кальвин принадлежал ко второму поколению реформаторов: ему было восемь лет, когда Мартин Лютер приколачивал Девя-

несто Пять Тезисов к двери виттенбергской церкви. Его отец исполнял несколько важных должностей в кафедральном соборе Нойона и позаботился о том, чтобы сын воспользовался всеми преимуществами культурного общества, включая и бенефиций для материального обеспечения его занятий.

В 1523 году Кальвин отправился учиться в Париж, где посещал Коллеж де ла Марш и Коллеж Монтегю. В первом его преподавателем латыни был Матурен Кордые, в будущем — протестантский педагог, во втором он познакомился с самой тончайшей схоластической диалектикой и рассуждениями. В 1528 году он становится магистром искусств. По настоянию отца Кальвин переходит от занятий богословием к занятиям

правом и продолжает учебу в университете Орлеана. В 1529 году он переходит в университет Буржа, где преподавание права велось по гуманистической методе. В эти годы он изучает греческий под руководством греческого ученого Мельхиора Вольмара. В 1531 году он получает степень доктора права; в том же году умирает его отец. Вскоре после смерти Жерара Кальвин оставляет занятия правом и возвращается в Париж, чтобы возобновить изучение классической литературы, одновременно совершенствуя свое знание греческого и еврейского языков. Его первая опубликованная работа, «Комментарий к трактату Сенеки *О милосердии*» (1532), написана в духе эразмианского гуманизма. В ней Кальвин не выказывает особого интереса к религиозным вопросам.

К 1534 году мысли Кальвина уже целиком сосредоточены на религии; ввиду своих евангелических воззрений он бежит от преследования французских властей. Время и существо его обращения остаются предметом споров. В октябре 1533 года гуманист Николай Коп, давний друг Кальвина и ректор Парижского университета, выступает с речью, в которой сочувствующе отзывается о взглядах Лютера. Связь Кальвина с этой речью неясна; некоторые полагают, что он участвовал в ее составлении. Как бы то ни было, воследовавшая реакция вынудила его бежать из города. Весной 1534 года Кальвин отказывается от своего бенефиция, перейдя на сторону реформаторов после «внезапного обращения к послушанию». После Дела об Афишах во Франции становится небезопасно, и Кальвин переезжает в Швейцарию.

Укрывшись в Базеле, Кальвин завершил первую редакцию «Наставлений в христианской вере» и опубликовал ее в 1536 году. Хотя для того, чтобы полностью оценить творчество Кальвина, в расчет следует принимать его многочисленные письма, комментарии, проповеди и другие сочинения, «Наставления» служат лучшим источником для изучения взглядов зрелого Кальвина. «Наставления» постоянно перерабатывались их автором, и их окончательная редакция увидела свет в 1559 году. В первом издании то была книжка, состоявшая из шести глав; в своем окончательном виде объем «Наставлений» увеличился в пять раз: они вышли в четырех книгах и состояли из восьмидесяти глав.

Контекстом для последовательного пересмотра «Наставлений» была борьба Кальвина за торжество дела Реформации в Женеве. В 1536 году Гийом Фарель убедил Кальвина взять на себя задачу превращения Женевы в протестантский город. Поначалу его усилия окончились неудачей, и в 1538 году Кальвин был изгнан в Страсбург. Здесь в течение примерно трех лет он служит пастором для религиозных эмигрантов из Франции. В 1541 году он вернулся в Женеву и снова взялся за дело. Оппозиция была сильна; женевское гражданство было предоставлено Кальвину лишь восемнадцать лет спустя. В Женеве его влияние было весьма велико, но оно опиралось главным образом на силу его доводов и их применения. Убежденный в своей правоте, Кальвин считал, что его аргументы принадлежат не только ему, но и Библии, и Богу, стоящему за ней. С 1559 до самой своей смерти в 1564 году Жан Каль-

вин оставался бесспорным руководителем Женевы, центром реформационного движения, имевшим огромное влияние на самые разные культуры — от Швейцарии до Англии, от Шотландии до Америки.

### **«Наставления в христианской религии»**

«Наставления» задумывались как учебное пособие и создавались как политическая апология. Жан Кальвин взялся за перо, чтобы привести в порядок основополагающие принципы христианского вероисповедания, которые служили бы катехетическим пособием для общины верующих. В силу исторических обстоятельств, принявших вид инициированных Франциском I гонений на французских протестантов, первая редакция приобрела выраженные апологетические черты. Выпущенное в 1539 году второе издание было расширено и пересмотрено в целях поучения правильному прочтению и пониманию Библии. Исходя из этих соображений, Кальвин постоянно перерабатывал свой труд, пока в 1559 году не счел его удовлетворительным.

Делом всей своей жизни Кальвин считал изложение божественного откровения, найти которое можно только в Библии. «Наставления» посвящены не построению теологической системы, но организации библейских тем, призванной облегчить читателю понимание текста Писания. Кальвин обильно заимствует у Лютера и особенно у Августина. Он также умело использует схоластическую диалектику и гуманистическую филологию и риторику, но его ве-

личие заключается в умении упорядочить и разъяснить различные части Библии, подчинив их последовательной схеме, совместимой с протестантскими воззрениями.

Первая книга «Наставлений» 1559 года касается познания Бога как творца и правителя мироздания. Кальвин исходил из той посылки, что в отрыве от библейского откровения ни религиозный опыт, ни философские рассуждения не помогают обрести знание Бога. Хотя Бог открывает Себя в природе, присущая всему человечеству греховность препятствует узрению истинного Бога. Не отрицая того, что божество как бы открыло себя доступным для узрения образом в природе, Кальвин тем не менее утверждал, что единственное следствие этого — устранение всех оправданий перед Богом. Только в Библии Бог дает надежный источник откровения. Писания Ветхого и Нового Завета вдохновлены Богом и открывают Его тем, кого избрал Бог. Это откровение сообразовано с человеческим разумением — сущность Бога остается непознанной — и ниспосылается лишь той части человечества, которую Бог избрал для его обретения.

Бог, открываемый в Библии, изображается как триединый Бог, творящий все сущее и постоянно, активно управляющий всеми уровнями продолжающегося творения с помощью божественной воли. Представление о божественной воле дает Библия — как Ветхий, так и Новый Завет. Различаясь по способу изображения, они, однако, — при правильном понимании — служат единым свидетельством неизменной воли Бога. Согласно Кальвину, Вет-



хий Завет закона и Новый Завет благодати — равноценные источники норм христианского поведения, которые должны соблюдаться всеми членами христианского общества. Законничество Кальвина смягчено проводимым им различием между нравственным законом, который должен соблюдаться везде и всегда, и законом временным — гражданским или церемониальным, однако приложение божественной воли, обретаемой в библейском откровении, к делам общества получает прочное обоснование. Разъясняя учение о провидении, Кальвин указывал, что эти законы не только устанавливаются Богом, но что Бог деятельно осуществляет в мире их глубочайшее назначение. Тот факт, что мы не способны проникнуть в их глубинные цели или эти цели постичь, никоим образом не уничтожает факта полного и деятельного верховенства Бога.

Вторая книга посвящена самораскрытию Бога как искупителя в лице Иисуса Христа. Искупление необходимо, ибо человечество Библии — это падшее человечество. По вине Адама все люди запятнаны первородным грехом настолько, что свободная воля и способность вернуться к правильным взаимоотношениям с Богом и Его продолжающимся творением полностью утрачены. Человечество не имеет внутренней силы помочь себе самостоятельно. Благая весть заключается в том, что Бог не покинул род человеческий. Закон Ветхого Завета раскрыл наше положение, а личность и искупительный подвиг Иисуса Христа обеспечивает избавление. Своим пророческим, царским и священническим служением Христос подал

единственное и необходимое средство для примирения с Богом. В лице Христа Бог примирил с Собой избранных спастись.

Третья книга рассказывает о том, каким образом человечество причастно к благодати, ниспосланной в лице Иисуса Христа, к благам и последствиям, из нее проистекающим. Спасение обретается через приобщение верующих ко Христу, которое утверждается одной верой. Эта вера заключается как в доверии к действиям Бога, так и в «убежденном знании доброй воли Бога». Эта вера сама является милостивым даром, согласно верховному выбору Бога, не взирающего на состояние лица, его воспринимающего. Таким путем Христос проникает в верующего, из чего вытекают блага возрождения, оправдания и освящения. Возрождение — это начало новой жизни, в которой верующий и его дела оправдываются одной верой, ибо праведность Иисуса Христа покрывает его прежние прегрешения перед Богом.

В этой связи Кальвин излагает учение о предопределении. Спасение целиком и полностью в руках Божьих. С помощью Христа Бог избирает некоторых к спасению. Отношение к Христу, которое приносит спасение, определяется Богом, а не грешником. Воля Бога вечна и неизменна, а потому желание спасения также является вечным и неизменным. Таким образом, некоторые избираются ко спасению во славу Бога.

Учение Кальвина о предопределении не было новостью. И Августин, и Лютер уже развивали эту концепцию до него. Однако Кальвин зашел куда дальше, чем они, дове-

дя эту идею до ее логического конца. Спаситься суждено не всем. Если судьба всех находится в руках всемогущего Бога, то те, кто осужден на вечные муки, осужден по постановлению Бога, невзирая ни на какие особенности их индивидуального состояния, ибо осуждения заслуживают все. Двойное предопределение — это логическое следствие принципа, по которому верховный Бог и грешное человечество разделены пропастью, преодолеть которую способен только Бог во Христе: «Мы называем предопределением вечное постановление Бога, которым определено, какую судьбу Он приготовил для каждого человека. Ибо не все сотворены в одинаковом состоянии; скорее, одним уготована вечная жизнь, другим — вечная мука» (III, xxi, 5).

Кальвин видел трудности, связанные с отстаиванием этой позиции. Он сразу же отшел вопросы о том, почему любящий Бог считает человечество ответственным за грех, который ему было явно не по силам одолеть. Спрашивать «почему» о неисповедимом Боге, скрывающемся за сообразованным с человеческим разумением библейским откровением, бесполезно и нечестиво. Человечество может познавать только *как* действует Бог, а не *почему*. Ответить почему может только Бог из непознаваемых глубин тайны; мы знаем лишь то, что Бог открыл в Писании, а не причины, по которым это могло бы быть установлено так или иначе. Для избранных — это лучшая из вестей; для отверженных это откровение «отдает запахом смерти».

Что до осуждения отверженных, то Кальвин оставался непоколебим ни доводами земной совести, ни

доводами человеческого разума; он стоял на своем, опираясь на откровение Писания. В его понимании отстаиваемый им взгляд очевидно правилен: так гласит Библия, слова которой он верно истолковал, а это все решает.

Четвертая книга «Наставлений» 1559 года посвящена учению о Церкви. Кальвин придерживался ортодоксальных протестантских воззрений относительно избранной и видимой общины открытых верующих. Истинными признаками этой общины являются проповедь Слова и правильно совершаемые таинства. Таинств — два: крещение и вечера Господня. Кальвин был сторонником крещения во младенчестве. Более оригинален он был в вопросе об евхаристии, заняв среднюю позицию между материальным пресуществлением лютеранства и символическим памятованием Ульриха Цвингли.

В полном согласии со своим пониманием Библии Кальвин придерживался особого взгляда на организацию видимой Церкви. Он выдвинул четырехступенчатую иерархию должностей: пастор, староста, диакон и учитель. Он не верил в то, что церковь и государство существуют отдельно друг от друга, но был убежден в том, что они имеют разные задачи и области действия. Только церковь может судить о вопросах духовного характера и о том, что может быть приемлемо с точки зрения общественной морали. Связь государства с церковью состоит в том, что государство обязано внедрять универсальные нравственные законы, провозглашенные церковью. Церковь не должна управлять государством; служители церкви не

могут стоять выше магистратов. Восстание против безнравственных магистратов запрещается, изменения зависят здесь от Бога. Церковь и государство должны существовать как две силы с различными юрисдикциями в рамках одного общества,

но общество обязано защищать церковь и истинную веру. Благодаря членству в церкви люди объединяются с Христом, а общество обретает правила христианского поведения.

*Лойд Аллен*

### Библиография

- Calvin, J., *Institutes of the Christian Religion*, ed. by C. Murray, tr. by F.L. Battles, Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Виппер, Р., Церковь и государство в Женеве в 16 в. в эпоху кальвинизма, М., 1894.
- Виппер, Р., Влияние Кальвина и кальвинизма на политические учения и движения 16 в., М., 1894.
- Лихачева, Е., Европейские реформаторы, Спб., 1872, с. 159–227.
- Михайловский, В., Сервет и Кальвин, М., 1883.
- Порозовская, Б.Д., Иоганн Кальвин, Спб., 1899.
- Поршнева, Б.Ф., Кальвин и кальвинизм. — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма, в. 6, М., 1958.
- Bouwsma, W.J., *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*, New York: Oxford University Press, 1987.
- McNeill, J.T., *The History and Character of Calvinism*, New York: Oxford University Press, 1954.
- Parker, T.H.L., *John Calvin: A Biography*, Philadelphia: Westminster Press, 1975.
- Wendel, F., *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*, tr. by Ph. Mairet, New York: Harper & Row, 1963.

## СВ. ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ

Родилась: 1515, Авила, Испания.

Умерла: 1582, Альба де Тормес, Испания.

Главные произведения: «Жизнеописание Терезы де Хесус» (1565), «Путь к совершенству» (1565—1579), «Книга оснований» (1573—1582), «Внутренний дворец» (1577).

### Главные идеи

*Бог живет в душе.*

*Душа странствует внутри себя самой, чтобы соединиться с Богом.*

*Образом души является внутренний дворец со многими жилищами.*

*Практикуя мысленную молитву, душа вступает во внутренний дворец.*

*Первые три жилища соответствуют пути очищения, на котором новичок трудится над достижением добродетелей и подражает Иисусу Христу.*

*Первое проявление сверхъестественной молитвы, именуемой пассивным припоминанием, знаменует собой переход с пути очищения на путь озарения — в пятое и четвертое жилища.*

*В результате постепенного затухания чувств и способностей в четвертом жилище душа переживает Молитву Покоя.*

*Душа становится все более пассивной по отношению к Богу в пятом жилище, и ее молитва называется Сон Способностей.*

*Шестое жилище, называемое Обручением Духовным, — это переход на путь единства.*

*Душа ощущает всю полноту единящей любви в Духовном Браке седьмого жилища.*

Обычно святая Тереза Авильская изображается с пером в руке, что свидетельствует о том, что в рамках христианской традиции она воспринимается как женщина небывалой учености. Хотя она была канонизирована всего через сорок лет после своей смерти в 1582 году, а в двадцатом веке была провозглашена учителем римско-католической церкви, на основании того, что нам известно о ее воспитании и ранних годах в монастыре или о господствующих культурных взглядах на женщину, присущих ее эпохе, мы вряд ли сочли бы ее подходящей кандидатурой на высшие церковные почести. Напротив, до знаменитого

обращения Терезы, случившегося на сороковом году ее жизни, ее духовные интересы нимало не могли служить убедительным доказательством любви к Богу, тогда как воинствующий антифеминизм Испании шестнадцатого века всячески противился выдвижению женщин на высокие позиции внутри Церкви.

Несмотря на превалирующее предрешение против женского пола и скудное образование, Тереза проявила себя энергичной зачинательницей реформы ордена кармелитов, автором шедевров мистической литературы и духовной советницей руководителей государства и Церк-

ви, а также простого народа и подчиненных ей монахинь.

Живая и рассудительная девушка, шестнадцати лет Тереза была отправлена в августинианский монастырь святой Марии Благодати, так как отец опасался, как бы оставшаяся без матери дочь не стала жертвой распущенности и скандала. В течение восемнадцатимесячного пребывания с августинками Тереза имела перед своими глазами пример особо набожной монахини и начала подумывать о принятии монашеского звания. Но только опасная для жизни болезнь, заставившая ее задуматься о своей бессмертной душе, подтолкнула Терезу к окончательному выбору между замужеством и монастырем. В 1536 году она поступила в кармелитскую обитель Воплощения и в ноябре следующего года приняла монашество. Так началось двадцатилетнее испытание, во время которого Тереза не только страдала от тяжелых телесных недугов и тоски по отцу, но и билась в духовной агонии, чувствуя себя лицемеркой.

Посетив в 1538 году своего дядю, Тереза прочла у него «Третий духовный алфавит» Франциско де Осуна и начала совершать и преподавать мысленную молитву в том ее виде, как она описывалась священником из сочинения Франциско. В глазах сестер-кармелиток, для которых молитва была механической декламацией формул, Тереза стала почти святой, ведь она совершала молитвы, требовавшие концентрации всей ее психической и физической энергии для продумывания значения слов, произносившихся вслух или про себя. В автобиографии Тереза признается, что в то время как

другие хвалили ее за благочестие, она подолгу не молилась совсем. По мере того как проходили годы и Тереза все яснее понимала, что монашеская жизнь — это нечто большее, чем соблюдение правил обители и Церкви и участие в обрядах и литургиях, она испытывала все большую неудовлетворенность собой и жизнью в шумной, перенаселенной обители, где проживало более ста монахинь, большинство из которых, подобно Терезе, избрали монашескую жизнь за неимением лучшего и которых сплетни занимали куда больше, чем молитвы.

Со страниц ее автобиографии звучит отчетливая августиновская нота страха, когда Тереза описывает месяцы духовной борьбы: она слышала, как зовет ее Бог, и в то же время в душе ее раздавался зов мира. Около 1556 года кризис достиг своего пика, после чего она, как и Августин, ощутила себя безвозвратно и радостно преданной Богу. До самой своей смерти в 1582 году она возделывала виноградник своего Господа, и урожай не заставил себя ждать: реформа ордена привела к основанию семнадцати женских и двух мужских монастырей и возникновению богатейшей мистической литературы.

### *Мистический путь*

В автобиографии Терезы и в «Пути к совершенству» имеются главы и пассажи, описывающие мистический путь. Так, в своем «Жизнеописании» она пользуется водной символикой для описания жизни в молитве, проводя важное различие между орошением сада души соб-

ственными усилиями (мысленной молитвой или медитацией) и орошением сада при помощи Святого Духа (созерцания). Главы с десятой по двадцать первую, в которых Тереза перечисляет этапы молитвы, пользуясь метафорой орошения сада души, представляют собой небольшой мистический трактат. Наиболее полным образом жизнь души рассматривается во «Внутреннем дворце» (1577), написанном после того, как Тереза пережила высшие взлеты мистической жизни. Во «Внутреннем дворце» Тереза набрасывает приметы известного ей мистического пути, отказавшись от схоластической терминологии, которой были перегружены сочинения многих ее ученых современников. Хотя Тереза ясно сознавала всю недостаточность своего образования, ее сочинения не становятся от того менее увлекательными, потому что она не изнывает под бременем непосильной эрудиции, которой она так восхищалась в богословах-мужчинах, но которая была недоступна простому человеку — человеку света или церкви, чье стремление к обогащению своей внутренней жизни нуждалось в поощрении и мудрости наставника, главным достоинством которого был бы духовный опыт.

Страдая от недостатка надлежащего духовного руководства, Тереза была очень чутка к нуждам мужчин и женщин, ищущих Бога. Поэтому она пишет языком понятным и — благодаря ее очаровательным и бесхитростным образам — увлекательным. Ее слогу присуще обаяние, в значительной мере оттого, что она не пользуется богословской терминологией; людям, взыскующим ду-

ховного обновления, она смогла помочь именно потому, что оставалась верна себе и в жизни, и в способе самовыражения. Хотя во «Внутреннем дворце» она отрицает, что переживания, описываемые ею, принадлежат ей, очевидно, что упоминания «одной известной мне женщины» относятся к ней самой.

### *«Внутренний дворец»*

Образом, придающим единство этому произведению, является образ души как внутреннего дворца, ниспосланный, по признанию Терезы, в тот момент, когда она молила Бога о помощи, составляя по поручению своей настоятельницы духовное наставление сестрам. Внутренний дворец души состоит из семи жилищ, каждое из которых состоит в свою очередь из бесчисленного множества жилищ. В самом укромном жилище, в самом средоточии души, обитает Бог. Таким образом, в своем мистическом путешествии душа все глубже погружается в себя, чтобы узреть Единого, который присутствовал в ней всегда, но которого она не могла рассмотреть из-за смутности своего зрения.

Путешествие Терезы, пишущей «Внутренний дворец», начинается с дарованного ей образа: так же и душа вступает на свой путь, осознав свое исконное влечение — любить Бога интимно, напряженно и непосредственно. Дарованное влечение также призвано напомнить, что мистическое слияние — это единство воли, при котором душа преобразуется под действием божественной любви, так что ее воля приводится в согласие с волей Бога. Поэтому ми-

стическое единство называется преобразующим единством, в отличие от сущностного единства души с Богом, благодаря которому она существует. Сущностное единство делает возможным физическое существование души, тогда как единство мистическое — это дар, который переполняет душу духовностью. Мистическое единство именуется единством подобия в знак признания того, что благодаря любви душа уподобляется Богу, но, в отличие от пантеистических систем, она не растворяется в нем, полностью утрачивая свою личность.

Путешествие к мистическому единству может оказаться долгим и тернистым, требующим, по указаниям Терезы, прохождения шести жилищ души. Однако сначала душа должна вступить в сам замок, что достигается путем молитвы и размышления. Наученная собственной практикой мысленной молитвы, Тереза сознавала, что продвижение вперед невозможно, пока душа не перестанет полагаться на устную молитву, являющуюся механическим проговариванием слов, и не задумается о том, что же говорится ею про себя или вслух, когда она читает молитву. Отстаивая мысленную молитву, Тереза, будучи женщиной, рисковала поссориться с Инквизицией, которая с особым подозрением смотрела на женщин, практикующих и проповедующих мысленную молитву, после издания в 1525 году Толедского Эдикта, направленного против *alumbrados*. Среди *alumbrados*, уличенных Эдиктом в ереси, было несколько харизматических женщин. В то время как Инквизиция считала мысленную молитву опасной для женщин вви-

ду того, что их потребность в Церкви как посреднике между ними и Богом могла ослабнуть, угрожая тем самым авторитету Церкви, по мнению Терезы, куда большую опасность представляет то, что из-за своей духовной неразвитости женщины, ищущие Бога, могут столкнуться с неодолимыми препятствиями. Поэтому она была непреклонна в отстаивании мысленной молитвы, безоговорочно утверждая, что душа не может начать путешествия внутрь себя, пока не научится молиться указанным образом.

Общий план «Внутреннего дворца» следующий: три первых жилища символизируют активную часть путешествия, во время которой душа совершает сознательные действия, дабы угодить Богу, тогда как четыре последующих жилища — это пассивная стадия, на которой душа сознает, что на нее воздействует Бог. Что касается традиционного трехчастного разделения мистического пути, то первые три жилища соответствуют пути очищения, четвертое и пятое — пути озарения, шестое и седьмое — пути единства.

Мысленная молитва, набожное чтение, назидательная беседа и добрые дела суть средства, с помощью которых душа очищается от недостатков и совершенствует добродетели в первых трех жилищах. Душа различает, что она продвигается вперед по пути очищения сообразно тому, насколько смиреннее и милосерднее она становится, насколько тише становятся ее чувства и способности во время молитвы. Пять внешних чувств и внутреннее чувство воображения и фантазии составляют нижнюю часть души, тогда как способности памяти, разума и воли помеща-

ются в ее верхней части. Сладость духовная, или добрые чувства, протекающие из обряда, молитвы, чтения, беседы и совершения добрых дел, питает стремление души к совершенству в первых двух жилищах, но к концу третьего жилища эта духовная сладость пересыхает, так что душа перестает понимать, что происходит, и страшится возвращения в первоначальное состояние. Однако эта иссушенность свидетельствует о продвижении, ибо Бог общается с душой слишком тонким, неразличимым чувствами и эмоциями образом.

В третьей главе, посвященной четвертому жилищу, Тереза описывает Молитву Самососредоточенности, обозначающую переход с пути очищения на путь озарения. Молитва Самососредоточенности — это первый вид сверхъестественной молитвы, пережитый самой Терезой; под сверхъестественным она подразумевает, что душа сознает не что она делает, но что делается с ней. А именно, душа смыкает свои очи, сама того не желая, и чувствует, что вокруг нее воздвигается храм одиночества. Тереза сравнивает самососредоточенную душу с ежом, ибо чувства и способности сворачиваются в одну точку и затихают, чтобы более не тревожить душу. В отличие от ежа, душа не может собраться в одну точку по собственной воле: она пассивна, и ее самососредоточенность — это дар, внедренная извне любовь.

В других главах, описывающих четвертое жилище, Тереза описывает Молитву Покоя, при которой собранность чувств и способностей еще более углубляется. Без всяких усилий со своей стороны душа щедро орошается, и на нее снисходят

мир, покой и смирение. Способности всецело поглощены поразительным зрелищем того, что происходит с душой. Сознывая, что люди могут форсировать сверхъестественную молитву, в конце четвертого раздела Тереза подчеркивает, что только Бог в силах ниспослать Молитву Покоя и сопутствующие ей утешения. Душа не должна желать утешений, но должна принимать Божью волю, подражая Его Сыну.

Молитву, которая произносится в пятом жилище, Тереза называет «Сном Способностей» оттого, что способности и чувства сворачиваются настолько полно, что они не могут различить, когда в душу проникает Бог. Чтобы описать перемены, претерпеваемые душой, Тереза сравнивает ее с тутовым шелкопрядом, преобразующимся в бабочку. Потрясенная опытом молитвенного покоя, душа жаждет пострадать и даже умереть за Бога. Сознывая, однако, что ее воля еще не полностью соответствует воле Бога, и памятуя об опасности переоценить свои силы, душа получает предостережение совершенствоваться в любви. На своем собственном опыте и опыте других людей Тереза убедилась в опасности самообмана, гордыни и ревности. Так, в четвертом и пятом жилищах, где душа принимает дары ниспосланной выше молитвы и любви, она предостерегает мистического путешественника не слишком доверять себе, но полагаться на Бога и прирастать любовью.

### *Духовное обручение*

Духовное обручение шестого жилища — это переход с пути оза-



рения на путь единения. Здесь начинается самый опасный этап пути, ибо душа может легко пасть жертвой гордыни и самообмана. Ссылаясь на свой собственный (вне всяких сомнений) опыт, Тереза повествует об из ряда вон выходящих явлениях, характерных для шестого жилища. Муки любви, экстаз, парение духа и ликование с присущими им видениями и оборотами речи не только необходимы для духовного совершенствования, но и могут стать преградой для души, чья гордыня искушает ее похваляться своими дарами и из-за них возноситься над другими. Вместе со своим другом и руководителем, святым Хуаном де ла Крус, Тереза рекомендует читателям не впадать в зависимость от этих из ряда вон выходящих явлений.

Описывая и разясняя прозрения, которые душа испытывает в состоянии экстаза или, например, ликования, Тереза прибегает к категориям телесного, воображаемого и интеллектуального/духовного, чтобы классифицировать с их помощью типы видений и оборотов речи, известных ей на собственном опыте. Отвечая на напрашивающийся вопрос о том, как определить, является ли источником прозрений Бог или душа, что говорило бы в пользу или против их подлинности, Тереза предлагает два критерия. Если видение или оборот речи всплывают неожиданно, а их воздействие положительно в том смысле, что душа испытывает покой, ликование и смирение, тогда они — от Бога.

Посреди описания шестого жилища Тереза снова обращается к читателю с предостережением: она

подчеркивает необходимость продолжать раздумья о Священном Человечестве. Ее рекомендация отражает спор в богословских кругах о том, нуждается ли созерцатель в дальнейших размышлениях после того, как им отведены дары ниспосланной свыше любви. Тереза явно придерживалась того мнения, что даже тот созерцатель, который одарен самыми возвышенными милостями, нуждается в размышлении о жизни и подвиге Иисуса Христа и должен стремиться ему подражать.

Хотя душа, достигшая шестого жилища, зашла уже очень далеко, ее жизнь не свободна от страдания. Главной темой этих глав является страдание, отражая, возможно, тот факт, что сама Тереза страдала от насмешек или восхвалений других людей, от заблуждений, в которые вводили ее неумелые духовники, от болезней или от того, что земные утешения утратили свою притягательность, а духовные — пересохли. Страдание, переживаемое в этом жилище, может оказаться столь интенсивным, что Тереза представляет себе душу подвешенной между небом и землей. Ее заключительный совет, как и в предыдущих жилищах, — совершать дела милосердия и полагаться на Бога.

Вступление в Духовный Брак седьмого жилища знаменуется у Терезы духовным видением Троицы. В Духовном Браке внутреннее беспокойство и страсть преобразуются в покойную уверенность привычного присутствия Бога. Высоты экстаза и бездны пересохших пустынь, лишавшие душу покоя в шести предыдущих жилищах, исчезают, уступая место гармоничному союзу деятельной Марфы и созерцательной Ма-

рии. Воля Терезы совпала с волей Бога, ее душа наслаждается милостями единящей любви. Молитва, которую Тереза называет в другом месте беседой с Богом, из события во времени превратилась в непре-

рывный разговор с Богом, которого она называет своим Возлюбленным Спутником. Так душа вступает в укромнейший уголок самой себя, привлеченная туда преображающей любовью Божьей.

Мэри Джайлз

### Библиография

- Teresa of Ávila, *The Life of Teresa de Jesus*, tr. by E.A. Peers, Garden City, N.Y.: Doubleday, Image Books, 1960.
- Teresa of Ávila, *Interior Castle*, tr. by E.A. Peers, Garden City, N.Y.: Doubleday, Image Books, 1961.
- Dicken, E.W.T., *The Crucible of Love*, New York: Sheed & Ward, 1963.
- Green, D., *Gold in the Crucible. Teresa of Avila and the Western Mystical Tradition*, Longmead, Shaftesbury, Dorset: Element Books, 1989.
- Hatzfield, H.A., *Santa Teresa de Avila*, New York: Twayne, 1969.
- Swietlicki, C., *Spanish Christian Cabala: The Works of Luis de Leyn, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*, Columbia: University of Missouri Press, 1986.

## МИШЕЛЬ ДЕ МОНТЕНЬ

Родился: 1533, в родовом замке Монтень близ Бордо, Франция.

Умер: 1592, там же.

Главное сочинение: «Опыты», 1588 (в том числе варианты из предыдущих изданий, а также многочисленные дополнения на полях издания 1588 года). («Путевой журнал» [1580–1581], написанный в жанре личного дневника, был издан два века спустя.)

### Главные идеи

*Признание двойственности человеческого состояния (духовные устремления человека нейтрализуются физическими ограничениями тела) позволяет человеку стремиться к идеалу счастливой жизни.*

*Жизнь, подчиненная умеренности, лучше жизни, допускающей излишества и крайности.*

*Чувства, с помощью которых человек познает мир, несовершенны и ограничивают его способность познания чего бы то ни было (только Бог всезнающ).*

*Неспособность человека решительно утверждать «Я знаю» или «Я не знаю» подводит к вопросительной формуле «Что я знаю?» («Que sais-je?»), отражающей осмотрительное воздержание от суждения, подлежащего дальнейшему рассмотрению.*

*Все живые существа, включая и людей, пребывают в состоянии постоянного изменения; существование состоит из движения и деятельности.*

*Самопознание — первейший долг и обязанность человека.*

Своей славой Монтень обязан не строгой философской системе, но чрезвычайно подкупающим анализом и истолкованием почти всех философских направлений, восходящих к античности. Тысячи ссылок на классических поэтов, писателей и философов образуют фон для сравнения с опытом и размышлениями самого Монтеня. Великие тексты любой эпохи не умирают потому, что они сообщают нам нечто ценное. «Опыты» философа Монтеня сопоставляют прозрения прошлого с современными мыслями и представлениями, создавая непреходящую метафору, описывающую точку творческого разрыва между двумя мирами. Цель Монтеня — не бо-

лее и не менее, как написать учебник жизни, и погружение в текст «Опытов» побуждает читателя исследовать текст своей собственной жизни.

Мишель де Монтень родился в родовом поместье близ Бордо и был первым носителем недавно приобретенного дворянского имени, унаследованного вместе со всем имуществом. В «Опытах» он, однако, замечает, что титулы только разделяют людей. Отец его желал, чтобы Мишель ощущал близость к простому народу, и поэтому он был вскормлен крестьянками; мальчик рано выучил латынь и поступил в школу, не зная ни слова по-французски. Его феноменальное знание ла-

тыни повергло в трепет факультет Гийенского коллежа, на котором изучались латынь и греческий. Из эссе «О воспитании детей» нам известно, что школу шестнадцатого века Монтень ценил крайне невысоко. Он продолжил занятия философией в Бордосском университете, но политическая смута вынудила его перебраться в Тулузу, где он приступил к изучению права.

Хотя о личной жизни Монтеня мы осведомлены весьма хорошо, его влияние и вовлеченность в дворцовые интриги и политические маневры бурных событий шестнадцатого века во многом остаются загадкой. По общему мнению, Монтень играл куда более значительную роль, чем признавал он сам. Дважды мэром Бордо, он неизменно выступал в защиту веротерпимости посреди религиозных катаклизмов, характерных для его эпохи. Разрыв между католицизмом и протестантизмом расколол на два лагеря его кровных родственников; после 1545 года (Тридентский собор) и решения Франсиска I покарать еретиков и нераскаявшихся богословов схизма переросла в открытое насилие.

Общественная карьера Монтеня началась в 1554 году, когда он занял свою первую административную должность в Перигоре; вскоре после этого, в 1557 году, Монтень стал членом бордосского парламента, где познакомился с самым близким своим другом поэтом Этьенном де Ла Бюэти. Так было положено начало страстной дружбе, названной Ла Бюэти «браком душ» и так описываемой Монтенем: «Наши души слились и смешались друг с другом столь полно, что стерся даже соединивший их шов». В 1563 году Ла Бюэти

умирает в возрасте тридцати трех лет, повергнув друга в продолжительный траур. Два года спустя Монтень женился на Франсуазе де ла Шассень, дочери своего коллеги по бордосскому парламенту. В этом браке родилось шестеро детей, из которых из детского возраста вышла только одна дочь. В своих сочинениях Монтень пишет о женщинах относительно мало, посвящая самые прочувствованные страницы любви и дружбе между мужчинами. Женщины, как кажется, возбуждают плотские страсти и заставляют мужчину выйти за желательные рамки умеренности. Как бы то ни было, женщинам в писаниях Монтеня отводится далеко не главная роль.

Монтеню не исполнилось и сорока, когда он предпочел отойти от общественной жизни (1571) и приступить к написанию «Опытов». Это решение практически никак не сказалось на его вовлеченности в политику; основные государственные должности и многочисленные интриги были еще впереди. Отказ от общественной жизни совпал у него с решением исследовать микрокосм своей души, по которому безвременная смерть Ла Бюэти нанесла суровый удар. «Опыты» можно рассматривать как стремление завязать диалог и заглянуть внутрь себя в тот момент, когда мир поплыл у Монтеня под ногами, раскачиваясь на волнах религиозной нетерпимости. Политическое руководство обнаружило свою неспособность восстановить гражданский порядок. В то время, когда общество сползло к хаосу, философ обратился внутрь себя.

Сочиняя первые две книги «Опытов», Монтень все глубже погружался в политику и в 1577 году получил

назначение при дворе Генриха Наваррского. На следующий год он пережил первый приступ нефрита: боль и страдания подвели его к раздумьям о смертности человека — к теме, чаще всего поднимаемой в его сочинении. Пытаясь облегчить приступы подагры, нефрита и ревматизма, Монтень едет в Италию и удостоивается римского гражданства незадолго до своего возвращения в Бордо в качестве мэра. Первое издание «Опытов» (текст А) увидело свет в 1580 году, а в 1582, 1587 и 1588 (редакция В) годах за ним последовали новые, во многом дополненные и пересмотренные издания. В последние годы перед смертью (1592) Монтень делал многочисленные заметки на полях четвертого (1588) издания. После его смерти текст 1588 года вместе с дополнениями на полях и другими вариантами лег в основу окончательной, так называемой Бордосской редакции «Опытов» (С).

### «Опыты»

Попытки вычлнить в «Опытах» однородные, с философской точки зрения, куски, которые лежат в основе очевидного авторского деления книги на три части, отняли у филологов прошлого немало энергии и усилий. Так, популярная некогда схема вычленяла в книге материалы стоического, скептического и эпикурейского периодов, написанные на разных стадиях жизненного пути Монтеня: в начале 1570-х гг., в середине 1570-х гг. и между 1578—1592 гг. соответственно. Сегодня при изучении «Опытов» преобладает более унитарный подход, учитыва-

ющий мнение Монтеня о том, что его книга от начала и до конца — результат органического процесса и что, создавая «Опыты», автор становится единосущен своему тексту: «Эта книга создана мной в той же мере, в какой я создан ею».

Своей огромной эрудицией, неистощимой любознательностью и жадной жаждой знаний, бросающимся в глаза читателю «Опытов», Монтень как бы дополняет другого великого французского писателя шестнадцатого века Франсуа Рабле, умершего, когда Монтеню было двадцать. Гиперболические персонажи Рабле с их гаргантюанскими воделениями — это воплощение философии, идеал которой — *хорошо наполненная голова* («une tcte bien pleine»), тогда как идеал Монтеня — *правильно выработанный разум* («une tcte bien faite»). Современные педагоги, несомненно, сочли бы его поборником диалогического образования, центром которого является ученик.

В первом же эссе «Различными путями мы достигаем одной и той же цели» перед нами ум, свободный от догм и открытый для творческого подхода к идеям и проблемам. Как свидетельствует заглавие книги, поначалу может показаться, что предметы, рассмотренные ранее, не имеют никакого, или почти никакого, отношения к темам, разрабатываемым в данный момент. Однако некоторые эссе отступают от этой модели, как если бы Монтень хотел проверить внимательность своего читателя, и в то же время многие из них, к примеру, эссе «О некоторых стихах Вергилия», способны по-настоящему смутить читателя, который не находит ни малейшей связи

между предметом и объявленным заглавием. Метод, посредством которого Монтень добивается одного и того же результата, используя при этом нестандартный *modus operandi*, оказывается отражением богатого и чарующего стиля, иногда называемого чувственным. Каждое эссе — это нечто вроде палимпсеста, который приглашает читателя проникнуть сначала на один, затем на другой его уровень. Парадокс и двусмысленность — краеугольные камни всей композиции «Опытов», ибо они иллюстрируют неспособность человека *знать* окончательным образом, напоминая ему о его пределах и его природе.

### «*Que sais-je?*»<sup>1</sup>

Самое пространное из всех эссе — «Апологию Раймона Себона» — едва ли можно считать словом в защиту «Естественной теологии» Себона, высказывающего идею, что Бог открывается человеку в Своем творении — в мире. И действительно, место, уделяемое Себону в этом эссе, более чем скромное. Стратегия Монтеня заключается в том, чтобы, исследуя теологию Себона, изложить собственную точку зрения, по которой человек может притязать на знание очень немногих вещей. «Что я знаю?» — «*Que sais-je?*» — знаменитое motto Монтеня встречается именно в эссе, посвященном Себону, и позволяет автору высказать свое мнение о том, что ограниченность человека делает его неспособным решительно утверждать «Я знаю» или «Я не знаю». Скорее, вопрос

«*Que sais-je?*» не имеет ответа; Монтень воздерживается от суждения и предпринимает исследования, набрасывая автопортрет единственного существа, о котором человек может кое-что знать, — самого себя. Мораль гласит: «Истинное зеркало нашей речи — это течение нашей жизни».

Заключительное эссе, «Об опыте», содержит, быть может, самые знаменитые максимы, которыми Монтень завершает свой монументальный замысел, красноречиво убеждая человечество смириться со своим состоянием, раздвоенностью тела и души, и признать, что счастье, мудрость и благо по необходимости сосуществуют с болью и страданием.

«Опыты» — это приурочивание к собственной смерти; полное отрешение от этого мира легче дается тому, кто сполна насладился всем, что может предложить жизнь, всеми ее радостями и муками, ибо только с тем, что когда-то принадлежало нам всецело, можно расстаться без сожаления: «Я покончил со всеми своими долгами; я уже наполовину простился со всеми, кроме себя самого. Никто еще не готовился покинуть этот мир более полным и решительным образом, никто не отрешался от него более всеобъемлюще, чем это делаю я». «Нет ничего более прекрасного и оправданного, чем хорошо и честно исполнить роль человека», — пишет Монтень в своем заключительном эссе.

Смирненное увещание, которым завершается труд Монтеня, несомненно, повлияло на заключительные строки «Утраченного времени» Пру-

<sup>1</sup> «Что я знаю?» (франц.)

ста: «И что толку становиться на вышнейшем из тронов мира мы ходули, ведь и на ходулях нам будем восседать на собственном при-дется идти своими ногами. И на воз-далище, и ни на чем другом».

Роберт Фрай

### Библиография

- Монтень, Опыты, М., 1979<sup>2</sup>.  
Богуславский, В.М., «Опыты» Мишеля Монтеня, ВФ, 1956, № 5.  
Рыкова, Н., Мишель Монтень. — В кн.: Писатели Франции, М., 1964.  
Bowen, B., *The Age of Bluff*, Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press, 1972.  
Cottrell, R.D., *Sexuality/Textuality: A Study of the Fabric of Montaigne's Essays*, Columbus: Ohio State University Press, 1981.  
Frame, D.M., *Montaigne: A Biography*, New York: Harcourt, Brace & World, 1965.  
Sayce, R.A., *The Essays of Montaigne: A Critical Exploration*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1972.

## СВ. ХУАН ДЕ ЛА КРУС

Родился: 1542, Фонтиверос, близ Авилы, Испания.

Умер: 1591, Убеда, Испания.

Главные сочинения: «Восхождение на гору Кармель» (1578–1588), «Темная ночь души» (1582–1588), «Духовная песнь» (1578–1588), «Живое пламя любви» (1585).

### Главные идеи

*Душа существует благодаря своему субстанциальному единству с Богом. Благодаря единству подобия, именуемому также преображением или мистическим единством, душа уподобляется Богу.*

*В силу несходства божественной и человеческой сущностей Бог — это непрощаемый мрак для души.*

*Поскольку средства должны быть соразмерны цели, путь души к Божественному Мраку лежит через мрак.*

*Путешествие во мраке носит название *via negativa*<sup>1</sup>.*

*Ночь — это образ отрешенного пути через тьму, во время которого душа деятельно очищается от влечения к особому, конкретному и единичному, а Бог очищает ее от влечений и слабостей.*

*Отрешившись от собственных чувств и высших способностей, душа познает только темное, спутанное и общее, которое и есть Бог.*

*В опыте очищения с помощью Бога страдание — средство познания.*

*Любовь — это одновременно форма и содержание познания.*

Святой Хуан де ла Крус — один из известнейших испанских поэтов, почитаемый за глубину своей любви к Богу и в 1726 году причтенный католической церковью к лику святых, — должен быть отнесен к числу мыслителей первой величины. Получив богословское образование в знаменитом Саламанкском университете, он сочетал в себе гений дисциплинированного мышления и поэтическое дарование, которые произвели на свет не знающую себе равных систему мистического богословия. В своих прозаических сочинениях св. Хуану удастся совершить беспримерный подвиг — сделать мистическое пережи-

вание объектом интеллектуального анализа, не поступившись духом, пронизывающим все области деятельности этого кроткого человека.

Семена мистического призвания были посеяны в душе святого Хуана еще в детстве. Скудость семейных средств едва не помешала Хуану де Йелес получить такое образование, которого он заслуживал, но, к счастью, у него нашелся щедрый покровитель, признавший исключительную умственную одаренность и духовную цельность мальчика. По окончании школы Общества Иисуса в Медине дель Кампо в 1563 году юноша постригается в орден кармелитов, а на следующий год посту-

<sup>1</sup> Отрицательного пути (лат.).



пает в Саламанкский университет, где прослушивает трехгодичный курс искусств; в ноябре 1567 года он становится слушателем годичного курса богословия.

Интерес святого Хуана к философским вопросам не ослабевал в течение всей его жизни, о чем свидетельствует его служба на посту ректора школы Реформы в Алкала де Хенарес (1571) и кармелитской школы в Баэзе (1579–1582). Однако интеллектуальное искание Бога не затмило других его интересов; куда более великим его призванием была напряженная и интимная любовь к Богу. Для совершенствования духовного призвания (интеллектуальные искания были лишь одним из его аспектов) святой Хуан присоединяется к реформаторскому движению, возглавляемому кармелиткой Терезой Авильской: в 1568 году он приносит обет споспешествования реформе и в течение двух лет живет жизнью пустытника, прежде чем занять ответственные должности в обшине босых кармелитов.

Глубокая любовь святого Хуана к Богу изливалась им в мистических стихах, которые, в свою очередь, стимулировали написание прозаических комментариев, создававшихся сначала по настоянию монахинь, которые обращались к его поэзии в поисках духовного руководства. Таким образом, его главные труды представляют собой разъяснение поэм «Темная ночь души», «Духовная песнь» и «Живое пламя любви».

Несмотря на любовь, которой окружали святого Хуана исповедуемые им монахини и его духовные и светские сподвижники, оценившие всю красоту его необыкновенной

души, жизнь его была очень нелегкой. Тюремное заключение, которому его подвергли обутые братья, публичное унижение со стороны босых братьев и мучительная смерть в результате неправильного лечения инфекции, распространившейся по всему его телу, заставили этого святого человека испытать полную чашу страдания. Рассматривая святого Хуана де ла Крус как мыслителя, мы должны учитывать и то, что страдание было знакомо ему не понаслышке. Преодолевая рамки схоластики, что было неизбежно в его мистическом богословии, для пояснения он пользуется категориями, почерпнутыми из опыта. Среди этих категорий страданию отводится основополагающее место.

### *Мистические трактаты*

Мистические трактаты св. Хуана образуют восходящую последовательность. «Восхождение на гору Кармель» и «Темная ночь души» составляют двухчастный трактат, излагающий основы *via negativa*, необходимой для понимания «Духовной песни» и «Живого пламени любви». В его первом трактате делается акцент на отрешении, или очищении, завершающемся переживанием единства, известного под именем духовного обручения и брака. В «Духовной песни» очищение упоминается бегло, а основное внимание уделяется все более тонкому осознанию опыта любви, тогда как в «Живом пламени любви», отчасти повторяющем постижения, связанные с очищением, перед автором стоит исключительно сложная задача — наметить, пусть и не под-

вергая анализу, высшие уровни единства.

Поскольку в «Восхождении на гору Кармель» и «Темной ночи души» задачей повествования является прояснение пути отрешения, данный трактат является самым спекулятивным из всех трех, а потому наиболее доступным для читателя, который, даже не будучи вовлечен в мистическое путешествие, находится в поиске интеллектуального понимания, а не духовного руководства. Однако, как свидетельствует «Темная ночь души», интеллектуальные категории не исключают категорий опытных.

Первый трактат служит особенно яркой иллюстрацией того, как святой Хуан сочетает схоластическую методологию с эмпирически-описательным подходом. Бросается в глаза тот факт, что в этом трактате проявляется схоластическая склонность подразделять текст на как можно меньшие сегменты, чтобы анализировать каждый из них по отдельности, объединяя их затем в единое целое. Так, святой Хуан дает вводное изложение первой строфы комментируемой поэмы, после чего последовательно анализирует фразу за фразой. В дополнение к схоластической процедуре святой Хуан выказывает себя прилежным учеником Саламанского университета, пользуясь специфическими категориями для разъяснения психологии души и детально разбирая все более дробные ее переживания.

Существуют два основных способа постижения мистического богословия «Восхождения на гору Кармель» и «Темной ночи души». Первый заключается в том, чтобы читать текст в следующем порядке:

1. Активное очищение чувств: «Восхождение», книга I.
2. Пассивное очищение чувств: «Темная ночь», книга I.
3. Активное очищение духа: «Восхождение», книга II.
4. Пассивное очищение духа: «Темная ночь», книга II.

Второй способ — начинать чтение с пятой главы второй книги «Восхождения на гору Кармель», где св. Хуан проводит различие между субстанциальным единством и единством мистическим, которое называется также «единством подобия» и «преображающим единством». Два последних термина вводятся потому, что Бог преобразует душу таким образом, чтобы ее воля была согласна с волей Божией, результатом чего является уподобление божественной и человеческой воли. Метафора человеческой любви — невеста и жених — неоднократно повторяется в сочинениях св. Хуана, среди которых нужно выделить «Духовную песнь», в которой данная метафора выражает единство влюбленных, сохраняющих свою индивидуальность и в то же время «слившихся воедино», т.е. ставших как бы одной личностью.

### *Путь отрешения*

Хотя путь отрешения так или иначе излагается святым Хуаном во всех его комментариях, самым подробным планом этого пути нас снабжают «Восхождение на гору Кармель» и «Темная ночь души». Таким образом, прочерчивая мистический путь на плане двухчастного трактата, св. Хуан дает рациональное объяс-

нение отрешения, принимаемого как данность или набрасываемого очень бегло в других его сочинениях.

Во время активной ночи чувств душа изо всех сил пытается познать себя, чтобы очиститься от несовершенств, разуподобляющих ее Богу. Ее задача — освободиться от желаний, естественным образом возникающих через посредство пяти внешних чувств и внутренних чувств воображения и фантазии. Св. Хуан подчеркивает, что не сами вещи, а наше влечение к ним является истинным препятствием на этом пути. Он проводит различие между отрицательными желаниями, которые уводят душу от Бога, и желаниями положительными, которые утомляют, мучат, омрачают, оскверняют и ослабляют ее.

Будучи неспособной исполнить тяжелейшую задачу по очищению чувств своими силами, душа может подвергнуться очищению, ниспосылаемому Богом, вступая, таким образом, в пассивную ночь чувств. Проходя очищение от таких духовных несовершенств, как гордыня, алчность, роскошь, гнев, обжорство, зависть и лень, душа с тревогой ощущает отсутствие Бога, ибо добрые чувства, или духовная сладость, сопровождавшая ее до сих пор, к этому времени пересыхают.

Св. Хуан указывает три признака, определяющих, берет ли это иссушение начало в Боге или в равнодушии самой души. Если душа не находит утешения ни в делах религии, ни в делах света; если она страшится утратить Бога; если она неспособна размышлять или пользоваться воображением в молитвах, обрядах и при чтении — все три

признака присутствуют в душе одновременно, то они свидетельствуют о переходе от активности к пассивности, от естественного к сверхъестественному, от размышления к созерцанию, или ниспосланной свыше любви. Различив эти признаки, душа должна сохранять покой, ибо теперь инициатива принадлежит не ей, а Богу.

Во время активной ночи духа душа силится очистить способности памяти, разума и воли. Что касается разума, то она отрешается от знания всего, что есть в природе специфического и конкретного, то есть человеческого; поскольку память — это хранилище знаний, она также должна быть очищена, как воля очищается от аффектов радости, надежды, печали и страха.

Объяснение того, каким образом происходит очищение разума, показывает, что св. Хуан получил солидную подготовку в области традиционной гносеологии; он разясняет категории естественного и сверхъестественного разума на основе процесса, посредством которого мы получаем сведения о внешней реальности через чувства, удерживаем данные в виде образов в воображении, а затем претворяем образы в понятие. При наличии элементов внешней реальности, чувств, образов, воображения, постижения и понятий форма и содержание знания/разума являются естественными, но если один или более элементов отсутствуют, тогда форма разума является сверхъестественной, хотя это не обязательно относится к его содержанию. В природном телесном разуме присутствуют все элементы, но в сверхприродном телесном разуме внешняя реальность

отсутствует. В сверхприродном разуме-воображении нет ни внешней реальности, ни чувств, тогда как в сверхприродном духовном разуме воображение и образы бездействуют. Форма сверхприродного телесного разума и разума-воображения сверхъестественна, но их содержание — естественно, так как предмет понимания является специфическим, единичным и конкретным. На уровне сверхприродного духовного разума, форма которого всегда сверхприродна, имеется различие между специфическим и единичным содержанием и содержанием смутным, спутанным и общим. Ввиду того что духовные постижения, являющиеся специфическими и единичными, поддаются концептуализации, их содержание не является сверхъестественным. Только те постижения, которые не поддаются рассудочному пониманию и концептуализации, могут быть отнесены к сверхъестественным как по форме, так и по содержанию. Ввиду того что эти постижения представляются душе в смутном, спутанном и общем виде, их не может вместить ни слово, ни образ. Смутное, слитное и общее постижение — это постижение Бога таким, каков он есть. Очистив способность разума, душа освобождается от специфического, природного знания, или знания о Боге, получая постижения, которые суть сам Бог.

Когда св. Хуан переходит к рассмотрению пассивной ночи духа, его подход меняется: отныне к нам обращается не аналитик, но мудрец. Не существует категорий, под которые можно было бы подвести опыт души, преисполняющейся тем, чего она не понимает. Св. Хуан пользуется

здесь методом отождествления, описания и объяснения исходного опыта ночи духа — страдания. Значительная часть «Темной ночи души» посвящена страданию, переживаемому душой, покинутой посредниками Божьими, пока сама мука не оказывается единственным свидетельством божественного присутствия. Св. Хуан-мистик знает невозможность постичь ум Бога; св. Хуан-богослов не устает выдвигать множество причин той муки, что затопляет сознание души.

Согласно мистическому богословию св. Хуана, страдание имеет познавательную ценность, ибо посредством муки душа познает Бога. Когда понятия ума оказываются бессильными и душа чувствует, что она подвешена над бездной неведения, тогда ее утешительные представления о Боге поколеблены, избавлены от иллюзий и подпорок, а ее сознание затоплено страданием. Хотя св. Хуан приводит несколько причин душевной муки, связанных с познанием, основной причиной является то, что влечение души к Богу порождает боль: она чувствует себя покинутой в своем стремлении познать и любить Бога. Но если бы она не увлеклась к Богу, тогда не извела бы и страдания. Таким образом, мука-влечение души — это ее форма познания. Более того, поскольку душа чувствует муку-влечение смутным, спутанным и общим образом, поскольку мука-влечение не только форма, но и содержание познания.

С помрачением способности разума душа обретает свободу и твердость в вере. Ее память очищена схожим образом, а потому она освободилась от специфических на-

дежд, порожденных ее прошлым опытом, так что отныне она преисполнена надеждой. Ее воля избавлена от пут единичных желаний, и ее влечение к Богу перерастает в безграничную любовь. Таким образом, эти главы из «Темной ночи любви» — пример постоянства и верности человека, который превыше всего любил Бога и все же — ради наставления тех, кто искал его совета, — не жалел никаких усилий, чтобы приблизиться к рациональному постижению истока, пути и судьбы этой любви.

### *Духовная любовь*

Образ мрака, заполняющего душу, объятую единящей любовью Бога, уступает место образам эротической любви и огня в «Духовной песни» и «Живом пламени любви» соответственно. Хотя в данных комментариях не отвергается страдание темной ночи, ее подлинная сущность получает иное выражение, раскрывающее подспудные смыслы. Так, образы души-невесты и Бога-жениха создают контекст, в котором исследуется углубление любви от осознания духовного обручения к осознанию духовного брака. В браке преобразование души заходит столь далеко, что она приобщается к божественности и становится Богом по причастности к Нему. Таким обра-

зом, опыт земной любви открывает новые перспективы любви духовной, ведущей душу от преобразования к преобразению, вызывая в памяти используемый апостолом Павлом образ любви, переходящей от одного триумфа к другому.

На мысль о том, что преобразование следует понимать не как единичный акт, но как процесс, наводит изысканная метафорика огня и пламени, используемая святым Хуаном для того, чтобы показать, как живое пламя Святого Духа ранит и выжигает душу. Под действием духовного огня душа освобождается от частных желаний, понятий и воспоминаний столь полно, что между ней и Богом не остается ничего постороннего. Разделение на субъект и объект более не существует для души, которая, познав некогда Бога через его творение, отныне познает творение через Бога. Описывая сознание, в котором отсутствует раздвоенность — для которого нет ничего внутреннего и внешнего, — св. Хуан показывает, что высшие способности скорее озаряются изнутри, чем освещаются извне. Когда разрешаются все противоречия и снимаются все дихотомии, страдание прекращается; душа созерцает абсолютное единство, всегда присутствовавшее в ней. Так путь любви, на который вступила душа, подводит ее к исключительному, чудесному знанию.

*Мэри Джайлз*

**Библиография**

- John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, tr. by E.A. Peers, Garden City, N.Y.: Doubleday, Image Books, 1958.
- John of the Cross, *Dark Night of the Soul*, tr. by E.A. Peers, Garden City, N.Y.: Doubleday, Image Books, 1959.
- John of the Cross, *Spiritual Canticle*, tr. by E.A. Peers, Garden City, N.Y.: Doubleday, Image Books, 1961.
- John of the Cross, *Living Flame of Love*, tr. by E.A. Peers, Garden City, N.Y.: Doubleday, Image Books, 1962.
- Dicken, E.W.T., *The Crucible of Love*, New York: Sheed & Ward, 1963.
- Stein, E., *The Science of the Cross*, Chicago: Regnery, 1960.
- Tavard, G.H., *Poetry and Contemplation in St. John of the Cross*, Athens: Ohio University Press, 1988.

## ФРЭНСИС БЭКОН

Родился: 1561, Йорк-Хауз в Стренде, Лондон, Англия.

Умер: 1626, Хайгейт, близ Лондона, Англия.

Главные сочинения: «О прогрессе наук» (1605), *Novum Organum*<sup>1</sup> (1620), *De Augmentis Scientiarum*<sup>2</sup> (1623).

### Главные идеи

*Целью научного знания является достижение как можно более великих успехов, способствующих улучшению жизни людей.*

*Эксперименты — необходимая часть проверки теорий.*

*Человеческий разум подвержен ряду типичных интеллектуальных заблуждений.*

*При создании и проверке теорий фундаментальное значение имеют отрицательные примеры.*

*Задача естествознания сводится к обнаружению «форм», незримого порядка или структуры частиц, из которых состоят все вещи.*

Фрэнсиса Бэкона, ведущего мыслителя английского Возрождения, часто называют отцом эмпиризма Нового времени.

Непросто вкратце пересказать жизнь Бэкона. С исключительной компетентностью он писал о праве, политике, истории и морали. Мало того, Бэкон играл чрезвычайно активную роль в довольно жесткой политической жизни Англии того времени. Нельзя тем не менее отрицать, что наиболее широкую и справедливую известность принесла Бэкону попытка заложить прочный фундамент науки, очистить место для естествознания среди безнадёжной, по его мнению, путаницы схоластики.

В 1573 году Бэкон поступает в кембриджский колледж Св. Троицы. О его учебе в это время можно строить самые разные предположения; достоверно известно, что он сообщал своему биографу Роули о том,

что именно в Кембридже он «почувствовал неприязнь к аристотелевской философии». Происходя из знатной семьи с хорошими политическими связями (его отец был лордом-хранителем, а дядя, Барли, — лордом-казначеем), от умершего в 1579 году отца Бэкон унаследовал очень скромное состояние. С удвоенным жаром он принимается за занятия правом и в 1582 году становится барристером. Два года спустя он вступает в ряды Палаты общин, в которой до конца своей жизни будет представлять интересы самых разных избирательных округов.

Искательство милостей высокопоставленных особ становится для Бэкона чем-то вроде ремесла. Он завязывает близкую дружбу с графом Эссекским, фаворитом Елизаветы. Бэкон рассчитывал получить должность генерального атторнея, но она досталась его главному сопернику в сердечных и полити-

<sup>1</sup> «Новый органон» (лат.).

<sup>2</sup> «О приумножении наук» (лат.).

ческих делах — Коуку. Чтобы утешить друга, Эссекс подарил Бэкону поместье.

В 1600 году Эссекс возглавил гибельную экспедицию в Ирландию. Вследствие этого он был привлечен к суду за неповиновение. Утратив благосклонность королевы, Эссекс возглавил столь же губительный заговор. Бэкон, который в течение некоторого времени разыгрывал Эссекса перед королевой (по всей видимости, никогда не любившей Бэкона), послужил орудием судебного преследования своего бывшего друга. Эссекс был уличен в измене и в 1601 году казнен. Можно предположить, что именно такое поведение принесло Бэкону, по выражению Поупа, славу «мудрейшего, способнейшего и подлейшего из людей».

После воцарения в 1603 году Якова I политические дела Бэкона пошли на лад. Между 1603 и 1621 годами (период впечатляющей умственной продуктивности) Бэкон удостоился звания рыцаря, был назначен генеральным атторнеем, занимал посты лорда-хранителя, лорда-канцлера, получил титулы барона Веруламского и виконта Сент-Олбанского.

В 1621 году его общественная карьера внезапно оборвалась. Бэкон, испытывавший финансовые затруднения с 1598 года, был обвинен в мздоимстве. Признав свою вину, он был осужден, приговорен к выплате внушительного штрафа и на непродолжительное время посажен в лондонский Тауэр.

Бэкон не утратил живости и продуктивности ума до самой смерти. Широко известна история его смерти, излагаемая в «Кратких жизне-

описаниях» Обри. Томас Гоббс (друг и одно время личный секретарь Бэкона) и Бэкон совершали зимой конную прогулку близ Хайгейта. Бэкону пришла в голову мысль о том, что снег должен способствовать сохранению мяса. Они приказали выпотрошить цыпленка и принялись начинать его льдом. Бэкон простудился и умер несколько дней спустя.

### *Великое восстановление*

В начале предисловия к своему «Великому восстановлению наук» (1620) Бэкон писал: «Состояние знаний далеко от благополучия и больших достижений; человеческому уму должен быть открыт новый путь, разительно отличающийся от всего, известного ранее, а кроме того, надлежит всеми способами споспешествовать тому, чтобы разум обрел над природой вещей власть, принадлежащую ему по праву». Эти слова ясно дают понять, что на состояние современной ему науки Бэкон смотрел весьма пессимистично и в то же время сохранял огромный оптимизм в отношении интеллектуальных способностей человека, направленных в правильное русло.

«Восстановление», грандиозный замысел полного переустройства всех наук, должно было состоять из шести частей:

1. Классификация наук;
2. Новый органон — предложенный Бэконом метод построения науки;
3. Явления Вселенной — эмпирический фундамент, данные естествознания;



4. Лестница интеллекта — примеры применения нового метода;
5. Предшественники новой философии — пробные и предварительные предположения, предлагавшиеся до введения нового метода;
6. Новая философия — подробная экспликация науки, опирающейся на бэконовские принципы.

Это действительно грандиозный замысел. Хотя Бэкон сам сознавал, что шестая часть плана ему не по силам, остальные разделы «Восстановления» были им в той или иной степени завершены. Первая часть нашла свое выражение в трактате «О прогрессе наук» и в его дополненной латинской редакции *De augmentis*, вторая — в «Новом органоне». Что касается остальных частей, то здесь его успехи были более скромными. (Впрочем, такие тексты, как *Historia densi et rari*<sup>1</sup>, *Historia sulphuris, mercurii et sallis*<sup>2</sup>, *Historia vitae et mortis*<sup>3</sup> и *Sylva sylvarum*, или естественная история в десяти центуриях, можно считать фрагментами и разделами неоконченных частей плана.)

### Разделение наук

Бэконовская классификация наук излагается во второй книге «О прогрессе» и в книгах II—IX «О приращении». По убеждению самого Бэкона, объектом классификации выступают различные отрасли «гуманитарного» знания, а не естественные науки (то, что мы называем

«философией»), которые он разделяет на «поэзию», «историю» и «философию». Им соответствуют три способности интеллекта: воображение, память и разум.

Третья книга *De augmentis* открывается традиционным различием между знанием божественного, почерпнутым из откровения, и естественным, или чувственным, знанием. Естественное знание, в свою очередь, разделяется на знание божественного (естественная теология) и знание, относящееся к природе и человеку. Общей основой всех этих областей науки является «первая философия». Высказывания о ней Бэкона не отличаются большой ясностью, но она включает в себя определенные правила умозаключения, к примеру, закон противоречия (суждение не может быть одновременно истинным и ложным) и закон исключенного третьего (суждение должно быть либо истинным либо ложным).

Наука о природе подразделяется на спекулятивную и действительную части (мы бы сказали, на теоретическую и прикладную). Здесь мы встречаем характеристику Бэконом: цель познания — это достижение максимально возможных успехов. «Человеческое знание и человеческая сила, — пишет он, — совпадают, ибо там, где неизвестна причина, невозможно произвести и следствие».

Спекулятивная натурфилософия подразделяется на «физику» и «метафизику». В области прикладной натурфилософии им соответствуют «механика» и «магия» (названная так

<sup>1</sup> «История плотного и разреженного» (лат.).

<sup>2</sup> «История серы, ртути и соли» (лат.).

<sup>3</sup> «История жизни и смерти» (лат.).

потому, что глубокое постижение ею природы делает возможным совершение грандиозных чудес).

Отделяя физику от метафизики, Бэкон использует аристотелевское учение о четырех причинах. В поле зрения физики находятся производящая и материальная причины, тогда как метафизика изучает конечную и формальную причины. Эта терминология мало проясняет суть дела. Более полезны следующие утверждения: физика имеет дело с «обычным и заурядным течением природных событий», тогда как метафизика ведаёт «вечными и фундаментальными законами» природы. Метафизика, следовательно, глубже; её законы служат объяснению видимого многообразия природы. Что касается физики, то она, по выражению Бэкона, занимается «переменными причинами». Он приводит следующий пример: «Огонь — причина затвердения, но применительно к глине. Огонь — причина разжижения, но применительно к воску». Физика занимается определёнными соответствиями, проявляющимися на феноменальном уровне (они, тем не менее, требуют порой тщательного наблюдения). Огонь вызывает одни последствия, взаимодействуя с глиной, и другие — взаимодействуя с воском. Это — важные закономерности, не являющиеся, однако, фундаментальными законами природы.

Метафизика уделяет внимание изучению конечных причин (целей) и изучению или раскрытию формальных причин (форм). Включение конечных причин в сферу ведения метафизики выглядит довольно странно. Общеизвестно мнение Бэкона, согласно которому именно

поиск конечных причин во многом несет ответственность за застой и путаницу в естествознании; тем не менее он допускает существование конечных причин и замечает, что природные феномены надлежит рассматривать как плоды целенаправленной деятельности высшей воли. (Как бы то ни было, роль финальных причин явным образом никак не связана с методом естествознания, предложенным Бэконом.)

Понятие формальных причин, или форм, ставит перед истолкователями философии Бэкона фундаментальную и сложную проблему. Главной целью науки является, вне всяких сомнений, выявление форм. Не являясь ни в коей мере некритичным последователем атомизма, Бэкон полагает, что мироздание состоит из образующих различные конфигурации частиц. Представляется вероятным, что под формой вещи подразумевается структура или порядок этих частиц. Так, форма золота или форма тепла — это некоторым образом упорядоченная конфигурация мельчайших частиц.

В связи с этим возникает ряд серьёзных проблем. Во-первых, формы недоступны наблюдению. Они образуют «скрытую» и подлинную природу мироздания. Во-вторых, формальные причины не следует смешивать с причинами производящими, или событиями, обуславливающими другие события. Что до законов, иногда неудачно отождествляемых Бэконом с формами, то их не следует понимать — разве что только самым опосредованным образом — как корреляцию между предшествующими событиями и следствиями. Как в случае с наиболее строгими понятиями современ-

ной науки, формы Бэкона, его «фундаментальные законы» выявляют условия, при которых некоторое свойство, к примеру, жар или белизна, проявляется в конкретной вещи. «Форма некоторого естества — это то, из чего при наличии формы безусловно следует данное естество». Какова бы ни была форма золота, золото имеется налицо тогда и только тогда, когда имеется налицо вещь данной формы. Изучение форм — это изучение причин, обуславливающих свойства конкретного предмета, обуславливающих тот факт, что нечто имеет данное свойство.

Принимая разделение на ум и тело, Бэкон различает науки о теле и науки об умопостигаемой области. Зачастую его рассуждения на данную тему весьма сумбурны, однако он ясно высказывается о том, что методология «гуманитарных» наук тождественна методологии наук о природе. В этом смысле потомки вправе назвать Бэкона «методологическим монистом».

### Критика наук

Почему Бэкон столь пренебрежительно отзывывается о научном знании своего времени? Он осыпает насмешками схоластов (он уничтожительно, хотя и не слишком вдумчиво и оригинально, критикует Аристотеля), философов Возрождения и алхимиков.

Главные претензии Бэкона сжато сформулированы в следующей отрывке: «Используемые ныне аксиомы подсказаны весьма скудным и ненадежным опытом, а несколько единичных, чаще всего встречающихся фактов получают расшири-

тельное толкование, чтобы соответствовать этим аксиомам и вобрать их в себя, и поэтому неудивительно, что они не приводят к [открытию] новых единичных фактов. А если вдруг появляется какой-нибудь противоречащий им пример, который ранее не наблюдался и не был известен, тогда аксиому сохраняют при помощи какой-нибудь произвольной дистинкции, тогда как правильнее было бы исправить саму аксиому».

Критика Бэкона в этом пункте куда более тонка, чем обычно отмечают. Ее объектом, несомненно, выступает опрометчивое теоретизирование многих древних философов и современников Бэкона. Такое теоретизирование выводит общие принципы из немногочисленных данных. Поскольку эти принципы считались истинными, на их фундаменте строились действенные, с дедуктивной точки зрения, объяснения, которые затем защищались от непослушных данных с помощью гипотез *ad hoc*. Этот «метод» Бэкон по очевидным причинам называет «предвосхищением Природы».

Кроме того, нужно ясно сознавать, что Бэкон также показывает крайнюю ограниченность и непродуктивность теорий такого рода: они применимы к узкому кругу единичных фактов и не имеют наблюдаемых следствий за пределами своей изначальной области. Такие теории не позволяют производить новые открытия или делать предсказания в неожиданных местах. В то же время теория, которая объясняет, например, поведение небесных тел и поведение приливов, имеет преимущество над теорией, ограниченной одними небесными телами.

Наряду с этим, маловероятно, чтобы можно было получить теории такой объяснительной силы и изящества, некритично используя категории здравого смысла. Бэкон отмечает, что «открытия, произведенные в науках до сего времени, почти не возвышаются над обыкновенными понятиями»; они барахтаются у самой поверхности. Именно поэтому Бэкон подвергает справедливой критике ту беззаботность, с какой мыслители прошлого подразделяли природный мир на виды, роды и т.п. Скорее нам следует стремиться к тому, чтобы рассекать организм вдоль его сочленений, настаивает Бэкон; следует стремиться к раскрытию причинных, а значит, обладающих объяснительной силой свойств природы.

### *Идолы*

Но в силу каких причин науки доведены до такого состояния? Очевидно, что Бэкон считал познавательный аппарат человека вполне приспособленным к задаче обнаружения истины о природном мире. И все же, принимая во внимание нелицеприятную критику исследователей прошлого, не до конца ясно, откуда Бэкон черпает свой оптимизм. Взгляд Бэкона на познавательные способности человека сопоставим со взглядом Сенеки на его нравственные способности: «От рождения природа сделала нас способными учиться и наделила разумом — не совершенным, но поддающимся совершенствованию». И все же человеческий ум подвержен порче.

Согласно Бэкону, если человек не проявляет величайшей осмотрительности, это произойдет с ним почти наверняка.

Идолы, с которыми Бэкон знакомит читателя в первой книге «Нового органона», — это ряд типичных путей, вступив на которые человеческий ум систематически впадает в пагубные интеллектуальные заблуждения. Бэкон говорит о четырех типах идолов.

«Идолы племени» названы так потому, что они «коренятся в самой человеческой природе». К их числу относятся склонность отдавать предпочтение бросающимся в глаза и легко запоминающимся данным, приверженность привычным мнениям даже вопреки очевидности, тенденция уделять больше внимания фактам, подтверждающим нашу точку зрения, но игнорировать и не замечать данные, противоречащие нашим убеждениям. Важнейшими из идолов племени являются ограничения и изъяны чувственного восприятия.

«Идолы пещеры» суть недостатки, проистекающие из привычек, воспитания и других особенностей развития индивидуума. Кто-то добивается в логике блестящих, а кто-то весьма скромных успехов; кто-то умеет превосходно отличать схожие на первый взгляд вещи, кому-то же это не дано.

«Идолы рынка» — это заблуждения, берущие свое начало в языке. Во-первых, поскольку мы можем давать имена вещам не существующим (взять, к примеру, аристотелевское *primum mobile*<sup>1</sup>), столько слова могут становиться

<sup>1</sup> «Перводвигатель» (лат.).

причиной коренных заблуждений. Во-вторых, отдельное слово (например, «влажное») может прилагаться ко множеству различных качеств, находящихся в различных субстанциях. Такой вид абстракции порой искушает нас выносить суждения, не имеющие никакой опоры в природе.

К последней группе относятся «идолы театра», или навыки мышления, являющиеся результатом приверженности ложным философским школам. Так, аристотелианец может превратно истолковать бэконовское понятие «формы».

Учение об идолах предвосхищает многие положения современной методологической теории и социальной психологии. Бэкон настаивает здесь на том, что мы имеем все основания не доверять собственным убеждениям, принимая во внимание известные нам типы интеллектуальных ошибок. Тем самым это учение составляет часть традиции, включающей в себя *Regulae* Декарта и проект Спинозы по исправлению человеческого интеллекта. Как бы то ни было, позиция Бэкона совершенно недвусмысленна: теория познания способна принести пользу, подавая практические гносеологические советы, лишь в том случае, если она обращает пристальное внимание на человеческую психологию.

### *Новый метод*

Свой новый метод Бэкон назвал «истолкованием Природы». Говоря вкратце, он представляет собой методический, и по идее механический процесс постепенного и

осознанного построения аксиом, противопоставляемый «перескакиванию от единичного к наиболее общим аксиомам». Индукция — это метод выведения общих умозаключений, имеющих форму «все А суть F», из ограниченного числа единичных наблюдений: это А есть F, то А есть F и т.д. Индукция путем простого перечисления выбраковывается Бэконом главным образом потому, что она стремится только к подтверждению гипотез, а также в силу того, что — по крайней мере в том виде, в каком она практикуется, — она производится наобум.

Метод самого Бэкона начинается с собирания «полной и точной естественной и экспериментальной истории». Благодаря этому метод обеспечивается данными. Часто отмечаемая неспособность Бэкона обращать достаточное внимание на роль гипотезы в науке особенно выпукло проступает именно здесь. Напрашивается вопрос: откуда нам знать, где отыскивать релевантные данные, иначе как руководствуясь некоторой предварительной гипотезой?

Получив релевантные данные, исследователь может воспользоваться индуктивным методом, рекомендуемым Бэконом. В одном из самых знаменитых разделов «Нового органа» Бэкон иллюстрирует этот метод на примере тепла.

Цель бэконовского метода, как уже было сказано, — обнаружить форму тепла. Для ее достижения естественная история тепла разбивается на таблицы присутствия, отсутствия и степени (я опускаю последнюю таблицу из соображений краткости). Итак:

Таблица присутствия

Лучи Солнца  
 Все виды пламени  
 Горящие твердые тела  
 Кипящие жидкости

Таблица отсутствия

Лучи Луны и других небесных тел  
*Ignis fatuus*<sup>1</sup>, статическое электричество,  
 искры

Негорящие твердые тела  
 Жидкости в естественном состоянии

Бэкон приводит много таких примеров. Поскольку предметом поиска является форма тепла, или рассматриваемое естество, в таблице присутствия заносятся случаи, в которых тепло присутствует, но которые обнимают множество различных видов субстанций. Благодаря этому мы не будем введены в заблуждение бросающимся в глаза, но случайным совпадением свойств. Форма тепла должна каким-то образом соотноситься с тем общим, что имеется в таблице присутствия. Обращаясь к таблице отсутствия, мы отыскиваем примеры, многие свойства которых имеют нечто общее с примерами из таблицы присутствия, но в которых отсутствует рассматриваемое естество. Таким образом, ни одно из веществ, наличествующих в обеих таблицах, не может рассматриваться как форма искомой природы. Самое поразительное — это, возможно, то, что, принимая во внимание возможности данного метода, после рассмотрения таблиц тепла Бэкон высказывает следующее предположение: форма тепла есть «стремящееся к расширению, имеющее пределы движение, которое

воздействует на мельчайшие части тел». Этот вывод, по-видимому, предвосхищает современную теорию, согласно которой тепло есть движение молекул. Бэкон подчеркивает, что данный вывод — это лишь первый шаг, «первая жатва». Однако следует подчеркнуть и то, что Бэкон весьма смутно представляет, каким образом исследование будет продвигаться дальше.

Особое внимание следует обратить на две особенности данного метода. Сравнивая таблицы, Бэкон отмечает необходимость экспериментов. В неясных случаях следует установить, действительно ли имеется в наличии искомое естество. Для определения этого требуется экспериментальное обеспечение контролируемой обстановки. Во-вторых, данный метод справедливо считается предвосхищением тезиса, по которому в науке следует стремиться не к подтверждению теории путем подбора позитивных фактов, но скорее к поиску данных, которые противоречили бы этой теории. Бэкон сознавал всю важность отрицательного примера для научной методологии. Хотя нельзя отрицать того, что бэконовский метод открыт для критики с самых разных сторон, нельзя забывать и о том, что Бэкон правильно выделял роль эксперимента и указывал на центральное значение поиска противоречащих теории фактов.

Неясно, каким образом с помощью таблиц можно устанавливать форму данного естества, поскольку она не поддается наблюдению. Для того чтобы сдвинуть метод с мертвой точки, должны быть задейство-

<sup>1</sup> Холодный огонь (лат.).

ваны догадка и гипотеза. Бэкон отдавал себе отчет в имеющихся здесь трудностях, но несмотря на это был, по-видимому, убежден в том, что при правильном использовании его метод сможет вычленить искомую форму.

Как правило, Бэкону приписывают непонимание важности математики для естественных наук. Ему хорошо известно, что при проведении наблюдений необходима тщательная фиксация количественных данных, но следует допустить, что для Бэкона математика оставалась всего лишь «добавлением» к естествознанию.

Мы уже напоминали самый распространенный упрек в адрес Бэкона: ему не удалось понять ту роль, которую догадка или гипотеза должны играть в науке. И действительно, в определенных кругах термин «бэконизм» иронически прилагается к методологии, которая стремится к поиску простых фактов, чтобы затем каким-то образом без привлечения любых гипотез при-

ти к единственному верному объяснению явлений. Это весьма наивный взгляд — как на научную методологию, так и на Бэкона. Разумеется, он не жалеет усилий, чтобы развенчать невосприимчивость гипотез *ad hoc* к данным научной практики. Неудивительно, что в результате этого он мог недооценить надлежащую роль гипотезы в науке. Однако из рассмотрения Бэконом собственного метода явствует, что известная роль отводится в нем и догадке. Тем не менее следует согласиться с тем, что Бэкон — в основном по причине своей антипатии к научной практике его времени — недооценивал законную роль гипотезы в науке.

И все же, хотя Бэкона справедливо критикуют за некоторые изъяны, он все равно остается фигурой непреходящего значения в истории научной методологии. Совсем неудивительно, что ему не удалось предвосхитить все то, что сегодня рассматривается как здравая научная практика. Удивительно то, что он смог предвосхитить столь многое.

Дайон Скотт-Кейкьюрес

### Библиография

- Ф. Бэкон, Сочинения, т. 1—2, М., 1977—1978.  
 Ф. Бэкон, Новая Атлантида, 1962.  
 Фишер, К., Реальная философия и ее век. Франциск Бэкон Веруламский. — Пер. с нем., Спб., 1870.  
 Субботин, А.Л., Фрэнсис Бэкон, М., 1974.  
 Михаленко, Ю.П., Фрэнсис Бэкон и его учение, М., 1975.  
 Hesse, M., "Francis Bacon", in *A Critical History of Western Philosophy*, J.O'Connor, ed. London: Collier, 1964.  
 Quinton, A., *Francis Bacon*, New York: Hill and Wang, 1980.  
 Urbach, P., *Francis Bacon's Philosophy of Science: An Account and Reappraisal*, La Salle, Ill.: Open Court Press, 1987.

## ГАЛИЛЕО ГАЛИЛЕЙ

**Родился:** 1564, Пиза, Италия.

**Умер:** 1642, Флоренция, Италия.

**Главные сочинения:** «Звездный вестник» (1610), «Пробирщик» (1623), «Диалог о двух великих системах мира» (1632), «Беседы о двух новых науках» (1638).

### Главные идеи

*Наблюдение подтверждает истинность теории Коперника, согласно которой Земля не является центром Вселенной.*

*Утверждение Аристотеля о том, что более тяжелые тела падают быстрее, опровергается наблюдением.*

*Управляемые эксперименты и применение количественных методов при регистрации наблюдений приносят лучшие результаты, нежели случайные наблюдения и пространные рассуждения о качествах и тенденциях.*

*Авторитарные заявления относительно реальных явлений подлежат проверке фактами, предоставляемыми нам природой.*

*Вселенная написана на языке математики.*

Галилео Галилей более всего известен как центральная фигура великой научной революции, преобразившей европейскую мысль в семнадцатом столетии. Нерешительное начало этой революции было положено обнародованием в 1543 году гелиоцентрической космологии Николая Коперника, аргументация которого оставалась еще по сути средневековой. Ее завершением стало творчество Исаака Ньютона, первым полно и ясно сформулировавшего фундаментальные законы движения и тяготения, которые легли в основу современной физики.

Будучи рожден в семье знаменитого музыканта Винченцо Галилея, через несколько лет после смерти Коперника Галилео мог воспользоваться всеми преимуществами расцвета зрелого Ренессанса. Его смерть, наступившая за несколько месяцев до рождения Ньютона, произошла в мире, который уже начинал ощу-

щать влияние Декарта и вскоре станет свидетелем придания науке важного импульса благодаря формированию таких объединений, как Лондонское Королевское Общество и Французская Академия Наук. Если Коперник был первым, кто попробовал потянуть кормило натурфилософии, то Галилей решительно развернул колесо руля, чтобы вывести корабль мысли из узких проливов авторитаризма на океанский простор свободного научного исследования.

Галилео получил широкое образование, включая медицинскую подготовку в Пизанском университете. Однако его интерес к естественной науке привел его к занятиям физикой, и в 1585 году он оставил университет, не получив ученой степени. Его талант и достижения приобрели такую известность, что в 1589 году он был назначен профессором математики Пизанского универси-



тета. Однако после ряда конфликтов с университетскими аристотеликами в 1592 году он перебирается на кафедру математики Падуанского университета, где преподавал до 1610 года. Он подал один из первых примеров современной экспертизы, выступая, в частности, советником города-государства Венеции по вопросам оптики, баллистики и фортификации.

Следующие двадцать лет своей жизни Галилео вполне мог посвятить успешной академической карьере, закладывая своими тщательно продуманными экспериментами фундамент для рождения физики, если бы не появление телескопа. Хотя Галилей не был изобретателем этого инструмента, увидев этот прибор, он немедленно оценил принципы его работы и быстро сконструировал первую серию телескопов более высокого качества.

Направив свой телескоп в небо летом 1609 года, он произвел ряд ошеломляющих открытий, которые изменили и его жизнь, и историю идей европейской цивилизации. Он приобрел огромную — как добрую, так и дурную — славу и вступил в конфликт с римско-католической церковью, который остается пробным камнем для любых дискуссий о том, какими должны быть отношения между наукой и религиозной верой.

Галилеевские телескопы оказались достаточно хороши для того, чтобы в течение нескольких месяцев он открыл солнечные пятна, горы на Луне, фазы Венеры, подобные фазам Луны, четыре спутника Юпитера, «уши» Сатурна (позднее распознанные как кольца) и звездный состав Млечного Пути. Однако, по

сравнению с современными стандартами, качество изображения оставалось неважным, и многим из тех, что смотрели в первые телескопы, было трудно подтвердить сообщения Галилея. В марте 1610 года он опубликовал небольшую книжечку «Звездный вестник» с описанием некоторых своих открытий. Вскоре он был вознагражден, получив место философа и математика при дворе великого герцога Тосканского, что позволило ему оставить работу в Падуе и продолжить свои исследования желательным для него образом.

К тому времени Галилей уже проникся симпатией к коперниковской системе, но новые открытия вооружили его первыми по-настоящему убедительными аргументами в пользу новой теории. Из наблюдения орбиты лун Юпитера явствовало, что центрами движения могут быть другие объекты помимо Земли, а фазы Венеры доказывали, что эта планета иногда находится позади Солнца, подрывая геоцентрическую космологию Птолемея. Обсуждение новых открытий вызвало настоящий переполох, в центре которого Галилей оказался не только как первооткрыватель, но и как исследователь, предельно четко формулирующий свою позицию. Он воспользовался своей славой, чтобы представить аргументы и доказательства в пользу своей антиаристотелевской теории падения тел. По всей видимости, внимание к его особе доставляло Галилею огромное удовольствие, но его уверенность в собственной правоте временами граничила с дерзостью, и он не всегда щадил своих оппонентов. Последних он нашёл себе немало, причем в не-

которых случаях в результате совершенно ненужных споров.

Неприятные галилеевских взглядов католической церковью наряду с религиозной имело существенную социальную и политическую подоплеку, поскольку, на взгляд церкви, угроза ее авторитету была чревата полным разрушением социального порядка. Нельзя сказать, чтобы ряды церковных противников Галилея были монолитны. В ранние годы среди друзей Галилея были ведущие астрономы-иезуиты, а также кардинал Маффео Барберини, который в 1623 году станет папой Урбаном VIII. Тем не менее в Инквизицию поступали доносы, в результате чего в начале 1616 года Галилею было предписано отказаться от пропаганды коперниковской теории, хотя остается неясным, насколько строгим был наложенный на ученого запрет.

На некоторое время Галилей обратился к другим проблемам. В споре о нескольких кометах, наблюдавшихся в 1618 году, он занял ошибочную, на современный взгляд, позицию. Развитие этой дискуссии обусловило написание «Пробирщика», увидевшего свет в 1623 году. Некоторые считают это произведение шедевром полемической философии, вобравшим в себя подробное изложение основных принципов экспериментальной науки и эмпирического подхода. Что же касается физических взглядов, высказываемых в этой работе, то сегодня они кажутся несовершенными и относительно малоинтересными — если только не прав Пьетро Редонди, согласно недавнему (но довольно спорному) предположению которого обсуждение Галилеем ато-

мизма в этой работе было, на взгляд некоторых его современников, даже более еретическим, чем коперниканство.

В 1624 году Галилей побывал в Риме и посчитал, что получил одобрение замысла, который после нескольких перерывов был им осуществлен к 1632 году, когда вышел в свет его «Диалог». В течение четырех «дней» сократических разговоров персонажей «Диалога» Симплицио давал изложение традиционных аристотелианских воззрений, тогда как Сальвиати выступал сторонником Галилея и отстаивал новый способ мышления. Роль третьего собеседника — Сагреди — это якобы беспристрастное выслушивание сторон, однако в конце большее впечатление на него производят, разумеется, аргументы Сальвиати. С литературной точки зрения, «Диалог» оказался чрезвычайно действенным; остроумие, слог, использование национального итальянского, а не латыни обеспечило ему очень широкую аудиторию. Качество физических идей оставляет двойственное впечатление. С одной стороны, Галилей очень эффектно пользуется примерами падения тел, подчеркивая, что верное понимание инерции уничтожает множество возражений коперниковской теории, исходящих из представления о том, что движущаяся Земля будет оставлять за собой незакрепленные предметы. Но, с другой стороны, его аргументы относительно движения солнечных пятен и природы приливов значительно более уязвимы. Таким образом, подлинное значение «Диалога» заключается не столько в его деталях, сколько в общей его направленности, заставляющей чита-

теля всерьез отнестись к коперниковской альтернативе, рассматривая ее при этом в терминах физики, а не философии или богословия.

Не успела книга Галилея выйти из печати, как на нее поступил донос, и через несколько месяцев Священная канцелярия приказала изъять ее из продажи. Галилео был вызван в Рим и предстал перед судом по обвинению в нарушении запрета пропагандировать или отстаивать движение Земли и в ложном объяснении приливов при помощи этой теории. Поначалу он попытался оправдаться, сославшись на то, что вовсе не защищает теорию Коперника, но представляет ее всего лишь как гипотезу, причем гипотезу довольно шаткую; однако для всех, кто читал его «Диалог», это оправдание выглядело явно неубедительным. В конце концов в 1633 году он был вынужден «отказаться, отступить и отречься от вышеупомянутых заблуждений и ересей». Он всегда считал себя лояльным католиком, и, по словам Лэнгфорда, «Диалог» написал Галилей-ученый, а отречение произнес Галилей-верующий.

Результаты трагического процесса все же не были, на наш взгляд, всецело отрицательными: вернувшись к своей жизни в Арчетри близ Флоренции, оказавшийся под домашним арестом Галилей возобновил работу над некоторыми менее злободневными физическими проблемами. Работа в этой области была им в основном выполнена между 1590 и 1610 годами, и он уже собирался опубликовать ее результаты, когда его отвлекли астрономические открытия. Последовавшие за ними споры, а также периодические бо-

лезни поглощали все его внимание. Только теперь он наконец вернулся к этим идеям и обобщил их в «Беседах о двух новых науках», опубликованных в 1638 году в Лейдене, подальше от надзора католических цензоров. Свободная от эмоциональных споров о коперникянстве, эта работа лучше всего показывает видную роль Галилея в построении фундамента классической физики.

«Беседы о двух новых науках» также написаны в форме диалога, в котором участвуют уже знакомые нам три персонажа. Однако стиль их менее последователен, менее отшлифован и доступен. Отчасти причина тому — более специальный предмет рассмотрения, однако неровность «Бесед» объясняется еще и тем, что время стремительно уходило, а Галилей сильно болел. Рассматриваемые в диалоге темы включают в себя сопротивление материалов, ударную силу, трение, плавающие тела, движение в сопротивляющейся среде и в вакууме, колебания струн и параболические траектории.

В первый день «Бесед» выдвигается остроумный довод против утверждения Аристотеля, согласно которому более тяжелые тела падают быстрее. Читателю предлагается вообразить два небольших тела, медленно падающих друг рядом с другом; соединенные вместе с помощью самой слабой связи, они образуют большее тело, но неужели мы действительно поверим в то, что теперь они будут падать вдвое быстрее? Второй день «Диалога» также был ознаменован изобретательными аргументами относительно движения на наклонной плоскости для выяснения того, что должно происходить при вертикальном падении и

свободном горизонтальном движении. Оба эти примера демонстрируют недюжинный талант Галилея в использовании «мысленного эксперимента», призванного закрыть брешь между смутными теоретическими ожиданиями и трудностями реального экспериментирования, наталкивающегося на препятствия в виде силы трения и отсутствия точных приборов для измерения времени. Наряду с Эйнштейном Галилей относится к числу ученых, наиболее творческим образом пользовавшихся этим методом разработки убедительных физических теорий.

Галилея заслуженно считают поборником широкого, хорошо управляемого эксперимента, предпочитавшим экспериментирование собиранию разнородных, случайных наблюдений. Он также отдавал предпочтение количественным методам перед рассуждениями о качествах и тенденциях. По выражению Айры Коен, Галилео не был первым ученым, проводившим эксперименты, но он первым сделал эксперимент и математический анализ интегральными частями своей научной практики. Это, однако, не означает, что он полностью предвосхитил физику Ньютона. Как указывает Дрейк, несмотря на свои обширные достижения, Галилей не имел перед глазами грандиозной программы, именуемой «механистической философией»; своим становлением эта программа больше обязана Декарту. Но он был первопроходцем в тех сферах, которые мы привыкли считать завоеваниями современной науки, высоко ценя непредвиденные открытия и новые объяснения, к чему редко стремились университетские сообщества той эпохи.

Ни один биограф Галилея не вправе оставить в стороне его личность. По сравнению с чуть более молодым своим современником Кеплером Галилей производит впечатление человека, менее склонного к мистике и являющегося первым воплощением ментальности ученого нового времени. Его волновало не столько достижение научных результатов, сколько живая их подача, и он не жалел сил для того, чтобы придавать своим идеям форму все более убедительных доводов. Он был умелым спорщиком, не упускавшим возможностей выставить своих оппонентов на посмешище. К несчастью, как указывает Сантильяна, слава Галилея среди современников была порождена чем угодно, только не пониманием: «Его бременем была чрезмерная одаренность; ...современники легко узнавали в нем Мастера, но воспоминания о его «несравненных представлениях» были для них столь же смутны, как отзвук симфонии для неподготовленного слуха».

Вклад Галилея в естествознание имеет важную философскую составляющую. С этой точки зрения, наиболее очевидной его заслугой является требование того, чтобы авторитарные утверждения относительно реальных явлений подвергались проверке фактами, которые предоставляет нам природа. Галилей не был мятежником; по его мнению, это требование должно было способствовать подлинной духовности. На суде он сказал: «К величайшему ущербу для наших душ привел бы запрет верить тому, что позднее со всей очевидностью открывается перед нашим взором». В первый день

«Диалога» он вкладывает в уста Сальвиати страстные слова: «Если бы предметом нашей сегодняшней беседы был какой-нибудь вопрос права или словесности, где нет ни истинного, ни ложного, тогда можно было бы полагаться на тонкость ума, бойкость языка и обширный опыт писателей, а от того, кто превзошел остальных в этих вещах, мы ожидали бы самых правдоподобных доводов и присудили бы ему победу. Но в науках о природе, выводы которых истинны, необходимы и не имеют ничего общего с человеческой волей, человек должен позаботиться о том, чтобы не становиться на защиту заблуждения, ибо тысячи Демокритов и тысячи Аристотелей далеко уступят первой же посредственности, которой посчастливится самостоятельно наткнуться на истину».

Галилей настаивал также на том, что натурфилософия не может чуваться математики. Одно из наиболее известных его суждений встречается в «Пробиршике»: «Философия запечатлена в этой великой книге — Вселенной, которая всегда открыта нашему взору. Но понять эту книгу сможет лишь тот, кто научится понимать язык и читать буквы, которыми она написана. Она создана на языке математики, и ее буквы — это треугольники, круги и другие геометрические фигуры, без которых человеку не удастся разобраться в ней ни слова». По словам Лэнгфорда, здесь происходит развод естествознания и философии: истинная наука, доказывающее знание должно быть математическим; чистые понятия возможности и, конечно, причины, с практической точки зрения, бесполезны.

Дональд Холл

### Библиография

- Г. Галилей, Избранные труды, т. 1–2, М., 1964.  
 Кузнецов, Б.Г., Галилей, М., 1964.  
 Вопросы истории естествознания и техники. Вып. 16 (К 400-летию со дня рождения Галилея), М., 1964.  
 Шмутцер, Э., Шютц, В., Галилео Галилей. — Пер. с нем., М., 1987.  
 Drake, S., *Galileo at Work: His Scientific Biography*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.  
 Finocchiaro, M.A., *The Galileo Affair: A Documentary History*, Berkeley: University of California Press, 1989.  
 Gingerich, O., "The Galileo Affair", *Scientific American* (August, 1982): 132–143.  
 Langford, J.J., *Galileo, Science and the Church*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1971.  
 Redondi, P., *Galileo Heretic*, tr. by R. Rosenthal, Princeton: Princeton University Press, 1987.  
 Santillana, G. de, *The Crime of Galileo*, Chicago: University of Chicago Press, 1955.  
 Shapere, D., *Galileo: A Philosophical Study*, 1974.  
 Wallace, W.A., ed., *Reinterpreting Galileo. Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 15, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1986.

## ИОГАНН КЕПЛЕР

**Родился:** 1571, Вайль-дер-Штадт, Германия.

**Умер:** 1630, Регенсбург, Германия.

**Главные сочинения:** *Mysterium cosmographicum*<sup>1</sup> (1596), *Astronomia nova*<sup>2</sup> (1609), *Harmonice mundi*<sup>3</sup> (1618), *Epitome astronomiae Copernicanae*<sup>4</sup> (1617–1619), *Tabulae Rudolphinae*<sup>5</sup> (1627).

### Главные идеи

*Бог сотворил Вселенную не наугад: структура Солнечной системы имеет рациональную основу.*

*Движение планет подчиняется трем законам:*

- 1) планеты движутся по эллиптическим, а не круговым орбитам;
- 2) скорости планет не единообразны, но изменяются в различных точках их орбит; площади, описываемые радиусами-векторами за равное время, равны;
- 3) соотносительные скорости планет могут быть выражены математически: квадраты периодов обращения планет пропорциональны кубам их расстояния от Солнца.

*Движением небесных тел управляет сила, исходящая от Солнца.*

*Вес возникает в силу взаимного притяжения двух тел.*

*Аристотелевская физика, постулирующая четыре подлунных элемента (землю, воздух, огонь, воду), имеющих вес, и один надлунный элемент (эфир), веса не имеющий, является ложной; небесная материя не имеет фундаментальных отличий от земной материи, и физика небесных движений не отличается от физики земных движений.*

Творчество Иоганна Кеплера знаменует собой фундаментальное продвижение вперед по сравнению с унаследованными от античности аристотелевской физикой и Птолемеевой астрономией. Его непосредственный предшественник Коперник, давший первое систематическое изложение гелиоцентрической системы (*De revolutionibus*, 1543), сохранил более ранние постулаты: небесные тела равномерно движутся по круговым орбитам; видимое движение может быть смоделировано путем добавления достаточного

числа деферентов и эпициклов; в движущей силе нет необходимости, так как планеты движутся соответственно собственной природе. Глубокая убежденность Кеплера в том, что Солнце является источником силы, пронизывающей собой весь космос и двигающей планеты по их орбитам, убежденность, хорошо сочетавшаяся с христианской верой, побудила его исследовать причины небесных движений и постулировать существование силы, именуемой сегодня тяготением, которая связывала бы космос в целостный организм.

<sup>1</sup> «Загадка Вселенной» (лат.).

<sup>2</sup> «Новая астрономия» (лат.).

<sup>3</sup> «Вселенская гармоника» (лат.).

<sup>4</sup> «Сжатое изложение астрономии Коперника» (лат.).

<sup>5</sup> «Рудольфовские таблицы» (лат.).

Готовность трактовать планеты как объекты, имеющие ту же природу, что и земные тела, позволила ему опровергнуть необходимость круговых движений и допустить эллиптические орбиты. Математическое любопытство подвигло его к установлению соотношений между явлениями, считавшимися никак не связанными, и вывести из этих явлений законы.

Иоганн Кеплер родился в благополучной семье из Вайль-дер-Штадта (Вюртемберг, Южная Германия). Его дед был бургомистром Вайля, отец — профессиональным солдатом, участвовавшим в нидерландских кампаниях. Закончив школу, в 1588 году Кеплер поступил в Тюбингенский университет. Здесь на него оказал большое влияние профессор астрономии Михаэль Местлин, убежденный коперниканец. В 1594 году Кеплер, почти закончивший курс богословия, был назначен преподавателем математики в лютеранскую школу в Граце (Австрия). Это случайное назначение, которое Кеплер вынужден был принять против собственной воли, можно считать одной из поворотных точек в истории науки. Учеников у него почти не было, а дополнительные обязанности, включавшие в себя подготовку альманахов и астрологических прогнозов для епархии Штирия, предоставили ему достаточно свободного времени для раздумий о строении Вселенной. Результаты этих размышлений увидели свет в его первой книге *Mysterium cosmographicum*.

Данному тексту присущи характерные особенности всего творчества Кеплера. Современному читателю бросается в глаза вычурность

стиля, сочетающего буйные фантазии с подробными, трезвыми математическими выкладками, а цель трактата — попытка объяснить принципы, в согласии с которыми Бог сотворил Вселенную в ее нынешнем виде, — заставляет вспомнить традиционную философскую телеологию.

В предисловии к своему труду Кеплер дает описание гипотезы Коперника и выступает в ее защиту, но не потому, что она облегчает вычисления (обычный довод ее сторонников), а потому, что она описывает истинное положение вещей и объясняет феномены, которые раньше просто принимались как «естественные»: планеты в апогее (наиболее удаленной от Земли точке) находятся в соединении с Солнцем потому, что Солнце оказывается между ними и Землей; в перигее (ближайшей к Земле точке) они оказываются в противостоянии с Солнцем, так как Земля оказывается между ними и Солнцем; Меркурий и Венера никогда не оказываются в противостоянии с Солнцем, так как их орбиты пролегают между Землей и Солнцем; и т.д.

Следует помнить, что через пятьдесят лет после опубликования коперниковского «О вращениях» новая система не пользовалась широким признанием — главным образом потому, что она представляла небесные движения не лучше, чем система Птолемея, и к тому же основывалась не на свежих данных, а на наблюдениях, сделанных Птолемеем 1400 лет назад. Подобно большинству своих современников, Коперник считал, что его гелиоцентрическая модель упрощает вычисления, не будучи при этом точным

описанием действительности. Кеплеру было этого мало: он хотел раскрыть структуру действительности.

Он подробно описывает, как «милостью божественного Провидения» было совершено это открытие. Поскольку Бог творит не наудачу, постольку не исключено, что математика способна проникнуть в план мироздания. Поэтому Кеплер попытался соотнести планетные орбиты с числами, пропорциями и плоскими фигурами, но ни одна из моделей не работала. Тогда он попробовал поместить между орбитами планет пять правильных многогранников: между Землей и Марсом он описал додекаэдр (двенадцатигранник), между Марсом и Юпитером поместил тетраэдр, между Юпитером и Сатурном — куб. Затем идут внутренние планеты: между Землей и Венерой он начертил икосаэдр (двадцатигранник), а между Венерой и Меркурием — октаэдр. Издания *Mysterium cosmographicum* содержат прекрасные гравюры размещенных таким образом многогранников. Затем Кеплер рассчитал относительные расстояния между планетными орбитами с многогранниками между ними, и соответствие с действительностью было ошеломляющим: после небольших поправок погрешность не превышала пяти процентов. Таким образом, Кеплер счел, что им обнаружена геометрическая структура, которой подчиняется Солнечная система.

Заключительный раздел *Mysterium cosmographicum* объясняет орбитальное движение планет. Эти тела движутся с неодинаковой скоростью: например, Сатурн проходит свою орбиту медленнее, чем Юпитер — свою. Почему? Кеплер признавал

аристотелевскую теорию движения (объект движется до тех пор, пока на него воздействует сила), и поэтому предположил, что от Солнца исходит необходимая движущая сила, по естественным причинам убывающая с расстоянием. Солнце — это Отец, а движущая сила — Святой Дух, метафорически выразил свою мысль Кеплер. Он попытался установить отношение между скоростью планеты и ее удаленностью от Солнца, но потерпел неудачу. Успеха он добился в написанной позднее «Гармонии», где сформулирован его третий закон.

Понятия, введенные в *Mysterium cosmographicum*, остались центром Кеплерова творчества: рациональность сотворенной вселенной, математические отношения между орбитами планет, пропорция между временем обращения и расстоянием от Солнца, сила, исходящая от Солнца. Двадцать пять лет спустя (1621) Кеплер осуществил второе, дополненное издание дорогого ему сочинения.

Для позднейшей астрофизики самым важным было значение, приписанное Кеплером Солнцу. В астрономии Коперника Солнце — всего лишь светило; все движения соотносятся с центром земной орбиты, рядом с которой по воле случая находится Солнце. Именно Кеплер сделал Солнце динамически активным центром космоса.

*Mysterium cosmographicum* принесло Кеплеру славу ведущего теоретика. Для астрономии будущего огромное значение имел тот факт, что экземпляр книги попал в руки Тихо Браге, который ответил автору чрезвычайно любезным (с точки зрения желчного датского астронома) письмом. В течение двадцати лет в своей



обсерватории на Вене (остров близ Копенгагена) Браге регулярно наблюдал и регистрировал положение планет, благодаря чему располагал массой беспрецедентно точных данных. Покинув в 1597 году Гвен, Браге переехал в Прагу, где стал «императорским математиком» Рудольфа II. Между тем в 1599 году Кеплер вынужден был покинуть Грац ввиду антилютеранских волнений. Узнав о переезде Браге, он отправился в Прагу с целью встретиться с датчанином. Браге с радостью принял молодого астронома и предложил Кеплеру работать под его руководством. В то время Браге занимался составлением нового набора более точных астрономических таблиц, и Кеплеру было поручено разработать теорию движения Марса. Несмотря на личные трения между двумя астрономами впоследствии Кеплер считал свое назначение актом Провидения, так как, занимаясь этой трудной планетой, он пришел к теориям, описанным в важнейшей его работе — «Новой астрономии».

В этом труде Кеплер описывает, каких невероятных усилий стоило ему соотнести сделанные Браге наблюдения орбиты Марса с различными формами движения — сначала круговой, затем овальной, наконец эллиптической. Продолжая размышлять над проблемами *Mysterium cosmographicum*, Кеплер пересмотрел свои взгляды на механизм, с помощью которого Солнце управляет планетами. Он знал, что скорости планет изменяются обратно пропорционально их удаленности от Солнца, и под влиянием сочинения Уильяма Гилберта *De magnete*<sup>1</sup> (1600)

пришел к выводу, что вращающееся Солнце толкает планеты посредством магнитных вихрей, энергия которых оказывается меньшей для более удаленных планет. (Он пользуется аналогией со светом, сила которого убывает с расстоянием.) Предположив сначала, что орбиты представляют собой эксцентрические *круги* (вслед за Птолемеем), он сформулировал свой *второй закон* (хронологически, первый): радиус-вектор орбиты описывает равные площади за равное время. В своем первоначальном виде этот закон, прилагавшийся к *круговым* орбитам, не соответствовал движению Марса, так как имелось расхождение в 8': Марс оказывался на 8' ближе к Земле в орбитальных точках 90° от афелия (точка наибольшего удаления от Солнца) и перигелия (точка наибольшей близости к Солнцу). Астрономы прошлого не стали бы обращать внимание на столь незначительную величину, но Кеплер знал, что точные наблюдения Браге не допускают такого расхождения. Эту проблему надлежало решить.

В конце концов Кеплер пришел к заключению о том, что планеты имеют эллиптические, а не круговые и не эксцентрические орбиты и что Солнце находится в одном из фокусов эллипса. Это — его *первый закон*. При помощи эллипса ему удалось примирить наблюдения Браге с теорией и предложить удовлетворительную модель взаимодействия Солнца и планеты. Приняв эллиптические орбиты, Кеплер окончательно порвал с аристотелевской физикой, господствовавшей в астрономической теории прошлого.

<sup>1</sup> «О магните» (лат.).

Аристотель утверждал, что подлунный мир состоит из Земли, воздуха, огня и воды, тогда как небесный мир наполнен пятым элементом (квинтэссенцией) — эфиром, первичным имманентным свойством которого является вечное круговое движение, делавшее лишним дальнейшее объяснение движения небесных тел. Кеплер отверг эту теорию и заложил фундамент современной астрофизики: исследование небесных движений должно строиться на началах механики. Завершение этих исследований стало возможным только после введения Ньютоном интегрального исчисления и теории относительности Эйнштейна.

Завершая «Новую астрономию», Кеплер по примеру Птолемея приступил к занятиям оптикой. Результаты его исследований были опубликованы в книге *Astronomiae pars optica*<sup>1</sup> (1604). Это сочинение трактует вопросы параллакса и рефракции и впервые показывает, что зрение происходит благодаря образам, возникающим на сетчатке глаза. Линзы и телескопы в нем не упоминаются. Доступ к телескопу Кеплер получил только в 1610 году, когда он наблюдал Юпитер, дублируя наблюдения из *Sidereus nuntius*<sup>2</sup> Галилея.

Годы с 1611 по 1630 стали для Кеплера весьма беспокойными и трудными. В огне контрреформации он потерял жену и несколько детей; его престарелая мать, жившая в Вюртемберге, была обвинена в колдовстве (между 1617—1621 годами Кеплер потратил несколько месяцев на ее защиту), его покровитель Рудольф II отрекся от престола под

нажимом пражских повстанцев. Вследствие последнего несчастья Кеплер переехал в Линц (Австрия), где прожил четырнадцать лет. За это время он подготовил три больших работы *Harmonice mundi*, *Epitome astronomiae Copernicanae* и *Tabulae Rudolphinae*. К числу второстепенных сочинений этого периода относятся *Stereometria doliorum vinariorum* («Стереометрия винных бочек»), в котором разрабатывается прообраз современного исчисления для расчета объема неправильных тел, *Somnium*<sup>3</sup>, первый образчик научной фантастики, описывающий путешествие на Луну, ряд астрологических альманахов, регулярно составлявшихся Кеплером в целях пополнения нерегулярного жалованья имперского математика.

В *Harmonice mundi* Кеплер развивает концепции, впервые очерченные в *Mysterium cosmographicum*. Основные принципы Космоса суть геометрические принципы: так, правильные многоугольники — это архетипические формы, существующие как в человеческой душе, так и в небесном мире; когда планеты образуют своими орбитами углы, соответствующие углам этих многоугольников (к примеру, 90° — угол квадрата, 60° — равностороннего треугольника), тогда они вдохновляют и возбуждают Солнце. Кеплер развивал эти рассуждения в своих астрологических сочинениях. Музыкальная гармония также основывается на этих углах: с помощью соответствующего преобразования из этих многоугольников выводятся пропорции музыкальной гаммы (ок-

<sup>1</sup> «Оптическая часть астрономии» (лат.).

<sup>2</sup> «Звездный вестник» (лат.).

<sup>3</sup> «Сон» (лат.).

тава, квинта и т.д.). Более того, скорости планетных орбит составляют гармонию: (1) имеется простое соотношение между скоростью планеты в афелии и ее скоростью в перигелии; (2) квадраты времени обращения любых двух планет (период, за который они полностью огибают свою орбиту) пропорциональны кубам их средних расстояний от Солнца. В последнем случае перед нами *третий*, или *гармонический*, закон Кеплера, радость которого при его открытии не имела границ. В заключительных главах *Harmonice mundi* он присваивает музыкальные «ноты» планетам, находящимся в афелии и перигелии, и различия планетных «мелодий» позволяют ему проиллюстрировать странности планетных орбит: так, Венера, с ее почти круговой орбитой, играет монотонную мелодию, а экстравагантный Меркурий берет то высокие, то низкие ноты.

Значительная часть *Harmonice mundi* была окрещена мистическим вымыслом, но этот вымысел основывался, как всегда, на тщательном наблюдении фактов и стремился прояснить динамику и структуру Солнечной системы. Наделенный богатым воображением кеплеровский ум классифицировал и объяснял данные с помощью непривычных для нашего слуха терминов, но этому богатому воображению удалось открыть три закона движения планет.

В «Кратком изложении коперниковской астрономии» Кеплер подытожил итоги своей — не коперниковской — астрономической работы: здесь нам снова встречаются вписанные многоугольники из *Mysterium*, эллиптические орбиты и

сообщающая поступательное движение сила Солнца. Новым в этой книге было пространное теоретическое обоснование его третьего закона. Он устанавливает, что орбитальная скорость планет зависит от четырех факторов: (1) протяженности орбиты; (2) плотности планеты; (3) объема планеты и (4) истечения солнечной силы, посредством которой Солнце посылает в пространство магнитный вихрь, который приводит планеты во вращательное движение. Чем больше значения 1 и 2, тем медленнее планета; чем больше значения 3 и 4, тем планета быстрее. Одним из следствий этой теории является то, что более медленные, далекие от Солнца планеты (Юпитер, Сатурн) должны иметь меньшую плотность, тогда как плотность планет, более близких к Солнцу, особенно Меркурия, должна быть очень высока. Не зная о существовании Нептуна и Плутона, Кеплер мог защищать свой закон с помощью наблюдений через телескоп, показывавших, что известные дальние планеты имеют большую величину. Для него третий закон был простой констатацией факта относительно шести известных планет. В этой работе Кеплер также развивал точную теорию движения Луны: он первым рассчитал ее эллиптическую орбиту, обусловленную влиянием Земли и Солнца.

Последняя большая работа Кеплера, *Tabulae Rudolphinae* («Рудольфовские астрономические таблицы»), вышла в свет за три года до его смерти. Эти таблицы, чьими отдаленными предками были «Подручные таблицы» Птолемея, предоставили астрономам возможность с небывалой точностью определять положение любого небесного тела в

любой — прошлый или будущий — момент времени и вскоре вытеснили все другие таблицы. Их точность служила доказательством истинности астрономических теорий Кеплера. Как пользоваться таблицами, разъяснялось в предисловии, но читателей, интересующихся их теоретической основой, Кеплер отсылал к «Краткому изложению».

Творчество Кеплера являет собой пример выведения общих законов из огромного количества наблюде-

ний, что и составляет сущность науки. Однако его разрыв с античной астрономией обусловлен в первую очередь его попыткой применить к астрономическим данным физические принципы. Его труды были завершены Исааком Ньютоном, претворившим идеи Кеплера о солнечных эманациях и три его закона в теорию всемирного тяготения и тем самым превратившим его прозрения в принципы астродинамики.

Марк Райли

### Библиография

- И. Кеплер, Новая стереометрия винных бочек, М.—Л., 1935.  
 И. Кеплер, О шестиугольных снежинках, М., 1982.  
 Белый, Ю.А., Иоганн Кеплер, М., 1971.  
 Данилов Ю. А., Смородинский Я. А., От «Мистерии» до «Гармонии», Успехи физ. наук, 1973, т. 109, вып. 1, с. 175—209.  
 Данилов Ю. А., Иоганн Кеплер и его «Гармония мира». — В кн.: Узоры симметрии, М., 1980, с. 256—269.  
 Caspar, M., *Johannes Kepler*, Stuttgart, 1948; 1950<sup>2</sup>; engl. tr. by C.D. Hellman, New York: Abelard-Schuman, 1959.  
 Duncan, A.M., *Johannes Kepler: Mysterium Cosmographicum/The Secret of the Universe*, New York: Abrais Books, 1981.  
 Koestler, A., *The Sleepwalkers*, New York: Macmillan, 1959; (раздел, посвященный Кеплеру выходил отдельным изданием: *The Watershed*, Carden City, N.Y.: Anchor Books, 1960).  
 Koyr, A., *The Astronomical Revolution*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1973.  
 Stevenson, B., *Kepler's Physical Astronomy*, New York: Springer-Verlag, 1987.

## ТОМАС ГОББС

Родился: 1588, Уэстпорт, Уилшир, Англия.

Умер: 1679, Хардуик Холл, Дербишир, Англия.

Главные сочинения: *De cive*<sup>1</sup> (1642), «Левиафан» (1651), *De corpore*<sup>2</sup> (1655), *De homine*<sup>3</sup> (1658).

### Главные идеи

Знание почерпывается из чувственного опыта и из разума: благодаря чувственному опыту мы приобретаем историческое знание и житейское благоразумие, благодаря разуму — научное и философское знание и мудрость.

Научный и философский разум является, по существу, тем же самым, что используется в математике, и переходит от определений, аксиом и постулатов к теоремам, выводимым из них по правилам логики.

Мышление, ощущение, память и воображение есть не что иное, как движение некой субстанции внутри человеческой головы; как правило, они обусловлены движением находящихся вне нас вещей; следовательно, вторичные качества (такие, как цвет) не существуют в вещах, но имеют чисто душевную природу и обуславливаются мельчайшими движениями, побуждающими наш ум вырабатывать определенные ощущения.

Существует только материя; такой вещи, как чисто духовное бытие, не существует: это относится и к Богу.

Религия возникает из страха, невежества и стремления правителей сохранить свою власть над подданными.

Добро и зло суть всего лишь то, к чему люди стремятся и чего они избегают; справедливость и несправедливость — это то, что разрешено или запрещено законом.

Человеческая деятельность определяется стремлением к самосохранению, и законы природы допускают любые действия, сознательно направленные к этой цели.

Монархия — наилучшая форма правления.

Томас Гоббс вырос в эпоху, когда в Англии было весьма неспокойно. Его мать говорила, что родила Томаса до срока потому, что была напугана вестями о приближении испанской Армады и испытала ужас при мысли о вторжении кровожадных идолопоклонников. Его отец, викарий, был, по всей видимости, алкоголиком и имел довольно не-

уживчивый характер. Просидев допоздна одной субботней ночью, на следующее утро он уснул прямо посреди службы. Проснувшись, он объявил общине, что тrefы — козыри. После ссоры с другим священником на глазах у всех прихожан он бежал в Лондон и исчез, бросив семью на произвол судьбы. Об образовании Томаса позаботился его

<sup>1</sup> «О гражданине» (лат.).

<sup>2</sup> «О теле» (лат.).

<sup>3</sup> «О человеке» (лат.).

богатый дядя, отправивший его в Оксфорд, когда мальчику исполнилось четырнадцать лет. Сделавшись наставником богатого молодого человека, он смог воспользоваться благами блестящей библиотеки и путешествиями за границу, связанными с его должностью. Гоббс разочаровался в аристотелизме, еще будучи студентом, но окончательно убедился в несостоятельности Аристотелевой философии во время своих визитов на континент. В то же время он познакомился с эпохальными открытиями великих ученых и философов своего времени — Коперника, Галилея, Декарта, Гассенди, Гарвея и Бэкона.

Гоббс отвергал теории о природе вещей, разделявшиеся большинством античных и средневековых философов. Наперекор традиционным взглядам он полагал, что общие понятия не обозначают вещей. Они — только имена, позволяющие людям делать общие выводы о вещах, которые имеют определенное сходство друг с другом.

Он полагал, что логика как таковая никогда не является источником знания. Знание о существовании вещей возникает только через посредство чувственного восприятия. Логика служит методом установления отношений между вещами — в частности причинно-следственных отношений.

Ощущения, по мнению Гоббса, суть не более чем результат движения объектов, отпечатывающегося на наших органах чувств. Не существует ничего, кроме материи и движения материальных вещей, как вне нашего тела, так и внутри него. Так, хотя мы и предрасположены считать, будто образы нашей фантазии

и снов суть нечто нематериальное, в действительности мы заблуждаемся. Как только некоторый объект (к примеру, звонящий колокол или порхающий мотылек) привел в движение наши внутренние органы, произведя звуковое или зрительное ощущение, это движение может длиться довольно долго, подобно волнам океана. Закрыв глаза, мы порой по-прежнему видим образ вещи, которую разглядывали некоторое время назад по причине вызванного ею движения; во время сна те же самые движения, более слабые и «увядшие», способны породить новые образы. Память — только отзвук давнего, угасающего движения. Между мозгом и другими частями тела происходит постоянное взаимодействие, так что некоторые мысли (движения внутри мозга) могут быть вызваны стимулами, направленными на другие части тела, либо привести к возбуждению этих частей.

### *Существует только материя*

Существенная часть системы Гоббса — отрицание существования бестелесных духов или душ. Существует только материя. Он утверждал, что идея «нематериальной субстанции» внутренне противоречива. Поэтому Бог должен быть «чистейшим, простейшим, невидимым материальным духом».

Свойства вещей суть то, что определяет, каковы вещи. Однако большинство свойств неустойчивы, будучи всего лишь следствием воздействия этих вещей на наши органы чувств и мозг. Так, хотя обычно мы говорим, что яблоко имеет красный

цвет, «краснота» не существует в самом яблоке, она — только впечатление, которое производится яблоком на зрение нормального человека. Единственные качества, присущие самим вещам, — это протяженность (вещь занимает определенное место в пространстве) и фигура (определенные очертания). Смысл этого утверждения заключается в том, что, в отличие от других качеств объекта, его протяженность и фигура не зависят от чьего-либо восприятия.

Религиозные наклонности человека Гоббс объяснял страхом и незнанием, в частности, незнанием причин вещей. Пребывая в неведении относительно того, что приносит счастье или несчастье, люди обычно придумывают воображаемые причины или полагаются на авторитет тех, кто, по их мнению, сведущ в таких вопросах. Не понимая причин пугающих их событий, они приходят к выводу о существовании некой невидимой силы, которая распоряжается их судьбами. Самые сообразительные из них, готовые пойти на любые ухищрения ради власти над остальными, воспользовались этой предрасположенностью к суеверию, чтобы приучить других к повиновению, миру и благовоспитанности. «Первые основатели и законодатели государств всюду позаботились, во-первых, о том, чтобы запечатлеть в сознании подданных веру в то, что правила, установленные ими в отношении религии, должны мыслиться не как исходящие от них самих, но как внушенные неким богом или другим духом, либо в то, что сами они имеют более высокую природу, нежели простые смертные, дабы об-

легчить принятие своих законов... Во-вторых, они постарались заставить поверить в то, что действия, запрещенные законами, негодны самим богам». Наконец, ими были установлены различные церемонии и празднества, с помощью которых можно якобы укротить божественный гнев, тем самым перекладывая обвинения в военном поражении и других бедствиях, могущих поразить их народ, на своих недостаточно послушных подданных. Таким образом, народ во многом утратил «способность восставать против своих правителей» и, развлекаемый праздниками и обрядами в честь богов, удерживался от «недовольства, ропота и возмущения против государства».

Гоббс полагал, что все люди равны, но не по физической силе или умственным способностям, а по своей незащищенности от насилия со стороны других лиц. У слабейшего, говорил он, достанет сил на то, чтобы убить сильнейшего, а самому недалекому хватит житейской мудрости для того, чтобы убить самого смышленного. Поскольку все в той или иной степени желают одного и того же, постольку между людьми ведется постоянная конкуренция. Порой эта конкуренция касается вещей, необходимых для сохранения собственной жизни, порой же она ведется ради источников удовольствия. Если некто имеет больше, чем другие, он должен быть готов к тому, что его ближние объединятся, чтобы отнять у него «не только плоды его труда, но и самую свободу и даже жизнь».

Людям свойственно враждовать друг с другом ради приобретения того, чего они еще не имеют, либо

ради защиты своей собственности от тех, кто стремится ее присвоить; порой же они враждуют исключительно ради славы, «из-за таких пустяков, как слово, усмешка, несогласие во мнениях и вообще любое ущемление их гордыни».

### *Война всех против всех*

Итак, до той поры пока не существует единой власти, способной к поддержанию порядка, все люди находятся в состоянии войны друг с другом — войны всех против всех. Эта война не затихает даже тогда, когда не применяется оружие; в последнем случае она становится разновидностью холодной войны, во время которой каждый постоянно подвергается опасности со стороны всех остальных и постоянно ее ощущает. Такая ситуация, которую Гоббс называет естественным состоянием, отличается полным отсутствием доверия между людьми и неизбывным страхом насильственной смерти. Вследствие этого в этом состоянии невозможны никакие блага цивилизации — ни земледелие, ни образование, ни торговля, ни общество, но хуже всего то, что «человек ведет жизнь одинокую, бедную, грязную, скотскую и скоротечную».

Выражаясь иначе, при естественном состоянии отсутствуют правительство, законы, понимание справедливого и несправедливого. Это — царство анархии, в котором каждый имеет право на все, в том числе и на жизнь другого человека. Там, где отсутствуют законы, нет ни правого, ни преступного, ни справедливости, ни несправедливости. Разре-

шено все, ибо — помимо личных способностей — не существует силы, которая могла бы помешать индивидууму поступать по собственному произволу.

Гоббс утверждает, что все люди обладают природной свободой, или правом, совершать все, что, по их суждению, необходимо для самосохранения. Разум подводит к определенным законам природы, запрещающим человеку совершать любые губительные для него поступки или бездействовать, когда для спасения собственной жизни он должен что-либо предпринять. Из этого, пишет Гоббс, вытекает, что каждый должен стремиться к миру. Так как жизнь в естественном состоянии столь ненадежна, необходимость заставляет всячески искать выхода из этого состояния ради достижения большей безопасности. Чтобы выйти из естественного состояния, или состояния войны, необходимо искать мира.

### *Законы и общественный договор*

Из того факта, что естественное состояние не знает законов, следует, что состояние мира должно их иметь. А поскольку состояние, при котором существуют законы, требует, чтобы люди *не* имели права на все (ибо закон налагает на народ обязанности и связывает его ограничениями), постольку для выхода из естественного состояния каждый должен поступиться частью своих прав и принять на себя некоторые обязанности.

Это не значит, что люди должны поступиться *всеми* своими правами, ибо Гоббс ясно дает понять, что



некоторые права неотчуждаемы, то есть не могут быть переданы никому другому. Право на жизнь, свободу и на «обладание такими средствами к существованию, без которых оно стало бы в тягость», неотчуждаемы, ибо являются той целью, ради которой отданы все остальные права.

Таким образом, продолжает Гоббс, людям надлежит заключить общественный договор, добровольное соглашение, по которому каждый поступает частью своих прав при условии, что остальные поступят так же. Однако любой договор лишен всякого значения, если не существует гаранта, могущего внедрить его в жизнь. Следовательно, договаривающиеся стороны должны согласиться между собой на назначение или избрание лица, обязанного следить за соблюдением условий договора. После получения надлежащих полномочий это лицо становится государем, а другие — его подданными. Важно помнить, что договор заключается между подданными и государь не является одной из его сторон. Государь остается вне договора, поскольку его задача — *обеспечить соблюдение* соглашения. Если бы государь был одной из сторон договора, возникла бы необходимость найти *другое* лицо, ответственное за внедрение в жизнь соглашения между «государем» и его подданными. Поскольку данная процедура является уходом в бесконечность, Гоббс избегает ее, оставляя государя в естественном состоянии. Таким образом, государь не может совершать несправедливость, ибо несправедливость является нарушением законов, на государя не распространяющихся.

Согласно Гоббсу, государи полагают широким спектром полномочий, неотчуждаемых в силу того, что государи не могут нарушить договор, которого они не заключали. Гоббс был решительным противником разделения властей. Он убеждал, что наилучшая форма правления — та, при которой государь пользуется исполнительной, законодательной и судебной властью, ибо она наиболее эффективна и устойчива, пока государь физически и умственно отвечает своему назначению. Гоббс полагал, что важнейшим правом государя является право на цензуру, ибо действия протекают из мнений, и для поддержания мира совершенно необходимо подавлять подрывные мнения.

Наконец, Гоббс был убежден в том, что государь должен обладать властью карать преступников. Более того, понимание Гоббсом наказания было довольно специфичным. Он доказывал, что наказания должны тщательно разрабатываться таким образом, чтобы выполнять свое специфическое предназначение: благодаря им «человеческая воля должна легче соглашаться на повинование». Таким образом, слишком легкая кара окажется не более чем пошлостью за привилегию поступать несправедливо, тогда как наложение чересчур тяжкого наказания расценивалось Гоббсом как акт враждебности. В том и в другом случае он руководствовался тем убеждением, что цель наказания — *не возмездие*, а устрашение, полностью расходясь с теорией, которую выдвинет в следующем столетии Иммануил Кант, утверждавший, что единственным нравственным оправданием наказания является принцип воздаяния.

В заключение уместно отметить, что Гоббс предвосхитил многие принципы, легшие в основу Американской республики, включая не только доктрину о неотъемлемых правах, но и право отказа от свидетельствования против самого себя, закрепленное Пятой поправкой к Конституции. Тем не менее Гоббс не верил в демократию. Напротив, он был мощным и последовательным защитником практически неограниченной монархии. Он не высоко ценил личную свободу. Важ-

нейшие цели правительства — эффективность, законность, порядок и — превыше всего — поддержание мира. Гоббс не верил в то, что свобода печати, свобода слова и даже свобода совести являются необходимыми составляющими счастья индивидуума. Куда важнее всех этих прав сохранение самого государства и борьба, призванная предотвратить сползание к ужасающему естественному состоянию, или войне всех против всех.

*Бертон Лейжер*

### Библиография

- Т. Гоббс, Избранные произведения, т. 1—2, М., 1964.  
 Т. Гоббс, Сочинения в двух томах, М., 1991.  
 Ческис, А.А., Томас Гоббс, М., 1929.  
 Нарский, И.С., Западноевропейская философия XVII в., М., 1974, гл. 3.  
 Мееровский, Б.В., Гоббс, М., 1975.  
 Соколов, В.В., Европейская философия XV—XVII вв., М., 1984, разд. 2, гл. 4.  
 Brown, K.C., *Hobbes Studies*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.  
 Durant, Will and Ariel, *The Age of Louis XIV, The Story of Civilization*, vol. 8, New York: Simon and Schuster, 1963, ch. 20.  
 Flew, A.G.N., "Hobbes", in D.J. O'Connor, *A Critical History of Western Philosophy*, New York: Free Press, 1964.  
 Peters, R., *Hobbes*, Baltimore: Penguin Books, 1956.  
 Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

## ПЬЕР ГАССЕНДИ

Родился: 1592, Шантерсье, Прованс, Франция.

Умер: 1655, Париж, Франция.

Главные сочинения: *Exercitationes paradoxicarum adversus Aristoteles*<sup>1</sup> (1624), *Disquisitionis metaphysicae, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicae et responsa*<sup>2</sup> (1644), *De vita et moribus Epicuri*<sup>3</sup> (1647), *Syntagma philosophicum*<sup>4</sup> (1658).

### Главные идеи

*Аристотелизм бесполезен и как философия и как фундамент естествознания.*

*Смягченный вариант скептицизма допускает ограниченное познание.*

*Атомизм Эпикура — наилучшая гипотеза для объяснения природного мира.*

*Эпикуреизм может быть видоизменен и приведен в согласие с христианскими верованиями.*

Наибольшую известность принесла Пьеру Гассенди попытка возродить атомическую теорию Эпикура, выдвинутую им в качестве гипотетической системы новой науки. Он развил эту точку зрения в ходе обработки результатов скептической полемики против схоластической философии. Гассенди избежал выводов абсолютного скептицизма, предложив смягченную версию скепсиса, названную им «средним путем» (*via media*) между догматизмом и скептицизмом. Будучи католическим священником, Гассенди подверг христианизации древнюю философию Эпикура, отвергнув его воззрения на природу души и роль Божественного Промысла. Вместо них он принял на веру соответствующие учения своей церкви. Он был одним из самых вдумчивых критиков философии Декарта.

Гассенди учился в Дине и в Эксан-Провансе. Вундеркинд, он в возрасте двадцати одного года был назначен профессором. В 1614 году, или двадцати двух лет от роду, он получил в Авиньоне степень доктора богословия, а два года спустя был рукоположен в священники. В 1617 году он становится профессором философии в Эксе, оставаясь на этой должности до 1623 года, когда университет перешел под контроль иезуитов. Курс, читанный им в Эксе, был посвящен серьезнейшей критике аристотелизма и изложению своего смягченного скептицизма. В 1624 году Гассенди опубликовал первую его часть, критикующую основные положения аристотелевской системы. Вторая часть с изложением его скептицизма была отложена в стол по причине парижского осуждения антиаристотелизма в 1624

<sup>1</sup> «Парадоксальные упражнения против аристотеликов» (лат.).

<sup>2</sup> «Метафизическое рассуждение, или сомнения и примеры против метафизики и ответов Рената Картезия [Рене Декарта]» (лат.).

<sup>3</sup> «О жизни и нравах Эпикура» (лат.).

<sup>4</sup> «Система философии» (лат.).

году и увидела свет только после смерти Гассенди в полном собрании его сочинений (1658).

Оставив пост профессора, Гассенди стал членом группы передовых прованских ученых, находившейся под покровительством Пейреска. В 1625 году Гассенди посетил Париж и на всю жизнь подружился с отцом Мареном Мерсенном, центральным деятелем научного переворота, сыгравшим значительнейшую роль в становлении новых идей. Гассенди сотрудничал с различными естествоиспытателями и математиками и произвел ряд важных астрономических наблюдений, в целом подтверждавших теорию Коперника. Вместе с Мерсенном он вступил в борьбу с алхимиками и астрологами. Он также резко критиковал трактат лорда Герберта Чербери *De veritate*<sup>1</sup>.

Подвергнув аристотелизм беспощадной критике и выработав скептическое отношение к метафизическому познанию, Гассенди задумался о разработке теории, которая могла бы избежать скептических нападков и послужить фундаментом нового научного знания. Он нашел такую теорию в сочинениях Эпикура. Весь остаток жизни он посвятил изданию эпикуровских текстов, уточнению сведений об Эпикуре, ответам на аргументы противников эпикуреизма и разработке его видоизмененной версии.

В 1634 году Гассенди был назначен настоятелем кафедрального собора в Дине. В 1645 году его избирают профессором математики в Королевском Коллеже (ныне Коллеж де Франс). В 1641 году по настоянию

Мерсенна он пишет возражения на новую метафизическую систему Декарта, обнародованную незадолго до этого в декартовских «Размышлениях». Гассенди критиковал картезианство, выступая с позиций скептицизма и материализма. Его возражения, опубликованные в качестве пятого приложения к «Размышлениям» издания 1641 года, донельзя оскорбили Декарта, написавшего восьма желчную отповедь. Углубив свои аргументы, в 1644 году Гассенди публикует их в виде самостоятельной книги — *Disquisitio metaphysica*, явившейся, пожалуй, наиболее полным ответом на систему Декарта из предложенных его современниками.

После этого Гассенди приступил к обнародованию серии сочинений об эпикуреизме, первым из которых стало гуманистическое исследование *De vita et moribus Epicuri* в восьми книгах (1647). В полном согласии с требованиями гуманистической учености книга Гассенди была посвящена установлению фактов из жизни исторического Эпикура и их отделению от позднейших вымыслов. В 1649 году он опубликовал тщательнейшее исследование Десятой книги «Жизнеописаний философов» Диогена Лазерция, на которую ссылались большинство критиков Эпикура и эпикуреизма. В том же году он издал систематическое изложение философии Эпикура, присовокупив к нему отповедь тем, кто заявлял об антихристианской направленности данного учения.

Самое полное изложение идей самого Гассенди, включавшее в себя

<sup>1</sup> «Об истине» (лат.).

интерпретацию и модернизацию эпикуреизма, вышло в свет только после его смерти; писавшаяся много лет «Система философии» заняла первые два фолианта полного собрания сочинений, изданного в 1658 году.

### *Exercitationes paradoxicarum adversus Aristoteleos*

В первой части этого сочинения Гассенди следовал традиции гуманистов Ренессанса — Франческо Патрици и Пьера де ла Раме (Петр Рамус), — стараясь продемонстрировать слабости, двусмысленности и заблуждения аристотелизма. Он критиковал жаргон схоластов, их доводы и исследования. Он нападал на аристотеликов за то, что непредвзятому изучению природы они предпочли рабское следование своему наставнику. Он показывал неясность некоторых определений Аристотеля, бесполезность его доказательств и противоречия, присутствующие в его философии. Критика Гассенди чрезвычайно подробна, почти ошеломляющая.

Вторая книга переходит от анализа текстов к скептическому рассмотрению всей системы Аристотеля. Используя скептические методы, почерпнутые в сочинениях древнегреческого философа Секста Эмпирика, а также новейший скепсис Монтеня, Шаррона и Санчеса, Гассенди прежде всего пытался показать искусственность аристотелевской логики и непригодность ее как орудия обнаружения новых истин. Согласно Аристотелю, доказательства исходят из всеобщих предпосылок, таких, как «все люди смертны». Но

утверждать истинность этого положения мы сможем, только исследовав все относящиеся к нему случаи из прошлого, настоящего и будущего — всех людей, которые только существовали или будут существовать. Поскольку данное предприятие неосуществимо, мы никогда не найдем всеобщей предпосылки, которая послужила бы отправным пунктом доказательства. Фактически вывод силлогизма, как, например, «Сократ смертен», в действительности оказывается не выводом, а одним из свидетельств в пользу всеобщей предпосылки. Поэтому аристотелевский метод доказательства истины впадает в порочный круг.

Рассмотрев метод Аристотеля, Гассенди заключил, что «знание, описываемое Аристотелем, не может существовать». Он применял широкий спектр скептических возражений, чтобы подорвать возможность науки, или знания, в аристотелевском смысле. Наши способности могут быть поставлены под сомнение; то же относится и к нашим сведениям. Поэтому, как говорил Франциско Санчес поколение назад, *nihil scitur* (ничто не познается).

Изложив в полемике с аристотелизмом доводы абсолютного скептицизма, Гассенди затем выдвигает свою, «смягченную», версию скепсиса, которая гласит, что, несмотря на все помехи, мы, тем не менее, обладаем неким знанием. Хотя мы не в силах познавать сущности вещей, то, чем они являются в действительности, и почему они именно таковы, мы, тем не менее, знаем, какими они нам представляются. На базе этих ограниченных данных могут развиваться науки. Мы способны найти достаточную достоверность и

очевидность в том, что касается явлений, чтобы на основании этого знания решать заботящие нас вопросы. Гассенди прилагал свой «смягченный скептицизм» даже к математике, говоря, «что все, что есть достоверного и доказательного в математике, относится к явлениям, а отнюдь не к подлинным причинам или внутренней природе вещей».

Гассенди начинал рассматривать эпикуровский атомизм как наилучший способ осмысления, или корреляции, фактов опыта. Эпикуреизм был для него скорее гипотетической, чем метафизической, системой. Он сознавал, что воззрения Эпикура представляются и понимаются превратно. Поэтому, прежде чем приступить к изложению своего гипотетического эпикуреизма, Гассенди предстояло много поработать на ниве гуманистической учености, чтобы реконструировать и верно истолковать аутентичные тексты Эпикура. Он также заботился о том, чтобы отвести христианские религиозные возражения против философии Эпикура. Таким образом, толкуя его воззрения, Гассенди стремился показать, что в ограниченной и видоизмененной форме он может быть согласован с ортодоксальным христианством.

Жизнеописание Эпикура, материалистическая критика воззрений Декарта и издание эпикурейских текстов стали для Гассенди подготовкой к изложению собственной атомистической философии.

### *Syntagma philosophicum*

Последний труд Гассенди, «Система философии», открывается

книгой, посвященной логике и оценивающей пути нахождения истины. Он рассматривает аристотелевские, стоические и эпикурейские теории и показывает, как они критиковались скептиками. Пока человек стремится к нахождению окончательной истины о природе вещей, он обречен на поражение. Но если он пожелает принять не саму истину, а ее тень, тогда он сможет добиться положительных результатов. Гассенди предложил «средний путь» между скептицизмом и догматизмом, обнаруженный им в эмпирической ориентации эпикуреизма. Если ограничить область исследования тем, что может быть познано в мире явлений, то появится возможность установить некоторые критерии для суждения об истинном и ложном и на этом фундаменте развивать предположительное естествознание.

Гассенди применил свой гипотетический взгляд на науку о явлениях при выработке теории об эмпирическом природном мире, способную вместить в себя открытия Коперника, Галилея, самого Гассенди и других зачинателей науки нового времени. Вместо того чтобы, подобно Декарту и Гоббсу, предложить метафизическую теорию, Гассенди предложил атомическую модель как способ связывать воедино различные феномены. Мир атомов описывался на языке видимых свойств. А отношения между атомами трактовались как средство объяснения природных феноменов. Гассенди считал, что таким путем можно дать описание всех фактов естествознания. На основе этого гипотетического атомизма оказывается возможным предсказывать будущие наблюдения. До тех пор

пока гипотетические атомы не будут превращены в атомы метафизические, исследователю не грозит запутаться в догматическом и непроверяемом теоретизировании.

В семнадцатом веке предположительный атомизм Гассенди всюду соперничал с картезианством и схоластикой, притязая на право служить лучшим способом понимать человеческое познание природы. Некоторые иезуиты, добившись осуждения картезианства во второй половине семнадцатого столетия, утверждали, что атомизм Гассенди — лучший предмет преподавания и изучения. Так или иначе, но теория Гассенди была вытеснена физикой Ньютона — отчасти потому, что, на первый взгляд, не существовало способа применения модели Гассенди к природе, так как было неизвестно, какие сочетания атомов наилучшим образом объясняют наблюдаемые явления. Только благодаря развитию современной химии в девятнадцатом веке было положено начало научному атомизму как серьезному способу истолкования явлений.

В древности эпикурейский атомизм осуждался как нечестивое учение. Когда в эпоху Возрождения взгляды Эпикура и Лукреция снова приобрели актуальность, античный атомизм подвергся нападкам того же рода. Чтобы парировать основывающуюся на недопонимании критику, Гассенди взял на себя задачу реконструировать подлинные высказывания Эпикура и видоизменить эпикуреизм, приведя его в соответствии с новейшим научным знанием и традиционными христианскими догматами. Те части эпикуреизма, которые явно противоречили

христианским учениям, Гассенди с порога отвергал, заявляя, что он принимает все, чему учит Церковь. Он не соглашался с мнением Эпикура о телесной и смертной природе души и неучастии Провидения в ходе событий. Он проявлял некоторый интерес к эмпирической теологии Эпикура, рассматривая ее как способ объяснить, каким образом люди создают себе понятие о Боге.

Хотя могло показаться, что эпикуреизм как материалистическое учение несовместим с христианством, Гассенди способствовал их примирению, отказавшись от ряда эпикурейских воззрений. Церковь никогда не ставила под сомнение его ортодоксию и не осуждала его сочинений, однако в ученном мире установилась традиция видеть в Гассенди вольнодумца. Его взгляды распространились по всей Европе. Некоторые его сочинения были переведены на английский и послужили основой для неопикуреизма, усвоенного многими англоязычными мыслителями. К числу философов, на которых повлияли воззрения Гассенди, принадлежал и Джон Локк, воспользовавшийся некоторыми его идеями при построении своей эмпирической философии.

В восемнадцатом веке в качестве философии новой науки взгляды Гассенди вытесняются ньютонианством. Сочинения Гассенди — внушительные гуманистические, филологические фолианты — были отложены в сторону ради более кратких изложений и аргументов. Гассенди помнили как раннего (хотя и гипотетического) материалиста, возобновителя эпикуровского атомизма и одного из самых проникательных

критиков Декарта. Только в наши дни возобновляется чтение и изучение его трудов, помогающее уяснить подлинное историческое значение одного из крупнейших творцов сознания нового времени.

*Ричард Попкин*

### **Библиография**

- П. Гассенди, Сочинения, т. 1–2, М., 1966–1968.  
 Кольо, Ж., Пьер Гассенди — возобновитель эпикуреизма. // Вопросы философии, 1956, № 3.  
 Быховский, Б.Э., Гассенди, М., 1974.  
 Jones, H., *Pierre Gassendi: An Intellectual Biography*, Nieuwkoop: De Graaf, 1982.  
 Joy, L.S., *Gassendi the Atomist, Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.  
 Popkin, R.H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley: University of California Press, 1979, ch. 5, 7.  
 Spink, J.S., *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London: Athlone, 1960.



## РЕНЕ ДЕКАРТ

Родился: 1596, Лаэ, Турень, Франция.

Умер: 1650, Стокгольм, Швеция.

**Главные сочинения:** «Правила для руководства ума» (написаны около 1630, изданы в 1701), «Трактат о мире» (1633, опубликован посмертно), «Рассуждение о методе» (1637), «Размышления о первой философии» (1641), «Начала философии» (1644).

### Главные идеи

*Метод обнаружения истины является аналитическим и сводится к четырем правилам: 1) принимать за истину лишь то, что мыслится как нельзя более ясно и отчетливо, исключая всякое сомнение в своей истинности; 2) расчленять каждую проблему на максимально возможное количество частей и разрешать каждую из них наилучшим возможным способом; 3) вести размышления надлежащим образом, начиная с простейшего и продвигаясь мало-помалу, или постепенно, к познанию наиболее сложного; 4) подводить итоги столь полно и обозревать проблему столь всеобъемлюще, чтобы быть полностью уверенным в том, что не упущено ничего.*

*Идея мыслится «ясно», если она с очевидностью явлена внимательному разуму, и «отчетливо», если она мыслится столь точно и отлично от всего остального, что в ней не содержится ничего мыслимого неясным образом.*

*Положение «Я мыслю, следовательно существую» неизменно воспринимается разумом как истинное.*

*Причина должна быть не менее или более совершенна, чем следствие.*

*Бог — всесовершеннейшая, а следовательно, вечная, необходимо существующая и творящая субстанция.*

*Разум и материя — две очевидно различные тварные субстанции: сущность материи — это ее протяженность (в пространстве), тогда как сущность разума — это непротяженность и мышление.*

*За исключением творящей и хранящей силы Бога ни одна из субстанций не нуждается в другой для своего существования.*

Декарта часто и не без оснований называют отцом философии нового времени. Он очертил рамки философских задач нового времени и определил его главные философские проблемы. Он посещал иезуитскую школу Лафлеш и, если не считать математики, был несколько разочарован ходом своего обучения. Возможно, именно поэтому предметом его ранних интересов стали математика и физика. В 1618 году Декарт

отправился в Голландию, чтобы служить в войске Морица из Нассау, который предоставил ему возможность совершить путешествие по Европе.

Выйдя в отставку и имея независимые средства к существованию, в 1628 году Декарт возвратился в Голландию, где оставался, не считая кратких отлучек, до 1649 года. В начале пребывания в Голландии он написал «Правила, коими надлежит

руководствоваться мышлению», опубликованные только в 1701 году, а в 1633 году закончил свой «Трактат о мире». Однако осуждение Церковью Галилея побудило Декарта отказаться от публикации этой работы, изданной только после его смерти. В 1637 году он выпустил в свет «Геометрию», «Диоптрику» и «О метеорах», которые предварялись знаменитейшим «Рассуждением о методе правильного употребления разума и отыскания истины в науках». Метод, излагаемый во второй части сочинения, вкратце подытожен нами выше и является сокращением и обобщением «Правил для руководства ума».

Хотя Декарт считал свой метод достаточно универсальным, чтобы применять его к любому предмету, в «Рассуждении» он применен к философии. Приемы картезианского метода, развиваемые в «Рассуждении», более подробно повторены в «Размышлении о первой философии» (1641) и бегло — в «Началах философии» (1644); очевидно, те же этапы метода должны были быть повторены в начатом, но так и не получившем завершения диалоге.

### *Метод Декарта*

Первый стратегический этап применения данного метода к философии — всерьез отнестись к первому правилу метода и усомниться во всех своих верованиях. Если принять во внимание реальную практику Декарта, то окажется, что он, по всей видимости, стремится не к истине и, возможно, даже не к достоверности, но к несомненности. При изложении метода он говорит о приня-

тии за истину лишь того, что является его уму столь ясным и очевидным образом, что «у него нет повода усомниться в этом», но, применяя его на практике, он слегка усиливает данное требование: он готов отвергнуть любое представление, «относительно которого может вообразить малейшее основание для сомнения». Декарта заботит нахождение представлений, в которых невозможно усомниться; то, что в действительности ищет Декарт, — это абсолютная несомненность.

Всеобщность возможности сомнения опирается на два аргумента: 1) поскольку относительно внешнего мира чувства иногда вводят нас в заблуждение, вполне можно предположить, что ни один объект не является в точности таким, каким нас заставляют его вообразить наши чувства; 2) поскольку мы зачастую совершаем ошибки в дедуктивных рассуждениях и математических вычислениях, постольку мы можем вообразить, что все эти рассуждения и вычисления являются ошибочными. Равным образом, поскольку те же мысли и представления, которыми мы обладаем, бодрствуя, посещают нас и во сне, не обладая при этом истинностью, Декарт приходит к возможности того, что все, что когда-либо проникло в наше сознание, выглядит ничуть не более истинным, чем сон.

Еще более острым и драматичным образом возможность универсального сомнения подается в «Размышлениях». Здесь Декарт заговаривает о вере во всемогущего Бога-творца и задает вопрос: откуда мне известно, что Бог не устроил все таким образом, что не существует ни земли, ни неба, ни протяженного тела, ни

величины, ни места, и тем не менее они кажутся нам существующими? Что до погрешностей в рассуждениях и расчетах в «Арифметике, Геометрии и иных науках этого рода», то мы не можем сослаться на то, будто благой Бог, источник бытия и наш создатель, этого не допустит, ибо такие ошибки — самоочевидная данность.

Привлечение понятия Бога на этом этапе, таким образом, позволяет Декарту предположить возможность существования всемогущего, злого духа, изю всех сил пытающегося обмануть Декарта. Возможность существования такого злокозненного демона ставит, по всей видимости, под сомнение практически любое убеждение.

**«Я мыслю,  
следовательно существую»**

Вторым шагом данного метода является нахождение одной истины, подрывающей возможность универсального сомнения. В «Рассуждении» эта истина гласит: «Я мыслю, следовательно существую» (*Cogito, ergo sum; Je pense, donc je suis*). Когда мыслится ложность всех верований, «совершенно необходимо», чтобы существовал сам мыслящий. Поскольку «следовательно» наводит на мысль о том, что имеется посылка «з мыслю», из которой с необходимостью следует вывод «я существую», постольку многие полагали, что утверждение Декарта имеет логическую природу.

В «Размышлениях» Декарт формулирует *cogito* совершенно иначе. Там он говорит, что тезис «Я есмь, я существую» необходимо истинно

всякий раз, когда он произносится или мыслится умом. Даже злокозненный демон, жаждущий его обмануть, не заставит его стать ничем, пока он *мыслит*, что он — нечто.

Третий шаг в стратегии Декарта — это использование *cogito* для ответа на вопрос о природе «Я». В «Рассуждении» он показал, что если он мыслит, то — существует. В то же время, говорит Декарт, у него нет никаких причин думать, что существовал бы и в том случае, если бы не мыслил. Из этого он заключает, что является субстанцией, существование которой состоит в бытии мыслящей вещью, не нуждающейся в месте и не зависящей от материального. Следовательно, «Я» отличается от тела, и, даже если бы тела не было, «Я» осталось бы неизменным.

На третьем этапе своих «Размышлений» Декарт ясно дает понять суть происходящего. Унаследованное от средневековья понятие «души» претерпевает изменение и превращается в «мышление» нового времени. Вопрос о «Я» поднимается в связи с тем, как Декарт ответил бы прежде на вопрос: «Что есть я?» Во-первых, говорит Декарт, он ответил бы, что «Я» имеет тело. Далее он бы сказал, что «Я» питается, движется, имеет ощущения и мыслит: все эти виды деятельности приписываются душе. Перед нами средневековая, аристотелевская душа, форма тела в ее растительном аспекте питания (и воспроизведения), животном аспекте ощущения и движения и человеческом аспекте мышления. После *cogito* растительный и животный аспекты человеческой души переадресовываются телу, которое, как мы уже знаем, ни в коей мере не относится к сущности нового «Я». Мы

сталкиваемся здесь со средневековым аристотелевским «умом», у которого ампутированы низшие функции души и который превратился в субстанцию, или нечто, не нуждающееся для своего существования ни в чем другом. Ум совершенно отличен от тела и — не говоря о Боге — существует совершенно самостоятельно и независимо от тела. Сущность нового «Я» — это мышление, а сомнение, понимание, утверждение, отрицание, воление, отвержение, чувствование (не телесное чувствование), воображение и восприятие превращаются в его модусы.

### *Доказательства бытия Божия*

Четвертым этапом декартовской стратегии является доказательство существования всесовершеннейшего бытия — Бога; Декарт предлагает три доказательства, выполняющих, по его мнению, эту задачу. Хотя в «Рассуждении» и «Ответе на Вторые возражения» из «Размышлений» первые два доказательства, на первый взгляд, объединены, сам Декарт считает их двумя различными доказательствами и таким образом трактует их в «Началах». Первое доказательство опирается на присутствие в уме идеи совершеннейшего бытия. Второе — на причине его собственного существования как несовершенного существа, а третье — на самой идее всесовершеннейшего бытия, которое должно включать в себя необходимость собственного существования.

В «Размышлениях» первое доказательство излагается в связи с типами идей, обнаруживаемыми Декартом в своем уме. Он находит груп-

пу идей, которые получают название врожденных, поскольку они представляются возникшими из природы самого ума. Это такие идеи, как «вещь», «понятие», «истина» и «сознание». Существует другой набор идей, называемых искусственными, ибо они представляются выведенными из других присутствующих в уме идей. К их числу относятся такие идеи, как идея единорога (производная от идей рога и коня) и идея русалки (производная от идей рыбы и женщины). Затем идут идеи, называемые приобретенными, ибо они представляются проникшими извне и через посредство чувств. Они включают в себя идею солнца, которое он видит над собой, и идею огня, пылающего в камине перед ним. Именно третью группу поставила под вопрос процедура сомнения: для него оказалось возможным усомниться в существовании всех внешних разуму вещей, являющихся источником этих идей.

Первое доказательство бытия Божия концентрируется на одной конкретной идее, обнаруживаемой Декартом среди всех прочих, — на идее всесовершеннейшего существа, или Бога. Дабы показать, что в случае с данной идеей должен существовать источник помимо него самого, Декарт использует средневековый принцип, ни разу не подвергнутый им суровому испытанию универсального сомнения: причина должна быть не менее совершенной и реальной, нежели ее следствие. В данном случае этот принцип применен в следующем виде: в причине идеи должно содержаться столько же совершенства или реальности, как и в самой идее.

Вопрос, встающий в случае при-

нятия этого принципа, следующий: может ли природа самого Декарта быть причиной идеи всесовершеннейшего существа? Коротко говоря, является ли эта идея врожденной в том смысле, в каком выше говорилось о врожденных идеях? Нет, заключает Декарт, ибо его несовершенство — факт очевидный и не подлежащий никакому сомнению; так, ему недоступно совершенное знание. Его собственная природа не может быть причиной идеи всесовершеннейшего существа.

Является ли эта идея искусственной, выведенной самим Декартом, к примеру, из его собственной природы посредством отнятия ее несовершенства? Или: является ли совершенное знание всесовершеннейшего существа попросту идеей собственного знания Декарта, из которого изъято его неведение? Декарт приводит два основания для отвержения этого взгляда. Во-первых, совершенство Бога определяются не путем отрицания, как в случае с совершенным знанием, противопоставленным несовершенному знанию Декарта. В Боге совершенство является положительным качеством. Во-вторых, идея о всесовершеннейшем бытии проста, а не составлена из нескольких различных совершенств, отрицательных или нет, — таких, как совершенное знание, совершенная сила, и так далее, слитых воедино. Будучи простой, идея всесовершеннейшего существа не может быть произведена из нескольких других идей. Таким образом, заключает Декарт, идея всесовершеннейшего существа не есть ни врожденная идея, чьей причиной была бы его собственная природа, ни идея искусственная, полученная

путем отрицания или сочетания других идей. Единственным ее источником может быть только отличное от Декартова ума бытие, содержащее столько же совершенства и реальности, как сама идея. Декарт делает вывод, что более он не одинок во Вселенной. Вместо злокозненного демона существует (помимо него самого) всесовершеннейшее существо, а именно — Бог.

Второе доказательство в известной мере аналогично первому и опирается на тот же средневековый принцип, согласно которому причина должна обладать не меньшим совершенством и реальностью, как и ее следствие, но на этот раз его исходным пунктом служит существование Декарта, уже доказанное ранее. Он задает вопрос: являюсь ли я причиной собственного существования? Если бы ему достало сил сотворить себя, доказывает он, тогда ему достало бы сил и воли создать себя всесовершеннейшим. Короче говоря, если Декарт был бы причиной собственного существования, то он был бы Богом. Но, разумеется, уже было установлено, что Декарт далек от совершенства, а следовательно, не является создателем самого себя. Декарт не мог разрешить эту проблему, предположив, что его существование вечно. Поскольку он существует во времени, его жизнь может быть разделена на моменты, и для его сохранения в каждый из этих моментов потребовалось бы столько же сил, сколько и для его создания.

Предположим, однако, что причиной существования Декарта окажется нечто меньшее, нежели всесовершеннейшее существо, — например, его родители. Кто бы ни

был создателем Декарта, он должен был обладать способностью сотворить его с идеей всеовершеннейшего существа. Таким образом, причина существования Декарта должна содержать столько же совершенства и реальности, сколько их содержится в идее всеовершеннейшего существа. Но тогда причиной его бытия не могут служить и его родители, столь же несовершенные, как и он. Таким образом, основание первого доказательства призывается на помощь второму.

Рассматривается возможность того, что имеется несколько причин существования Декарта и наличия в уме идеи всеовершеннейшего бытия. Здесь, как и в первом доказательстве, указывается на совершенство простоты. Одно из совершенств идеи Бога — это ее простота, и ее причина не может быть сложной причиной. Таким образом, заключает Декарт, он не одинок во Вселенной, а причина имеющейся у него идеи всеовершеннейшего существа является в то же время причиной его собственного существования, каковая причина запечатлела эту идею в его уме как тавро, или сигнатуру, его творца.

Третье доказательство бытия Божия, которое Кант назвал онтологическим доказательством Декарта, в «Размышлениях» отделено от двух предыдущих доказательств и помещено после рассуждения об истине и природе материи, то есть протяженности. Вне всяких сомнений, Декарт поступил так из эвристических соображений для того, чтобы его доказательство выглядело более строгим после рассмотрения протяженности, аргументы относительно которой служат аналогией к аргу-

ментам третьего доказательства. Это доказательство гласит: как идея треугольника содержит в себе необходимость, чтобы сумма трех его углов была равна сумме двух прямых углов, точно так же идея всеовершеннейшего существа содержит необходимость его существования как одного из его совершенств. Если бы эта идея не содержала необходимости его существования, тогда это была бы идея не всеовершеннейшего существа.

Заменяв возможность существования злокозненного демона необходимостью существования всеовершеннейшего существа, Декарт переходит к пятому этапу своей методологической стратегии, который сводится к нахождению и защите критерия, или признака, истины — ясности и отчетливости восприятия, которым он руководствовался, доказывая свое существование, раскрывая свою природу и трактуя бытие Божие. Всеовершеннейшее существо, или Бог, сотворивший Декарта и наложивший свой отпечаток на его ум, не потерпел бы, чтобы его творение вводили в заблуждение вещи, воспринимаемые им ясно и отчетливо. Если бы Бог допустил, чтобы Декарта обманывало воспринимаемое ясно и отчетливо, тогда Бог оказался бы не всеовершеннейшим существом, а злокозненным демоном преодоленной стадии универсального сомнения. Но чем тогда объяснить заблуждение? Декарт не является чистым умом, созерцающим ясные и отчетливые идеи; он — это еще и воля, соглашающаяся с одними идеями как с истинными и отвергающая другие как ложные. Воля распространяется не только на ясные и отчетливые

идеи, и именно в этом заключается исток заблуждения — принятие за истинные идеи, которые не воспринимаются ясным и отчетливым образом.

### *Существование материальных объектов*

На шестом этапе своей глобальной стратегии Декарт обращается к материальным объектам, в чьем существовании он ранее усомнился, чтобы выяснить, не найдется ли в них нечто такое, что могло бы восприниматься им ясно и отчетливо. Он находит такую достоверность в идеях количественной протяженности физических объектов, имеющих длину, ширину и глубину, из которых возникают идеи величины, фигуры, положения и перемещения. Именно свойство количественной протяженности ясно и отчетливо воспринимается Декартом как природа материи. Отвлекаясь от вопроса, существуют ли материальные объекты определенной величины или формы, он находит, что может ясно и отчетливо постигать некоторые истины об этой величине и форме. Так, существует или нет объект треугольной формы, сумма трех углов треугольников необходимо должна равняться сумме двух прямых углов. Таким образом Декарт обнаруживает несомненность истин (бывших прежде лишь предметом веры) относительно фигур, чисел и других понятий арифметики и геометрии, ранее сочтенных им сомнительными ввиду возможного присутствия злокозненного демона.

Седьмой шаг Декарта — восстановить уверенность в существовании

материальных объектов. Вера в наличие материальных объектов, обладающих количественными характеристиками, восстанавливается на том основании, что Бог не может быть одновременно все совершеннейшим существом и обманщиком. Приобретенные идеи материальных объектов должны иметь причину. Если бы их причиной было нечто отличное от материальных объектов, созданных Богом вне нас, тогда Бог оказался бы систематическим обманщиком; однако Бог — все совершеннейшее существо и обманщиком быть не может. Мы, однако, по-прежнему не можем быть уверенными в том, что конкретный физический объект, который, как представляется, дан нам в ощущении, действительно существует, потому что ощущения не дают нам ясного и отчетливого восприятия, на которое можно положиться. Но мы можем быть уверены в том, что существуют внешние материальные объекты, образующие материальный мир, имеющий вышеуказанные, связанные с протяженностью свойства.

В 1649 году Декарт принял приглашение шведской королевы Христины присоединиться к блестящему кружку, собранному ею вокруг себя в Стокгольме, и наставлять ее в философии. Однако ему не удалось привыкнуть к шведскому климату и напряженному графику занятий: он заболел пневмонией и в 1650 году умер.

Философии нового времени Декарт оставил в наследство дуализм двух различных и независимых видов сотворенных субстанций: протяженного и мыслящего ума и протяженного и немслящего матери-

ального тела. Как отмечалось выше, Декарт заключал, что он — ум, имеющий материальное тело. Он получает приобретенные идеи из внешнего мира посредством ощущений своего материального тела. Его ум осмысляет эти идеи и принимает решение действовать, приводя свое материальное тело в движение и влияя на материальный мир. Одним

словом, мыслящая субстанция Декарта и его материальное тело связаны, по видимости, причинным взаимодействием. Но Декарт так и не объяснил, как осуществляется это взаимодействие. В известном смысле, философия нового и новейшего времени может рассматриваться как череда попыток разрешить эту завешанную Декартом проблему.

*Боуман Кларк*

### **Библиография**

- Р. Декарт, *Космогония. Два трактата*, М.—Л., 1934<sup>2</sup>.  
 Р. Декарт, *Сочинения*, т. 1—2, М., 1989—1994.  
 Любимов, Н.А., *Философия Декарта*, М., 1886.  
 Фишер, К., *История новой философии*. Т. 1. Гл. Декарт, его жизнь, сочинения и учение, Спб., 1906.  
 Быховский, Б.Э., *Философия Декарта*, М., 1940.  
 Асмус, В.Ф., *Декарт*, М., 1956.  
 Нарский, И.С., *Западноевропейская философия XVII в.*, М., 1974, гл. 2.  
 Doney, W., ed., *Descartes: A Collection of Critical Essays*, Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, 1967.  
 Grenc, M., *Descartes*, Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1987.  
 Kenny, A., *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York: Random House, 1968.  
 Smith, N.K., *New Studies in the Philosophy of Descartes: Descartes as Pioneer*, London: Macmillan, 1952.



## ГЕНРИ МОР

Родился: 1614, Грэнтем, Линкольншир, Англия.

Умер: 1687, Кембридж, Англия.

**Главные сочинения:** «Противоядие от атеизма» (1653), «Бессмертие души» (1659), «Собрание нескольких философских сочинений доктора Генри Мора» (1662), *Enchiridion ethicum*<sup>1</sup> (1667), *Enchiridion metaphysicum*<sup>2</sup> (1671), «Богословские труды» (1708).

### Главные идеи

*Всякое знание обусловлено здравостью наших способностей.*

*Мир состоит из активных духов и инертной материи.*

*Бытие Божие поддается доказательству.*

*Платоновская теория Вселенной наилучшим образом согласуется с открытиями науки нового времени.*

Ведущий представитель кружка кембриджских платоников Генри Мор был весьма плодовитым писателем. Всю свою взрослую жизнь он провел в кембриджском Колледже Христа — сперва как ученик, затем как научный сотрудник. В студенческие годы он впал в абсолютный скептицизм, который был преодолен только после прочтения мистического трактата *Theologia Germania*<sup>3</sup> — произведения, сыгравшего значительную роль также и в формировании Мартина Лютера. После этого Мор приступил к тщательному изучению Платона и неоплатоников. Его первые опубликованные сочинения (некоторые из них написаны в стихотворной форме) основываются преимущественно на текстах Платона и Плотина.

Позднее огромное впечатление произвели на Мора иудейская Каббала и сочинения Декарта. На какое-то время он становится восторжен-

нейшим последователем Декарта и вступает с ним в переписку. Поначалу он считал физическую систему Декарта схожей со своим платонически-каббалистическим мировоззрением, согласно которому инертная материя оживляется и приводится в движение духом. Мор полагал, что его христианский спиритуализм не только совместим с открытиями новой науки, но и является их подлинным фундаментом. Однако вскоре он разочаровывается в картезианстве, осознав, что из него может произойти чисто материалистическое мировоззрение — полная противоположность христианству, дающему картину подлинного духовного мира.

Свою философскую теорию Мор изложил в ряде сочинений, опубликованных в 1650-е годы; к ним принадлежат: «Противоядие от атеизма» (1653), *Conjectura cabbalistica*<sup>4</sup> (1653), *Enthusiasmus triumphatus*<sup>5</sup>

<sup>1</sup> «Руководство по этике» (лат.).

<sup>2</sup> «Руководство по метафизике» (лат.).

<sup>3</sup> «Немецкое богословие» (лат.).

<sup>4</sup> «Толкование Каббалы» (лат.).

<sup>5</sup> «Торжествующее вдохновение» (лат.).

(1656) и «Бессмертие души» (1659). Первое и последнее из них он начинает с изложения точки зрения тотального скептицизма, настаивая на том, что невозможно найти заведомо истинных первоначал. Поскольку все наше предполагаемое знание зависит от правдивости наших способностей, постольку все, что открывается нам посредством разума или ощущений как истинное, на деле может оказаться ложным в силу ненадежности или обманчивости наших способностей. Назначение этого «неисцелимого» скептицизма — опровергнуть декартовский ответ скептицизму и картезианскую догматическую теорию.

Затем Мор заявляет, что ему нет дела до настоящих скептиков, ибо они — народ совершенно невменяемый. Несмотря на трудности и скептические альтернативы ни одному здравомыслящему человеку не взбрет в голову усомниться в собственных ощущениях или разуме. В рамках этого «постскептического» подхода всякий разумный человек может быть убежден в бытии Божиим, исходя как из природы и содержания самой идеи Бога, так и из поразительного многообразия примеров, указывающих на наличие замысла в наблюдаемой Вселенной. После этого человек разумный сможет постичь природу как тварного, пассивного физического мира, так и активного духовного мира. Мор снова и снова настаивает на том, что в первых главах Книги Бытия высказаны существеннейшие истины новой науки, включая коперниковскую теорию и теорию кровообращения. В этом смысле, говорил Мор,

он и Декарт пришли к одинаковым выводам, однако он, Мор, выбрал прямой, а Декарт — извилистый путь: Декарт исходил из строго материалистических соображений, тогда как Мор — из соображений духовных.

Мор разработал физическую теорию, в которой духи описывались как действующие силы и причины. Он назвал их «невидимыми» духами — духами, которые охватывают, сопрягают и пронизывают все физические объекты. В Декарте Мор увидел «точечника», ибо тот отрицал, что духи могут быть протяженными. Согласно Морю, духи составляют неоплатонический мир сущностей, сотворенных Богом. Отказать им в протяженности значило отказать им в существовании, а следовательно, вступить на путь атеизма.

Духи могут пониматься метафизически и теологически. Детально разработанная физика Мора оказала влияние на Исаака Ньютона, по всей видимости, учившегося у Мора и многие годы поддерживавшего с ним дружбу. Понимание пространства как «чувствилища [*sensorium*] Бога» Мор и Ньютон позаимствовали из некоторых каббалистических трактатов. Мор был одним из переводчиков и издателей *Kabbala denudata*<sup>1</sup> (1670) — компендия средневековых и относительно недавних каббалистических сочинений, переведенных с еврейского и арамейского на латынь. В ходе работы над этим проектом Мор решил, что каббала — это сущая бессмыслица, заметив, однако, что «в этом хламе есть и драгоценные крупички». Для Мора каббала — равно как и очень

<sup>1</sup> «Каббала без покровов» (лат.).

популярные воззрения его современника, немецкого мистика Якоба Беме, — представлялась иррациональной формулировкой его теософии. Моровское опровержение каббалы увидело свет в самый разгар работы над ее переводом.

Интерес Мора к духам сделал его ведущим «ведьмологом» и эмпирическим наблюдателем последствий колдовства. Мор и его последователь Джозеф Глэнвилл настаивали на том, что нет и не может быть доказательства невозможности существования ведьм, ибо все фактическое возможно. Такие мыслители, как Гоббс, которые отрицали существование ведьм, не поняли, что все мыслимое — возможно. Определение того, что реально существует в мире, — задача эмпирического исследования. Таким образом, перед Мором и Глэнвиллом встал вопрос о том, как наилучшим образом объяснить сообщения о некоторых из ряда вон выходящих событиях: не обусловлены ли эти явления деятельностью духов? А может, истинна другая, более приземленная теория? Мор и Глэнвилл кропотливо собирали случаи необычных происшествий и твердо стояли на том, что действительное объяснение этих событий способна дать только теория активных колдовских духов. Кроме того, доказывали они, если имеются адекватные эмпирические данные о существовании ведьм, тогда нет ничего нелепого в возможном существовании других видов духов, в том числе душ и ангелов. Если же ведьмы не существуют или не могут существовать, тогда весь духовный мир ставится под сомнение.

Вместе со своей частной ученицей, а впоследствии и сотрудницей,

леди Анной Конвей (в те дни женщины не имели права посещать университет) Мор разработал спиритологию — теорию гармоничного космического взаимодействия мира духов, Бога и материи. (Переписка между Мором и Анной Конвей, опубликованная в книге *The Conway Letters*, — богатый источник для понимания их взглядов. Отстаивая эту теорию — Мор в своих сочинениях, Анна Конвей в «Началах древнейшей и новейшей философии», — они подвергли резкой критике метафизические теории Декарта, Гоббса и Спинозы, доказывая, что ни одна из них не способна объяснить или привести причины рассматриваемых явлений; этим мыслителям неведом принцип активности, или продуктивной причинности, поскольку они понимают материю как нечто инертное — как чистую протяженность. В противоположность им Мор и Конвей предложили динамическую картину мира, позволяющую, с одной стороны, объяснить мир новой науки, а с другой — связать теософию и естествознание, ибо их духовный мир был итогом синтеза христианства и платонизма. (Лейбниц говорил, что понятие «монады», или основного источника деятельности, пришло ему на ум при чтении книги Конвей, после чего он развил собственную спиритуалистическую картину мира, или монадологию.)

Неоплатоническая конструкция, возведенная на идеях Платона, Филона Александрийского, Плотина, Прокла и флорентийских платоников Ренессанса, вносила в христианское мировоззрение известную неясность, так как его отношение к историческим событиям христиан-

ства было довольно туманным. Конвей отождествила свои воззрения с мистицизмом Беме, а в конечном счете и с мистицизмом квакеров, к чьему движению она примкнула. Мор испытывал к квакерам крайнее отвращение, считая их идеи худшей разновидностью кликушества; будучи сторонником широкой веротерпимости, он зачастую излагал свое понимание христианства на языке платонизма.

В 1660-е годы сочинения Мора поднимают как теологические, так и этические вопросы. Мор был умеренным милленаристом, то есть предвидел второе пришествие Иисуса и его тысячелетнее царство на Земле. Мор стремился развеять или уничтожить некоторые интеллектуальные крайности пуританской революции, вспыхнувшей из милленаристских упований на скорое осуществление Царства в Англии. *Enthusiasmus triumphatus* Мора явился попыткой поставить диагноз данной разновидности помешательства, которому подвержены верующие, непоколебимо убежденные в своих верованиях и готовые пойти на любое насилие, основываясь на своей вере. После Реставрации Мор попытался представить умеренную теологию, приемлемую для недогматических пуритан и либеральных англикан, сохраняя в то же время милленаристское понимание Библии, предсказывающей конец света в неопределенном будущем. Мор, долгие годы работавший с Исааком Ньютоном над расшифровкой символов и пророчеств Книги Даниила и Апокалипсиса, около 1680 года порвал с Ньютоном, по всей видимости, из-за того, что его либеральное, чуждое догматизма и менее определен-

ное толкование Писания вошло в конфликт с более фундаменталистским прочтением Ньютона.

В 1667 году Мор опубликовал также *Enchiridion ethicum* (английский перевод, 1690), где выдвинул рациональную теорию нравственного поведения человека. Из всех его сочинений это приобрело наибольшую популярность. Чтобы определить, что есть добродетель, согласно правому разуму, он разработал этическое исчисление. Кроме того, Мор утверждал, что для совершения добродетельных и справедливых поступков нам необходима страстная убежденность, род христианской любви.

Хотя Мор и не относился к числу самых точных или последовательных мыслителей своего времени, он был одним из самых живых, остроумных и сатиричных памфлетистов той эпохи. Он сыграл важную роль, связав некоторые стержневые платонические и неоплатонические идеи, появившиеся в период позднего Возрождения, с новой картиной мира, выраставшей из математики Галилея и Декарта. В отличие от схоластов, по-прежнему доминировавших в университетах, Мор не был противником «новой науки», но напротив стал одним из самых горячих ее приверженцев, ибо верил, что фундаментальная картина объяснимого с помощью математики материального мира полностью согласуется с его динамической спиритуалистической метафизикой и платоническим пониманием христианства. Он верил, что верно понятое религия, метафизика и естествознание шествуют рука об руку. Те, кто пытается искать объяснение материального мира в нем самом (таковы-

ми Мор считал Декарта, Гоббса и Спинозу), подготавливают почву для опасного атеизма. Мор пытался показать современникам, что новая наука не просто совместима с Библией, но при верном ее понимании фактически является частью древне-еврейской мудрости, раскрываемой в Каббале.

Сегодня некоторые взгляды Мора выглядят крайне анахроничными, но они помогают понять те альтернативы, которые имелись у философии семнадцатого века при совмещении новых идей естествознания и некоторых полузабытых или опровергнутых ныне метафизических и религиозных воззрений. В то время наука и религия не просто враждовали; находились философы, которые, подобно Мору, Конвей, Ньютону и, возможно, Лейбницу, защищали возможность гармоничного сочетания религиозной традиции с математической физикой природы. Большая часть их усилий была сведена на нет, когда Просвещение встало на точку зрения ньютоновской физики, избрав либо абсолют-

ный эмпиризм, либо абсолютный материализм. Кембриджский платонизм Мора и Кадворта стали рассматривать как тупик, предсмертный вздох религиозной метафизики, окончательно утратившей всякое значение.

Сегодня, когда мы пытаемся полнее понять генезис науки нового времени, происходит переоценка многих нитей, вплетенных в единую мыслительную ткань семнадцатого века, — магии, герметизма, каббалистики, платонических и неоплатонических идей, а также чисто математических и физических теорий. В результате этого возобновляется интерес к Мору, признаваемому одним из мыслителей, внесших наибольший вклад в формирование новоевропейского сознания. Пусть он оказался переходной фигурой, зато в свое время он был значительной силой, привлечшей внимание и интерес к новым научным идеям и осмысливший их в понятиях, совместимых с религией и спиритуалистической метафизикой.

*Ричард Попкин*

### Библиография

- More, H., *The Immortality of the Soul*, Dordrecht: Kluwer, 1988.  
 Cassirer, E., *The Platonic Renaissance in England*, Edinburgh: Nelson, 1953.  
 Colie, R., *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and Dutch Arminians*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957.  
 Hutton, S., ed., *Henry More (1614–1687). Tercentenary Studies*, Dordrecht: Kluwer, 1990.  
 Inge, W., *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, London: Longmans, 1920.  
 Koyr, A., *From the Closed to the Infinite Universe*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1957, chs. 5, 6.  
 Lichtenstein, A., *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.  
 Nicolson, M., ed., *The Conway Letters*, New Haven: Yale University Press, 1930.  
 Popkin, R.H., "The Third Force in Seventeenth-Century Philosophy: Scepticism, Science and Biblical Prophecy", in E. Ullman-Marglait, ed., *The Prism of Science*, Boston: Reidel, 1986, p. 21–50; and "The Incurable Scepticism of Henry More, Blaise Pascal and Soren Kierkegaard", in R.H. Popkin and C.B. Schmitt, eds., *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment. Wolfenbuttlter Forschungen*, 35: 165–184.

## РАЛФ КАДВОРТ

Родился: 1617, Аллер, Сомерсет, Англия.

Умер: 1688, Кембридж, Англия.

Главные сочинения: «Истинная духовная система Вселенной» (1678), «Трактат о вечной и неизменной нравственности» (1731).

### Главные идеи

*Существует древняя мудрость (prisca theologia), известная всем народам. Наши знания о Боге весьма ограничены.*

*Все люди, даже атеисты, обладают идеей Бога.*

*Политическое объяснение религии не способно объяснить христианства.*

*Обследование религиозной мудрости, как языческой, так и иудео-христианской, показывает, что есть истинная религия.*

*Нравственное поведение имеет рациональную основу.*

Среди кембриджских платоников Ралф Кадворт был лучшим метафизиком. Он учился в кембриджском Эммануил-Колледже, где собственнно и зародился кембриджский платонизм. Он сочувствовал пуританам и в 1645 году, когда пуритане одержали верх, был назначен главой кембриджского Колледжа св. Клары и королевским профессором (professor regius) еврейского языка в Кембридже. В 1654 году он встал во главе Колледжа Христа, сотрудником которого был Генри Мор. В Колледже Христа он проработал до самой смерти.

### «Истинная духовная система Вселенной»

Над «Истинной духовной системой» Кадворт работал долгие годы и опубликовал только первую ее часть (899 страниц). Вторая и третья ее части утеряны. Он получил разрешение на издание книги в 1671 году, но опубликована она была только в 1678. Хотя сегодня читать ее

весьма трудно, в европейской философии она играла немаловажную роль на протяжении двух столетий. Она была переведена на латынь Мосхеймом (1733) и обсуждалась ведущими философами и богословами Европы и Америки.

Кадворт исходит из общего постулата ренессансных и кембриджских платоников, согласно которому существует древняя мудрость, *prisca theologia*, восходящая к первым мудрецам — Моисею и Гермесу Триждывеличайшему — и доступная всему человечеству. Средоточием этой мудрости является знание Бога. Это знание, однако, затемнено множеством различных религий, выработанных человечеством, как языческих, так и монотеистических. Запутанность данной ситуации привела к возникновению атеистических воззрений, отрицающих само существование Божие.

Кадворт поставил перед собой задачу опровергнуть атеизм, ясно обозначив пределы нашего знания о Боге и предприняв обширное исследование всех известных религий

и атеистических взглядов, дабы показать, что все они указывают не истинную, свободную от посторонних примесей религию, воплотившуюся в христианстве. Осознав это, мы сможем понять, что атеистические теории семнадцатого века, прорисованные, по мнению Кадворта, из идей Декарта, Гоббса и Спинозы (чей «Богословско-политический трактат» был выпущен в свет совсем недавно), могут быть опровергнуты, а их неправдоподобность и неубедительность — вскрыты со всей наглядностью.

Кадворт начинает со скептицизма, во многом напоминающего скептицизм Генри Мора, с целью отменить требование абсолютного знания и полного ясности основополагающих понятий. Мы должны признать, что наш разум ограничен и конечен. «Истина не вмещается нашими умами». Мы не в состоянии составить полное и адекватное понятие Бога, или нас самих, или любой другой субстанциальной вещи. Это не означает, что у нас имеется реальная причина усомниться в бытии Бога, нас самих или материальных предметов. В определенных пределах мы способны понять весьма многое. Мы можем продемонстрировать правдоподобность одних взглядов и неправдоподобность других.

После этого Кадворт утверждает, что неспособность постичь Бога как бесконечное, вечное Бытие не мешает нам обладать некоторым понятием о божестве. Пускай себе Гоббс и Спиноза думают, что раз нечто непостижимо, то оно и не существует. Но, замечает Кадворт, даже атеист вынужден заключить, что существующее ныне должно из

чего-то происходить, и это нечто должно быть бесконечным по длительности и не иметь начала во времени. Иначе возникает законный вопрос: почему ныне существует нечто, а не ничто?

Если атеист заявит, что термины «бесконечное» и «вечное» ничего не означают, Кадворт возразит ему, что хотя у нас не имеется «полного постижения и адекватного понимания» бесконечности и вечности, мы, однако, располагаем понятием, постижением и идеей, достаточными для проведения доказательств относительно совершенной, неизменной природы. С подобными доказательствами выступали как языческие, так и христианские философы.

Основной ответ на древний и новый атеизм гласит, что языческим, иудейским и христианским мыслителям была известна идея Бога как бесконечного, вечного бытия. Даже древние атеисты, отрицавшие существование Бога, были знакомы с этой идеей, но заявляли, будто этой идее не соответствует никакое бытие. «Бог» — это понятие, известное самым разным языкам, и, говоря о Боге, люди мыслят или представляют себе одно и то же.

Большая часть «Истинной духовной системы» приводит доказательства того, что язычники, иудеи, христиане и мусульмане выражали — пусть даже самым смутным образом — идею или веру в единого Бога. Кадворт ссылается на результаты исследований, которые поколением ранее были обнародованы в обширном труде голландского ученого Герхарда Фоссия и касались происхождения и эволюции языческой теологии. После классификации языческих воззрений Фоссий показы-

вал, что они выведены из Библии. Так, и Кадворт и Фоссий утверждали, что Демокрит заимствовал свою теорию у некоего Мосха (Мосх — одно из имен Моисея).

Классификация и рассмотрение языческих воззрений показывает, согласно Кадворту и Фоссию, что в действительности языческие авторы не придерживались политеистической теологии, но склонялись к тому, что существует высшее, самосушное божество и другие — низшие, порожденные боги. Один и тот же высший Бог назывался многими именами. Только манихейство может считаться разновидностью чистого политеизма. Кадворт утверждал, что правильно систематизированные и проанализированные языческие взгляды (за единственным, только что упомянутым исключением) являются формулировкой веры в единое Высшее Бытие. Этим показывается как естественность монотеизма, так и противоестественность атеизма. Главный недостаток язычества — это признание меньших божеств, якобы обладающих некой божественной силой.

Кадворт был далек от того, чтобы утверждать, будто все элементы истинной теологии могут быть обнаружены во взглядах древних язычников. Фундаментальное понятие божественной Троицы не является результатом естественной эволюции, но было смутно явлено древним евреям и оставило свой след в их литературе. Позднее оно было сообщено египтянам и грекам, но наиболее ясным образом его выразили ранние христиане. Языческие платоники, лишенные света боготкровенной истины, поняли тринитарянство как веру в трех Богов.

Тем не менее тринитарное христианство, настаивал Кадворт, — это правильное выражение древнейшего откровения, ниспосланного первым евреям и в некоторой мере известного разумнейшим из язычников.

Подведя фундамент под свою религиозную философию, Кадворт приступает к отражению угрозы, усиленной стараниями Гоббса и Спинозы, — угрозы истолкования религиозных движений как исключительно социального и политического феномена. Религия основывается отнюдь не только на страхе и суеверии, как утверждал Спиноза, и вопреки Гоббсу она не есть измышление алчных власти политиков, которые пользуются ею, чтобы удерживать в повиновении своих подданных. Если принимать последнее воззрение всерьез, тогда все изыскания Фоссия и Кадворта могут быть переложены на язык политики, ничего не сообщающем о религиозной истине. Таковы возражения Кадворта против политического и социального прочтения религиозной истории. Он настаивал на том, что такое понимание никак не объясняет идеи высшего божества, известной человечеству испокон веку.

Допуская, что политики вполне могут пользоваться религией к собственной выгоде, Кадворт замечал, что это не объясняет универсальности религии. Неужели человечество всюду и всегда было жертвой политического надувательства? Если религия — обман, то разве не удивительно, что за всю мировую историю люди не только не распознали, но даже и не заподозрили этого?

Очевидно, что теистические ре-



лигии вовсе не обман, ибо все человечество признает высшее божество, вечное необходимое бытие, как было показано в антропологических экскурсах Кадворта. Если бы такого Бога не существовало, то мыслимо ли, чтобы люди смогли образовать эту идею или чтобы политики могли заставить народ поверить в такое существо? Эта идея не может быть составлена из других идей (они лишены совершенства этой идеи). Несовершенное человеческое существо не способно из ничего сотворить идею бесконечно совершенного бытия. «Мы утверждаем поэтому, что, не будь Бога, идея абсолютно и бесконечно совершенного бытия никогда не была бы создана или измышлена ни политиками, ни поэтами, ни философиями».

Вселенная, сотворенная этим высшим существом, состоит из мыслящих умов, материальных предметов и немслящих «духовных пластических сил». Последние действуют и обуславливают события в уме и в материи. Бог повелевает миром через посредство этих сил, и они служат духовным средствам, благодаря которым происходят события. Подобно невидимым духам Генри Мора, пластические природы Кадворта представляют собой объяснение того, каким образом и почему действия духовных сил определяют состояние материального и умственного мира. Его теория была усвоена некоторыми религиозно настроенными естествоиспытателями и подвергнута жестокой критике Пьером Бейлем, который стремился показать, что она приводит к атеизму, ибо пластические силы способны функционировать без божественного

вмешательства. Из-за вездесущности этих сил, доказывал Бейль, теория Кадворта граничит со спинозистским пантеизмом.

*«Трактат о вечной  
и неизменной нравственности»*

«Трактат о вечной и неизменной нравственности» был опубликован лишь через сорок лет после его смерти. Вместе с другими неопубликованными работами он был, возможно, известен Джону Локку и графу Шефтсбери, так как дочь и наследница Кадворта леди Мэшем была близкой подругой Локка и знакомой Шефтсбери.

Кадворт утверждает, что любое знание, включая знание добра и зла, относится к понятиям, а не к ощущениям. Понятия направлены на вечные истины, или идеи, находящиеся в Божественном уме. Будучи людьми, мы не в силах познать помыслы Высшего бытия и можем судить о своем знании исключительно на основании ясности и отчетливости наших идей; они — величайшая гарантия знания, доступная человеку. Знание блага обнаруживается нами среди наших идей. Поступки благи вовсе не потому, что их желает Бог; они благи сами по себе, и Бог желает их, ибо они благи. В этом пункте Кадворт следует за платоновскими размышлениями в «Евтифроне».

К действию нас побуждает не один только разум. Мы действуем под влиянием инстинкта и склонности, а также исходя из рациональных соображений. Мы можем попытаться действовать наилучшим, на наш взгляд, образом. Преуспеем мы

или нет, зависит как от нашего знания, так и от факторов, влияющих на наши склонности. Если нами будет двигать любовь в платоническом смысле слова, тогда мы будем действовать лучше, чем если бы нами двигала иная сила. Мы способны предпочесть духовную жизнь плотской и тем самым наметить правило нашего выбора. Если нам это удалось, то мы в силах достичь гармоничной добродетельной жизни, возвысившейся над эгоизмом и себялюбием.

В восемнадцатом веке нравственная теория Кадворта оказала сильное влияние на этику Ричарда Прайса.

«Истинная духовная система» и этический трактат Кадворта явились наиболее существенными метафизическими достижениями движения кембриджских платоников. Хотя оба сочинения страдают неполнотой и недоговоренностью, они сводят главные идеи, почерпнутые из Платона, неоплатоников античности и Ренессанса, во всеобъемлющую систему, предложенную в качестве важной альтернативы системам Декарта, Гоббса и Спинозы. Как и Генри Мор, Кадворт исходил из пропедевтического скептицизма, допуская, что подверженность человека ошибкам серьезно ограничивает его знание. Тем самым Кадворт, в отличие от Декарта, дистанцировался от догматического отстаивания своих воззрений.

Другие кембриджские платоники излагали свои взгляды фрагментарно: в виде проповедей, кратких деклараций или полемических сочинений (как в случае с Мором). Кадворт задался целью свести их воедино. Внушительные заглавия его со-

чинений ясно дают понять грандиозность его замысла. Он дал отпор материализму и атеизму античности и нового времени как своим обширнейшим исследованием всевозможных религиозных и атеистических воззрений, так и анализом особенностей понятийного знания. Его эпистемология и метафизика были выдвинуты в целях обоснования ограниченного познания духовного космоса, совместимого с христианской верой.

Грандиозный проект Кадворта может рассматриваться как одна из последних попыток оправдания религиозной картины мира перед лицом поднимающего голову безбожия. Его проект оказал большое влияние на сэра Исаака Ньютона. (Так, до сих пор не опубликован фрагмент из ньютоновского текста «О происхождении языческой философии», представляющий собой подробнейшую попытку отыскать истинную религию, лежащую в основе всех человеческих формулировок, на основе метода Кадворта и Фоссия. Совсем недавно были изданы несколько ньютоновских заметок, озаглавленных «Из Кадворта».)

В течение полутора столетий проект Кадворта рассматривался как оплот против деизма и атеизма. Латинский перевод перевел Кадворта в разряд виднейших континентальных мыслителей. Его идеи и методы повлияли на многих философов, даже на Дэвида Юма, чья «Естественная история религии» явилась своеобразным ироническим комментарием к произведениям Кадворта.

Кадворт, Фоссий и Ньютон воспринимались как мыслители, пытавшиеся противостоять наплыву свет-

ских и натуралистических интерпретаций иудео-христианства (впрочем, каждого из них обвиняли в пренебрежении ключевыми аспектами христианства в целях обоснования своей правоты). В общем, они были отвергнуты Просвещением, и, когда

философию нового времени стали рассматривать как прямую линию развития от Декарта к Локку, а от него к Юму и Канту, Кадворту и кембриджским платоникам места в ней не нашлось.

*Ричард Попкин*

### **Библиография**

- Cudworth, R., *The True Intellectual System of the Universe*, London: Richard Royston, 1678.  
Colie, R., *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and Dutch Arminians*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957.  
Popkin, R.H., "The Crisis of Polytheism and the Answers of Vossius, Cudworth and Newton", in J.E. Force and R.H. Popkin, eds., *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht: Kluwer, 1990.  
Tulloch, J., *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2 vols., Edinburgh: W. Blackwood and Sons, 1872.

## БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

Родился: 1623, Клермон-Ферран, Овернь, Франция.

Умер: 1662, Пор-Рояль, Франция.

Главные произведения: «Беседа с месье де Саси» (1655), «Письма к провинциалу» (1656–1657), «О духе геометрии и об искусстве убеждения» (1657–1658), *Pensées* (1662).

### Главные идеи

*Слабость человеческого разума ведет к окончательному, абсолютному скептицизму.*

*Страдания покинутого Богом человека есть рядовое человеческое состояние.*

*Научное знание не приносит счастья.*

*Счастье и нравственность нуждаются в благодати.*

*По самой своей природе наука такова, что в лучшем случае она лишь гипотетична.*

*Математика истинна только в качестве аксиоматической системы.*

*Высшее знание основывается на вере.*

*Человеку дано выбирать лишь между поиском Бога и отказом от Него.*

*Благодаря вере можно представить «доказательства» христианской религии.*

Паскаль — один из величайших математических и естественно-научных гениев семнадцатого века — более всего знаменит своими религиозно-философскими взглядами. Добившись громкой славы своими математическими открытиями (в числе прочего он разработал теорию вероятности), изобретением арифмометра, а также своими экспериментальными и теоретическими трудами, посвященными давлению воздуха и природе вакуума, Паскаль пережил неизгладимое религиозное потрясение, переправляясь через Сену во время бури. Он описал пережитое в «Амулете», который зашил в одежду и носил с собой до самой смерти. По его словам, он ощутил присутствие Бога Авраама, Исаака и Иакова, а не Бога филосо-

фов. С этого времени он почти полностью погружается в религиозно-философские размышления. Он присоединяется к ригористичному, реформаторски настроенному католическому кружку янсенистов и поселяется в янсенистском аббатстве Пор-Рояль за пределами Парижа. «Беседа с месье де Саси» пересказывает разговор о заслугах монтеневского стоицизма, состоявшийся у Паскаля с одним из ведущих янсенистских богословов по его прибытии в Пор-Рояль.

Янсенисты находились в оппозиции к богословам-иезуитам, добившимся их осуждения. Паскаль становится одним из ведущих янсенистских полемистов и в «Письмах к провинциалу» подвергает взгляды

---

<sup>1</sup> «Мысли» (франц.).

иезуитов сокрушительной критике и жестокому осмеянию. Несмотря на его блестящие выпады, янсенисты были осуждены папой, и такие их лидеры, как Антуан Арно, вынужденные были бежать в Нидерланды.

Пор-Рояль был не только монастырем, но и школой, в которой учились лучшие и ярчайшие умы Франции той эпохи. Арно и Пьер Николь создали учебники по грамматике и логике, сыгравшие важную роль в истории философии и лингвистики. Считается, что «О духе геометрии» Паскаль написал в качестве предисловия к какому-то математическому тексту; в этом предисловии он рассматривал природу математики.

Самым пространным изложением паскалевских взглядов являются *Pensées* («Мысли»). Это незавершенное сочинение было, по всей видимости, начато в 1659 году. В одной из своих лекций в Пор-Рояле Паскаль назвал его апологией христианской религии. Ко времени его смерти «Мысли» состояли из записей на узких полосках бумаги; некоторые из них были объединены общими заглавиями, некоторые нет. Одни записи — это целые эссе на нескольких страницах, другие состоят из одного-двух слов. С тех пор как *Pensées* были обнаружены в монашеской келье Паскаля и до сего дня не прекращаются попытки установить аутентичную последовательность изложения. Как бы то ни было, после первого же издания «Мысли» стали одной из убедительнейших формулировок религиозной точки зрения, описанием отчаянной ситуации человека, обнаружившего себя песчинкой во времени и пространстве, подвешенного между бесконечно большим и бесконечно

малым, не знающего ни что делать, ни как жить, если только он не «услышит Бога» и не покорится божественному руководству.

Паскаль был вундеркиндом, совершившим важные математические открытия, когда ему не было и двадцати. Его отец, королевский казначей, ввел его в научный кружок, группировавшийся вокруг отца Мерсенна в Париже. Узнав об изобретении барометра, молодой Паскаль провел несколько важных экспериментов с давлением воздуха: так, он поднимал на гору и на колокольню перевернутые трубки с ртутью, чтобы измерить изменения в давлении воздуха. Он изобрел арифмометр — одно из важнейших достижений ранней научной революции (арифмометр Паскаля — прямой предшественник современных компьютеров). Он провел серию экспериментов, чтобы опровергнуть тезис схоластов о том, что природа не терпит вакуума, и показал, каким образом может быть создан вакуум. Оказалось, что мнимое отвращение к вакууму обусловлено атмосферным давлением.

Паскаль утверждал, что в науке (в отличие от теологии) следует руководствоваться не авторитетом, но экспериментами. Нам никогда не постигнуть истины о природе до конца, ибо природа вечно деятельна. Вместо этого мы можем познать лишь некоторые из результатов ее деятельности. Благодаря опыту, экспериментам и умозаключениям мы можем строить гипотезы о том, как функционирует природа. Эти гипотезы подлежат пересмотру и изменению по мере развития нашего исторического опыта.

Паскаль был твердым сторонни-

ком Коперника и Галилея, считая, что они предложили наилучший из доступных на тот момент способов понимания наших данных. Вслед за ними Паскаль выдвинул математически сформулированные механические теории о том, как работает природа.

Интерпретируя свои научные открытия и полемизируя со схоластическими профессорами физики, Паскаль осознал ограниченную природу научного открытия. В предисловии к своему незаконченному трактату о вакууме и в ответе отцу Ноэлю он замечал, что научная истина не поддается окончательному установлению. Исследователь может сколько угодно ее подтверждать. Он может проводить эксперименты и устраивать проверки. Но ему никогда не хватит никакого количества подтверждений, ибо для опровержения научной теории достаточно одного-единственного отрицательного примера. Предположения научной теории можно фальсифицировать, но никогда — по-настоящему верифицировать (данное воззрение очень напоминает теорию, предложенную в двадцатом веке Карлом Поппером).

В «О геометрическом духе» Паскаль размышляет об основаниях математики и рассматривает природу аксиоматической системы. Мы можем установить истины в рамках такой системы, но адекватность этих истин зависит от истинности аксиом, которая не может быть определена внутри данной системы. Мы можем только сказать, что аксиомы суть наиболее ясные и очевидные элементы внутри системы. Паскалевский анализ природы математических систем, по всей видимости, куда ближе к математической логике двадцатого века,

нежели к каким бы то ни было теориям его современников.

Паскаль не отказался от своих математических и естественнонаучных интересов и тогда, когда его мысли обратились к религиозным вопросам. Однако центральными для него стали размышления о прискорбном состоянии человечества и о возможности спасения. Любое человеческое усилие отыскать ответы на основные жизненные проблемы ведет к скептицизму. В «Беседе с месье де Саси» Паскаль отзывается об абсолютном скептицизме как о состоянии «страдающего человека без Бога». Люди имеют отдаленное представление об истинном счастье, но достигнуть его своими силами не в состоянии. Таким образом, человек должен выйти за пределы рационального человеческого мира и искать подлинной уверенности иррациональными средствами — с помощью инстинкта и откровения.

#### «Pensées»

Неоконченный шедевр Паскаля, *Pensées*, является самым пространственным изложением его взглядов. В современной редакции это сочинение начинается с ряда формулировок и набросков, описывающих обычную ситуацию человека и то, как ведут себя в ней люди. Паскаль попытался убедить своих читателей в том, что они угнетены своей ситуацией, они не знают, как с ней быть, и сознают, что должны найти ответ, который принесет им знание и счастье. Они также сознают, что не в состоянии достичь этой цели собственными средствами и рациональным путем. Он показывает, что цели, пре-

следуемые людьми в обыденной жизни, не имеют реальной ценности и не принесут нам *настоящего* счастья.

Но что же нам делать? Мы сознаем, что наши способности не могут помочь нам найти искомое знание. Наши ощущения лживы, а умозаключения неубедительны или противоречивы. Мы не располагаем рационально гарантированными принципами, на которых могли бы основываться наши поиски знания и счастья. Мы обнаруживаем, что единственные принципы, которыми мы располагаем, инстинктивны и не очевидны: «У сердца есть соображения, о которых не ведает разум». Принципы сердца могут быть истинными или ложными, в зависимости от источника наших способностей. Если они образованы по воле случая или некой демонической силой, тогда эти принципы ложны и сомнительны. Если же они дарованы нам в откровении, тогда они могут оказаться истинными. Но как это узнать? Любая попытка проанализировать ситуацию должна привлечь те самые способности, правдивость которых поставлена под вопрос.

Чем больше мы исследуем эту проблему, тем ближе подходим к абсолютному скептицизму. Но человеческий удел таков, что природа не позволит нам успокоиться в полном сомнении: «Природа повергает в замешательство скептиков, а разум — догматиков». Очутившись в этом тупике, мы понимаем, что нам не остается ничего иного, кроме как отказаться от рациональных попыток найти решение и «узнать, что человек бесконечно превосходит человека, и услышать от нашего господина о подлинном нашем состоянии, которое нам неведомо». В этой

точке, пишет Паскаль, мы должны прислушаться к Богу.

Итак, знание приобретаетс через религиозный опыт. Прервав рациональный поиск знания и повинаясь воле Божией и полученному божественному откровению, мы сможем обрести достоверное знание и отыскать путь к счастью. Естествознание и математика не в состоянии принести такие плоды, ибо они основаны на принципах, известных только из инстинкта или интуиции: их истинность не поддается доказательству.

Однако люди самыми разными способами пытаются уйти от столкновения с действительной человеческой ситуацией. Они предаются всевозможным развлечениям и усваивают нелепые философии, лишь бы скрыть свое подлинное незнание. Подобно Декарту, они изобретают бога философов, который никак настоящему не связан с их экзистенциальными проблемами. В тот краткий миг, пока мы находимся на земле, подвешенные между бесконечностями времени и пространства, отказ от осознания нашей ситуации слишком опасен. Развлекаться азартными играми, танцами, схватками и философствованием — все равно что заниматься пустяками перед лицом серьезной опасности. На обнаружение ответа нам отпущен лишь краткий миг. Осознав нашу ситуацию, мы осознаем также, что знание *этого* ответа позволит совершить нам скачок — через вечность — в понимании того, зачем мы здесь и что нам по силам достигнуть. Один-единственный ответ, религиозный ответ — если только мы сумеем его принять и он окажется истинным — способен принести нам вечное блаженство.

### *Пари Паскаля*

Так как принятие данного решения опирается не на разум и не на доказательства, Паскаль предлагает понимать этот выбор как пари. Есть две возможности: Бог либо существует, либо не существует. Мы не в силах привести рациональных доводов в пользу обеих альтернатив. Но если Бог существует, разница между двумя решениями огромна. Существование Бога способно преобразить всю нашу настоящую и будущую жизнь. Если же Он не существует, то мы остаемся в своей безнадежной трясине. Разумный игрок, оценивая свои шансы, поставил бы на первую возможность. Как говорил Паскаль, в этом случае он приобретает все и не теряет ничего. Жить в безверии крайне опасно, если Бог существует. Если же Бога не существует, то образ жизни не имеет никакого значения. Кроме того, настаивает Паскаль, нам не остается ничего другого, кроме как делать ставки. Отказываясь ставить на существование Бога, мы тем самым ставим на его несуществование и лишаемся благ, возможных в том случае, если Бог существует. Как позднее скажет Уильям Джемс, человек сталкивается с принудительным выбором колоссального значения.

Паскаль прекрасно сознавал, что ставить на выбор, имеющий наилучшие шансы, еще не значит быть религиозной личностью. Он также сознавал, что имеется множество версий религиозного выбора — иудаизм, христианство, ислам, индуизм, буддизм, анимизм и т.д. Обретение религии, причем правой ре-

лигии, требует сверхчеловеческих усилий. Мы можем желать веры и надеяться на то, что наша вера — истинна. Мы можем готовиться к такому положению дел. Но только Бог является подателем благодати, открывающей нам глаза. Наделенные благодатью, мы обретаем способность судить о доказательствах в пользу конкретных вероисповеданий. Паскаль утверждал, что признание чудес, пророчеств и т.п. не есть результат доказательства, но от этого вера в них не становится менее разумной. Следствие веры или безверия — это наличие или отсутствие благодати, «так что оказывается, что последователи [истинной религии] следуют за ней в силу благодати, а не разума; те же, кто избегает ее, поступают так в силу не разума, но вожделения».

Паскаль был одним из самых блестящих мыслителей семнадцатого века и одним из величайших французских писателей. Он внес крупный вклад в математику, физику, философию и богословие. Он был несистематичным, но в высшей степени пронизательным мыслителем, который стоял вне главных направлений философии семнадцатого века, не будучи ни рационалистом, ни эмпириком. Он раздражал Вольтера, побудившего Кондорсе издать собрание его сочинений, показавшее, что Паскаль отнюдь не был только религиозным мыслителем. Паскаль оказал большое влияние на позднейшую иррационалистическую философию и теологию и пристальнейше изучался философами-экзистенциалистами двадцатого века.

*Ричард Пинкин*



**Библиография**

- Б. Паскаль, Мысли, М., 1991.  
Б. Паскаль, Письма к провинциалу, Спб., 1898.  
Б. Паскаль, Начала гидростатики, Архимед, Стевин, Галилей, Паскаль, М.—Л., 1933.  
Филиппов, М.М., Паскаль, его жизнь и научно-философская деятельность, Спб., 1891.  
Бутру, Э., Паскаль. — Пер. с франц., Спб., 1901.  
Кляус, Е.М., Погребысский, И.Б., Франкфурт, У.И., Паскаль, М., 1971.  
Стрельцова, Г.Я., Блез Паскаль, М., 1971.  
Тарасов, Б.Н., Паскаль, М., 1979.  
Bishop, M., *Pascal, The Life of Genius*, Westport: Greenwood, 1970.  
Davidson, H.M., *Blaise Pascal*, Boston: Twayne, 1983.  
Goldmann, L., *The Hidden God*, London: Routledge, 1976.  
Kraislheimer, A., *Pascal*, New York: Oxford, 1980.  
Mesnard, J., *Pascal. His Life and Works*, New York: Philosophical Library, 1952.  
Popkin, R.H., "Pascal", in *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, pp. 51–55, New York: Macmillan, 1967.  
Rescher, N., *Pascal's Wager: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*, South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985.

## ДЖОРДЖ ФОКС

Родился: 1624, Дрэйтон-ин-зе-Клэй, Лестершир, Англия.

Умер: 1691, Лондон, Англия.

Главные сочинения: «Дневник Джорджа Фокса» (1674–1675; опубликован 1694).

### Главные идеи

*Бог открыт опыту каждого человека благодаря присутствию живущего в душе Христа, или Духа.*

*Каждое человеческое существо заслуживает уважения, ибо в каждом есть «искра Божия».*

*Поэтому социальное неравенство нетерпимо и подлежит искоренению.*

*Религиозный культ имеет место везде, где душа открывает Бога; он не нуждается ни в каких традиционных атрибутах.*

*Между духовенством и мирянами нет никакого различия, ибо все могут и должны познавать Бога без посредников.*

Джордж Фокс, основатель движения Друзей, или квакеров, произвел неизгладимое впечатление на представителей всех слоев английского общества — от неграмотных крестьян до Оливера Кромвеля и короля Карла II. Секрет его влияния, несомненно, кроется не в словах и действиях Фокса, но куда глубже, однако и они сыграли свою роль. «Ибо во всем он вел себя как истинный муж, — писал Уильям Пенн, ставший в 1667 году неофитом движения Друзей, — воистину сильный, новый и святой муж; Богослов и натуралист — и все милостью всемогущего Бога».

Родившийся в июле 1624 года в Дрэйтоне-ин-зе-Клэй, или Болотистом Дрэйтоне (Лестершир), Фокс воспитывался в духе благочестия. Его отца Кристофера, ткача, соседи называли «набожным святошей». По словам Фокса, его мать, Мэри Лэйгоу, была «праведной женщиной», в роду которой были мученики. Родители выучили сына «житью в чи-

стоте», а Бог научил его «быть верным во всем и хранить двоякую верность: внутреннюю — Богу и внешнюю — человеку...» Имела хождение поговорка: «Если Джордж говорит: «Воистину!» — ничем его не сдвинешь».

Глубоко чувствующая, быть может, чересчур серьезная личность, в девятнадцать лет Фокс разорвал «всякое знакомство и дружбу со старыми и молодыми», что было следствием его осознания тщеславия поверхностных верующих («professors»). Следующие девять лет (период гражданской войны в Англии) он провел, скитаясь по стране как «искатель». Опыт этих лет он описывает как «годы искушения», когда он был почти готов впасть в отчаяние. Куда бы он ни приходил, всюду Фокс находил свидетельства поверхностного христианства — как среди духовенства, так и среди мирян.

В начале 1646 года Фокс переживает серию «просветлений» (откровений): единственные возроден-

ные — это истинные верующие; обучение в Оксфорде и Кембридже «еще не делает людей достойными и пригодными к служению Христу»; Бог-Творец «не живет в рукотворных храмах»; только Христос может быть ключом к Писанию; наконец (самое важное) «лишь один, именно Христос Иисус, может взывать к твоему состоянию». Некоторое время спустя Фокс прогуливался, погружившись в думы; вдруг он почувствовал, как его «охватила любовь к Богу», ему «открылась истина благодаря вечному Свету и силе, а вместе с ней «было явлено все, что не затронуто светом». В своем «Дневнике» он описывал, как увидел, что «океан мрака и смерти» затопляется «безграничным океаном света и любви».

Эти «просветления» побудили Фокса приступить к направленной против показной религии проповеди в центральных графствах Англии. Первоначальный успех в Мансфилде наполнил его чувством крайней необходимости своей миссии. В 1652 году он завоевал сердце Маргарет Фелл и ее детей и поселился у нее в Сворсморре. К Фоксу приходили тысячи людей, что не могло не возбудить подозрительности и враждебности к его движению. Фокс говорил, словно пророк, притязаящий на прямую боговдохновенность своих речений и почерпнувший их «не от людей и не из книг... но... благодаря свету Господа Иисуса Христа, его непосредственному Духу и силе, подобно святым людям Божиим, которыми были написаны священные Писания». Как англиканцы, так и пуритане считали такие притязания богохульными, заставляя Фокса и его последователей платить за

них высокую цену — сперва натравливая на них толпу, затем вынося официальные судебные приговоры. Сам Фокс арестовывался восемь раз.

После трагедии, произошедшей с одним из ревностных учеников Фокса — Джеймсом Нэйлером, который поддался на уговоры своих обожателей и провозгласил себя Мессией, Фокс обратил внимание на организацию своего движения. В отличие от многих других неконформистских лидеров, Фокс ценил организаторские способности и был наделен ими в полной мере. На первом этапе (1656—1660) Фокс использовал общее собрание для выработки режима богопочитания, решения несложных деловых вопросов, сбора средств для помощи бедным, заключенным и «издателям истины», внедрения дисциплины, попечения о пастве и заключения браков без обычных юридических процедур. На втором этапе, начавшемся в 1666 году, он установил месячные, квартальные и ежегодные собрания. Фокс лично разъезжал тысячи миль по родной стране и совершал поездки за границу. Несколькими раз он посещал Шотландию и Уэльс. В 1669 году он побывал в Ирландии. В 1671 и 1672 годах он совершил путешествие в Вест-Индию, в 1672 и 1673 он навестил американские колонии, а в 1677 и 1684 — Голландию и Германию.

Несмотря на недостаток образования Фокс обладал харизмой и проницательностью, привлекавшей на его сторону аристократов. Помимо Маргарет Фелл, на которой он в 1669 году женился, и ее детей, он склонил на свою сторону Уильяма Пенна, сына адмирала Уильяма Пенна, полковника Дэвида Баркли

и его сына Роберта, виднейшего из апологетов квакерства, Исаака Пеннингтона, обращенного после долгих лет «искательства», наконец, Томаса Эллвуда, секретаря Джона Мильтона и впоследствии издателя «Дневника» Фокса.

Первые Друзья имели глубокое влияние на общество. Фокс был больше чем мыслитель: он был пророком и реформатором, проявившим весь свой гений в построении организации, способной осуществить его религиозные идеалы. После своей смерти одиннадцатого января 1691 года в Лондоне он оставил прочную общину, исполненную сил передать его заветы потомству.

### *Внутренний Свет*

Джордж Фокс был весьма самобытным мыслителем. Хотя многое было почерпнуто им из весьма разношерстной смеси идей, бытовавших в Англии середины семнадцатого века, он подходил к чужим взглядам избирательно, своеобразно претворяя их своим богатым воображением. Чрезвычайная чуткость вооружила его необычайной осмотрительностью, но главную роль сыграл его живой, непосредственный религиозный опыт. Он «видел» больше, чем большинство других, но формулировал свои идеи, не стремясь ни к подражанию, ни к традиционализму.

Ученики Фокса расходятся во мнениях относительно главных источников его идей. Он хорошо знал Библию, а многие ее части — чуть ли не наизусть. На Фокса, родивше-

гося в разгар пуританского движения, не мог не оказать большого влияния кальвинизм, но он не соглашался с концепцией Кальвина об испорченности человека и верил в возможность совершенства еще при жизни. Руфус Джоунз выводил мистические пристрастия Фокса из идей фамилистов, последователей голландского мистика Генри Николаса (род. 1501), и германского теософа Якоба Беме (1575–1624), цитируемого Фоксом по имени. Наглядное проявление такой зависимости — это описание освящения как вознесения в божественный рай. Фокс потратил несколько лет на изучение идей различных современных сект, но ни одна из них ему не понравилась.

Все идеи своего плодovitого ума Фокс приводил в согласие с ниспосланными ему личными откровениями. Центральным для него было убеждение в том, что свет Христа пребывает во всех; в этом он опирался на Евангелие от Иоанна (1:9): «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир»<sup>1</sup>. Фокс не проводил отчетливого различия между Христом и Святым Духом, но, как и в Евангелии от Иоанна, Слово, которым Бог сотворил мир, воплотилось в Иисусе и теперь открывается нам через Святой Дух. Хотя Фокс предпочитал термины «Свет» или «внутренний Свет», для описаний своего опыта он пользовался множеством других выражений: «чистое в тебе», «чистое Семя Божье», «присутствие Великого Бога и нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа», «Истина», «вечное», «Жизнь»

<sup>1</sup> Синодальный перевод.

или «Жизнь Бога», «искра Божия в каждом», «Сила Божия», «Дух», «присутствующий в тебе Наставник», «причина мира и любви», «живущее в вечности».

Внутренний Свет — источник богопознания, христианского характера и единства. По Фоксу, богопознание, будучи «эмпирическим» (опытным), является, согласно ветхозаветным пророкам, познанием этическим. Познать «чистое в тебе» значит «направить себя к Богу из той неразберихи, [в которой] пребывает мир» (Письмо 4, 1652). С одной стороны, Свет осуждает любое поведение, «противное» ожиданиям Бога и тому, что Он приуготовил человечеству. Свет «раскрывает обман ваших сердец и рассуждает, что противно Богу» (Письмо 60, 1654). Он «показывает твою греховность, и зло мира, и его преходящую суетность» (Письмо 85, 1655). Он отвлекает тебя «от того, что в чести у мира, от мирской дружбы, слов, обычаев, знакомств, предпочтений, уклада и мод» (Письмо 102, 1655). С другой стороны, Свет может вернуть тех, кто увлечется к нему, не только к состоянию невинности до Грехопадения, но к состоянию совершенства, явленного во Христе. Если даже человек «отпадает» после познания Света, он может быть возрожден по образу Божию и «Его милостью уподобиться Богу, чистому, святому, совершенному и справедливому» (Письмо 32, 1653). Фокс верил в возможность совершенного послушания Богу. «Благодаря неубывающей мощи Божией», по убеждению Фокса, «ты пребудешь в праведности, истине, любви, единстве и сохранишь власть над всеми нечистыми духами, нехожен-

ными тропами и горами — внутренними и внешними» (Письмо 181, 1659). Возражая кальвинистам, считавшим, что и по спасении христиане по-прежнему грешны, Фокс утверждал, что, искупив грехи человечества, Христос не просто вернул его к состоянию Адама, но возвысил его «до состояния во Христе, которое никогда не подведет» (Письмо 222, 1666).

Хотя Фокс и уснащал свои речи и письма цитатами из Писания, в отличие от пуритан он не считал последнее истиной в последней инстанции. Он желал, чтобы все «обладали тем же Духом, проявляющимся в вашем разумении, который был в тех, кто произвел на свет Писания» (Письмо 20, 1652). Все они «обладали Жизнью, из которой исходили эти слова, и тайны Господа были с ними» (Письмо 51, 1653), но они не были самой Жизнью, которой должны жить верующие.

Тезис Фокса об общедоступности Света послужил основанием для его радикального утверждения равенства всех людей. Он не соглашался выказывать особое почтение представителям привилегированных классов, обращаясь к ним на «вы» или снимая перед ними шляпу. Самих Друзей он отказывался делить на мужчин и женщин, ибо «Сын Божий один во всех — мужчинах и женщинах» (Письмо 25, 1653). Он порицал квакеров, возражавших против того, чтобы женщины выступали в собраниях, на которых присутствуют мужчины, или проводили отдельные собрания, и доказывал, что «сила и дух Божий наделяют свободой всех, и женщины такие же наследницы жизни, как и мужчины, и такие же наследницы

Благодати, Света Христова, как и мужчины, а стало быть, распорядительницы многообразной благодати Божией» (Письмо 320, 1676).

Концепция непосредственного божественного присутствия объясняет также резкие нападки Фокса на господствующую Церковь. Истинное богочитание есть «богочитание в духе и истине», а не в рукотворных храмах, «домах с колокольнями» (Письмо 19, 1652). Писания, по убеждению Фокса, не подкрепляют

такие установления, как окропление младенцев, словесное таинство, чтение проповедей по часам (Письмо 58), храмы, десятина, клятвы (Письмо 165, 1658), месса или молитвослов. Дух учит не внешним, а внутренним молитвам, песням и постам (Письмо 167, 1658). Бог требует от нас «любить милосердие, поступать по справедливости и смиренно следовать Богу, грядущему праведным судьей мира» (Письмо 353, 1678).

Гленн Хинсон

### Библиография

- Fox, G., *The Journal of George Fox*, ed by J. Nickalls, London: Religious Society of Friends, 1975.  
 Fox, G., *No More But My Love: Letters of George Fox, 1624-1691*, ed. by C.W. Sharman, London: Quaker Home Service, 1980.  
 Fox, G., *Narrative Papers of George Fox*, ed. by J. Cadbury, Richmond, Ind.: Friends United Press, 1972.  
 Brinton, H., *The Religion of George Fox, 1624-1691, as Revealed by His Epistles*, Wallingford, Pa.: Pendle Hill Publications, 1968.  
 Jones, R.M., *George Fox, Seeker and Friend*, New York and London: Harper and Brothers, 1930.  
 King, R.H., *George Fox and the Light Within, 1650-1660*, Philadelphia: Friends Book Store, 1940.  
 Noble, V., *The Man in Leather Breeches*, London and New York: Elek, 1953.

## БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

Родился: 1632, Амстердам, Нидерланды.

Умер: 1677, близ Гааги, Нидерланды.

Главные сочинения: «Начала философии Рене Декарта» (1663), «Мысли о метафизике» (1663), «Богословско-политический трактат» (1667), «Этика»<sup>1</sup> (издана посмертно, 1677), «Краткий трактат о Боге, человеке и его благополучии» (издано посмертно, 1851).

### Главные идеи

*Может существовать лишь одна бесконечная, божественная субстанция, охватывающая все бытие.*

*Бесконечная субстанция должна иметь бесконечное множество атрибутов.*

*Бог и природа (понимаемая как субстанция) тождественны, так как Бог бесконечен.*

*Субстанция является собственной причиной и не зависит ни от чего помимо себя самой — как в отношении своего существования, так и в отношении дифференциации на различные модусы.*

*То, что мы воспринимаем как мир, состоящий из множества разнообразных конечных созданий, в действительности является всей целостью атрибута протяженности, принадлежащего Богу, или Природе.*

*Поскольку мышление и протяженность суть атрибуты одной субстанции, дуализм оказывается преодолен.*

*Философия и религия суть два отличных друг от друга, самостоятельных подхода к божественному: первый имеет дело с рациональными истинами о Боге, последняя — с послушанием и культом.*

*Религия и теология смешивают свой подход к Богу с истинами разума и поэтому превращаются из благочестия в догматизм и суеверие.*

*Свобода суждения и свобода внутреннего благочестия суть неотъемлемые права человека.*

*Справедливое осуществление суверенной власти правительством, установленным в результате договора или соглашения, способствует обеспечению религиозной и гражданской свободы.*

**Б**арух, или Бенедикт, Спиноза, величайший из еврейских философов Запада после Маймонида и, пожалуй, самый блестящий метафизик среди континентальных рационалистов семнадцатого столетия, происходил из семьи португальских евреев, в конце шестнадцатого века переехавшей в Нидерланды. Здесь, в

атмосфере религиозной терпимости, Спиноза был воспитан в религиозной и философской традициях иудаизма. В раннем возрасте он овладевает еврейским языком, Новым заветом, Талмудом и мистической традицией каббалистики. Первой его встречей с философией, если не считать неоплатонических элементов

<sup>1</sup> *Ethica more geometrico demonstrata.*

Каббалы, вне всяких сомнений, стало чтение Маймонида. Обладая способностью к языкам, он мог вести беседу на португальском, испанском, голландском, еврейском и латинском языках. Латыни, на которой были написаны важнейшие философские труды, он выучился у христианских наставников, один из которых — Френсис ван ден Энде — был математиком-картезианцем, давал Спинозе уроки математики и познакомил его с современной философией.

К двадцати четырем годам (1656) Спиноза пришел к выводам о Боге и мире, а также об истолковании Писания, оказавшимся неприемлемыми для нидерландской иудейской общины. После попыток открыть молодому философу глаза на его заблуждения амстердамские раввины произнесли торжественное отлучение Спинозы.

После отлучения Спиноза покинул Амстердам и зажил довольно замкнуто. Он зарабатывал себе на жизнь шлифовкой линз, посвящая часы отдохновения философским размышлениям и написанию философских трактатов. Начатая в 1660 году переписка Спинозы с Генрихом Олденбургом, секретарем Королевского Общества, свидетельствует не только о глубоком проникновении в идеи Декарта, Бэкона, Бойля и Гюйгенса, но и об этапах написания различных сочинений, включая его шедевр — «Этику». Из произведений Спинозы при его жизни были опубликованы всего три: «Начала философии Рене Декарта» (изданные в 1663 году с предисловием его друга Людвиг Мейера и «Мыслями о метафизике» в качестве приложения) и «Бого-

словско-политический трактат», вышедший анонимно в 1670 году. Переписка содержит данные о том, что в 1675 году Спиноза надеялся обнародовать «Этику» с ответом на обвинение его в атеизме, распространяемое безымянными «богословами» и «картезианцами». Предупрежденный друзьями о том, что «богословы повсюду только этого и ждут», Спиноза воздержался от публикации.

В 1673 году Спиноза получил от курфюрста пфальцграфства приглашение занять место профессора философии в Гейдельбергском университете. Письмо, написанное одним из профессоров, Людвигом Фабрицием, содержало гарантии академической свободы, которой Спиноза сможет пользоваться при разработке своих идей, и выражало уверенность курфюрста в том, что Спиноза не будет «причинять беспокойств» публичной религии. В своем вежливом ответе, отказываясь от должности, Спиноза ссылаясь как на то, что дорожит своим временем и не хотел бы тратить его на преподавание, так и на то, что он недоумевает относительно «тех рамок, которыми будет стеснена свобода [его] философского учения», принимая во внимание то, что, по его мнению, религиозные беспорядки проистекают не столько из действительных убеждений, сколько из «любви к противоречию» и страсти к искажению чужих мыслей и препирательствам.

При жизни Спинозы и в течение столетия после его смерти его философия не только по большей части недооценивалась, но и зачастую начисто отвергалась ввиду ее учения о божественном, окрещенного ере-



тическим как иудеями, так и христианами и рассматривавшегося как чистой воды атеизм. (Разумеется, Спиноза никогда не отрицал бытия Божия, но его определение Бога было настолько неприемлемо для большинства его современников, что они считали его воззрение разновидностью атеизма.) Возрождение интереса к Спинозе и полная переоценка его творчества начинаются во второй половине восемнадцатого века по почину ранних немецких романтиков — Лессинга, Гете, Гердера и Новалиса. Последний был не только далек от обвинений Спинозы в атеизме, но отзывался о нем как о «человеке, которого опьянило божественное». Философ и богослов Шлейермахер называл его «святым», а Гегель якобы говорил, что «прежде чем стать философом, надлежит стать Спинозистом».

#### *«Богословско-политический трактат»*

В «Богословско-политическом трактате», как явствует из его заглавия, Спиноза рассматривает великий вопрос о взаимосвязи между богословием, или религией, и политикой. Характерно, что за отправную точку он берет религиозную свободу совести и суждения, принадлежащую гражданам Голландской республики, рассматривая ее в свете проблемы, возникающей в силу притязаний различных религий на общественное благо. Люди придерживаются ряда «ошибочных взглядов» на религию, которые, подобно «рубцам [их] прошлого рабства, ведут к суеверию и угрожают повергнуть республику в со-

стояние духовного закрепощения. Спиноза отмечает, что те, кто используют свою веру в Высшее существо в качестве оправдания своего успеха или средства избавления от несчастий, легче всего становятся жертвами суеверия и в большинстве случаев «засоряют людские умы догматическими формулами», превращая религию в систему угнетения.

Эти злоупотребления, доказывает Спиноза, проистекают из неверного понимания религии. Правильное истолкование Библии не только «оставляет разум абсолютно свободным», но также доказывает, что «Откровение и Философия имеют совершенно различные основания». Доказывая эту точку зрения, Спиноза стал одним из первых ученых, применивших к тексту Писания исторический и критический подход и указавший не только на то, что внимательное чтение этого текста ставит на повестку дня вопросы об авторстве — к примеру, об авторстве Пятикнижия Моисеева, явно принадлежащего перу не Моисея, а нескольких авторов, — но и на то, что такое чтение позволяет уяснить, что религиозные формулировки и требования, содержащиеся в Писании, соразмерялись его авторами с «разумением народа» древнего Израиля. Так, закон Моисеев не пытается убедить Израиль доводами разума в истинности определенных идей о Боге, но связывает Израиль клятвой и заветом с таким образом жизни, который обещает награду за послушание и наказание за неповиновение. По убеждению Спинозы, это — дело не разума, но веры, подводящей к послушанию. Евангелие тоже предписывает веру и послуша-

ние. Оно не дит рационального знания о Боге. Даже рациональные, на первый взгляд, утверждения о божественных атрибутах, приводимые в Писании, приводятся там не ради рационального познания божественного существа, но для того, чтобы привлечь всех людей — даже самых невежественных — к признанию верховенства единого, вездесущего, всемогущего, справедливого и милосердного Бога. Эти атрибуты подводят к благочестию.

Радикальное различие между богословием и философией, послушанием и познанием, верой и разумом позволило Спинозе освободить религию и рациональное исследование от их традиционного антагонизма и одним ударом разрубить Гордиев узел схоластических словопрений об откровении и разуме. Существом двух подходов к божественному в корне противоречит подчиненность одного из них другому — будь то веры разуму, будь то разума вере. Спиноза критикует притязания раввинов (и — шире того — христианских богословов) на то, что разум должен прислуживать Писанию, а рациональная истина должна быть отвергнута, если очевидно ее противоречие букве Библии. Он критиковал также тех, кто полагал, что такие учения, как учение о бестелесности Бога, должны приниматься на основании библейского текста, а не на основании доводов разума — даже в том случае, когда разум ясно свидетельствует о том же. Спиноза отмечал, что разум не в силах доказать истину о том, что люди «спасаются только послушанием», — эта истина познается только благодаря Библии, тогда как, с другой стороны, именно разум,

опирающийся на собственную способность различения, приводит решающие аргументы относительно бестелесности божественного существа вопреки тем местам из Писания, которые утверждают, что Бог имеет руки и ноги.

Было бы чистейшим безрассудством, заключает Спиноза, соглашаться с чем-либо вопреки тому, что диктует разум. Разум — величайший из божественных даров, живой свет и куда более возвышенная манифестация «Слова Божия», нежели любая «мертвая буква». Разумеется, это не означает, что религия должна быть отвергнута; это означает лишь то, что ее несомненные истины должны пониматься как принадлежащие к сфере морали, а не рациональности или философии. Свобода мысли обеспечивает отделение религии, или богословия, от философии, обеспечивая тем самым целостность обеих.

Отделение религиозного от рационального, или богословия от философии, основанное на принципе свободы мысли, возвращает Спинозу, но уже на более высоком уровне, к его первоначальному тезису о важности правильного понимания религии и свободы мысли в их отношении к государству. Характерно, что Спиноза предлагает отождествить «правое и закон природы» в качестве фундамента для любого рассуждения о государстве и определить меру и пределы свободомыслия в «идеальном государстве». Спиноза указывает, что «природа» как таковая не подчиняется законам разума, что «природа», понимаемая в абстрактном и общем смысле, имеет право совершать все, что является естественно возможным. При этом

люди, живущие сообразно природе и «законам страсти», вправе поступать как им заблагорассудится — ради наслаждения, самосохранения и самозащиты. Иными словами, природа не запрещает вражду, ненависть, гнев и обман. Это, конечно, не означает, что природа зла, просто она куда шире и огромное чисто человеческого, а конечная цель природы не может быть познана существами, знающими лишь часть целого.

Принимая во внимание, что законы природы в целом отнюдь не обязательно служат специфическим интересам «подлинного блага и сохранения человека», индивидуальная и корпоративная жизнь человечества должна управляться «законами и твердыми предписаниями разума». В то время как некоторые индивидуальные права, такие, как право на свободу мысли или свободу внутреннего благочестия, являются неотчуждаемыми, естественные права индивидуумов на самосохранение должны быть переданы — путем соглашения или договора — «политическому телу» в целом с целью предоставить ему «верховные права».

Спиноза исходит из предположения о том, что иррациональные приказы, способные нарушить политическое спокойствие и согласие и вызвать крушение общества, практически невозможны в демократии, управляемой властью большинства, и ввиду этого он выступает за предоставление демократическому правительству «верховного права» как в светских, так и в духовных вопросах.

Поскольку Бог правит миром не через непосредственное осуществление божественной власти, но через

деятельность светских повелителей, постольку религия должна отправляться в рамках, установленных светскими властями, и обязана поддерживать «общественное спокойствие и благоденствие». Разумеется, добавляет Спиноза, внутреннее благочестие — неотъемлемое право личности, однако внешнее отправление религиозного культа должно соотнобразовываться с правлением справедливости и милосердия, воплощенным в законах государства. При этом юрисдикция верховной власти распространяется даже на суждения по вопросам нравственности, на принятие в члены церкви и на отлучение от нее, а также на дела благотворительности. И действительно, именно сохранение высшего права во всех этих вопросах за светской властью лучше и полнее всего защищает право индивидуумов на свободу мысли и слова. «Истинная цель правительства, — пишет Спиноза, — это свобода». Правильно организованное правительство позволит, таким образом, людям «безопасно развивать свой дух и тело и беспрепятственно пользоваться разумом, не выказывая ненависти, гнева или коварства, не опасаясь ревности и несправедливости».

### «Этика»

В «Этике» Спиноза предпринимает самую последовательную свою попытку разрешить великие философские вопросы о существовании и сущности Бога, природе и происхождении человеческого духа в его отношении к Богу, происхождении и природе эмоций, силе эмоций, ограничивающих свободу выбора,

природе разума, или интеллекта, как основы человеческой свободы и интеллектуальной любви к Богу как фундаменте вечного блаженства. Таким образом, «Этика» охватывает куда более широкий круг вопросов, нежели традиционно относимый к области ведения «этики»: она служит Спинозе средством изложения цельной системы рационального познания Бога, мира, человеческой природы и человеческого предназначения; параллельно ей (но ни в коей мере ее не ограничивая) Спиноза уделяет внимание религиозной проблематике — понятиям благочестия и послушания.

Композиция и стиль «Этики», представление о которых дает ее полное заглавие — «Этика, обобщенная по методу геометрии», определяются единым, обширным, дедуктивным доказательством, отталкивающимся от фундаментальных предпосылок к конечным выводам и прерываемым только редкими экскурсами, или приложениями, подобными «Отступлению о природе тел» (после части 2, теор. хiii), которое в действительности вполне естественно вытекает из предшествующего рассуждения о теле как об «объекте идеи, составляющей человеческое мышление».

Пять категорий, определение которых Спиноза дает в самом начале «Этики», являются для его философии ключевыми: *субстанция, причина самой себя, атрибут, модус, Бог*. Его понимание субстанции восходит к Декарту: это «существующая вещь, не нуждающаяся для своего существования ни в чем другом». Субстанция, согласно Спинозе, есть «то, что существует в себе самом и мыслится через себя само», иными

словами, субстанция должна быть онтологически и эпистемологически независима. Более того, по своей природе и атрибутам субстанция должна отличаться от любой другой субстанции и, следовательно, не может порождаться любой другой субстанцией. Это значит, что субстанция, по необходимости является причиной себя самой, или, иначе говоря, природа субстанции подразумевает ее существование.

Атрибут и модус суть, по Спинозе, фундаментальное качество и видоизменение субстанции соответственно. Атрибут любой субстанции есть «мыслимое интеллектом как то, что составляет сущность субстанции». Модус есть воспринимаемое или объективное состояние субстанции, но не самой по себе, а по отношению к другим вещам. Спиноза постулирует не только то, что различные субстанции не могут иметь общих атрибутов, но и то, что чем субстанция больше, тем больше у нее атрибутов; таким образом, абсолютно бесконечная субстанция должна иметь бесконечное число атрибутов. Эти определения приводят Спинозу к выводу, что может существовать лишь одна субстанция, и эта единственная субстанция — Бог, который единственный является необходимо сущим, причиной самого себя и бесконечным.

Отождествив Бога с субстанцией, Спиноза оказывается в состоянии доказать, что две фундаментальных субстанции Декарта — мышление и протяженность — являются в действительности лишь двумя первичными атрибутами единой субстанции. Таким образом, проблема дуализма снимается: проявления единой абсолютной субстанции вос-

принимаются нами как мышление и протяженность. В связи с этим определение модуса приобретает первостепенную важность для учения Спинозы о мире. Если Бог — это единая субстанция, или «природа», и существует фундаментальное, субстанциальное тождество между «природой порождающей» (*natura naturans*) и «природой порожденной» (*natura naturata*), тогда различие между бесконечным и конечным бытием по необходимости сводится к различию состояния, а не к субстанциальному различию.

Будучи верховной и единственной субстанцией, Бог в своих действиях независим от любого другого бытия, или субстанции, и потому свободен. Тем не менее Бог порождает весь порядок конечных вещей по необходимости — в результате бесконечного совершенства божественных атрибутов: Бог не может ни отказаться породить порядок конечных вещей, ни породить другой их порядок, отличный от настоящего. В конечном счете Бог Спинозы не является трансцендентным и «иным». Бог — это сама природа, выражающая свое совершенство посредством совершенного видоизменения, устройства и расположения своих атрибутов в многообразии конечного порядка. Единая бесконечная природа, или Бог, может, таким образом, пониматься двояко: либо как Единый Бог и *natura naturans*, либо как бесконечный порядок конечных вещей и *natura naturata*.

Представление о Боге как о природе, а о порядке конечных вещей как о бесконечной череде модусов божественной субстанции, на первый взгляд, плохо согласуется с

высокой ценностью человеческой свободы, установленной в «Богословско-политическом трактате». Фактически Спиноза отрицает «свободу воли». Весь конечный порядок причинно обусловлен и предрасположен быть таким, каков он есть. Люди не исключение. Тем не менее Спиноза с готовностью признает, что мы обладаем опытом свободы, особенно в виде свободы от внешнего принуждения. Он может также говорить о свободе духа и о подчинении эмоций разуму — о свободе, отвечающей различению между рациональным познанием мирового порядка и более или менее спутанным и смутным «воображением», непосредственно возникающим из ощущений.

Будучи в силах доказывать всеобщее право природы делать все, что только возможно, Спиноза в то же время в силах доказать, что каждая единичная вещь в силу собственной природы обладает предрасположенностью (*conatus*) к сохранению своего бытия и наращиванию своей силы. Эта предрасположенность, заложенная в самой природе, с помощью разума может быть уведена от «рабствования» эмоциям к свободе, коренящейся в любящем постижении Бога, или к ясному, беспрепятственному постижению и пониманию высшего порядка природы. Добродетельная жизнь, известная разуму, представляет собой, согласно Спинозе, жизнь, максимально способствующую уяснению того, что полезно человечеству и самосохранению, а потому она является жизнью, которая — при условии правильного развития разума — наиболее естественно проистекает из наших глубинных предрасположен-

ностей. Таким образом, в рамках полномасштабного детерминизма Спинозовской системы понимание и разум выступают в роли естественного средства раскрыть перед личностью более высокие возможности, имманентные природе как целому и — в некотором смысле — ею обусловленные.

Жизнь в «повиновении разуму» приводит к согласию между всеми человеческими индивидуумами. Как на индивидуальном уровне (отраженном в «Этике»), так и в контексте гражданского общества (рассмотренном в «Богословско-политическом трактате») свобода — будь то свобода от внутреннего принуждения эмоций или свобода от внешнего принуждения политических сил — оказывается элементом высшей гармонии, постигаемой разумом природы. В силу этого Спиноза способен принять во внимание

нравственный прогресс (учитывая возможность интеллектуального или рационального прояснения), тем более что он в состоянии объяснить модификации, изменения и развитие физических вещей в природном порядке, служащие для него свидетельством о том, что жизнь природы как целого подчинена осуществлению заложенных в ней возможностей, и равным образом о том, что все вещи обладают фундаментальной предрасположенностью к самосохранению. Итак, свобода принадлежит не к области волевого или нравственного индетерминизма, но к интеллектуальному постижению присущих мировому порядку возможностей. Вопрос, оставленный Спинозой без ответа: возможны ли такое совершенствование и принорасимая им свобода для всех человеческих существ?

Ричард Мюллер

### Библиография

- Б. Спиноза, Избранные произведения, т. 1–2, М., 1957.  
 Фишер, К., История новой философии, т. 2, Спб., 1906.  
 Кечекьян, С.Ф., Этическое мирозерцание Спинозы, М., 1914.  
 Беленький, М.С., Спиноза, М., 1964.  
 Соколов, В.В., Философия Спинозы и современность, М., 1964.  
 Соколов, В.В., Спиноза, М., 1973.  
 Конигов, И.А., Материализм Спинозы, М., 1971.  
 Hallett, H.F., *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy*, London: University of London, Athlone Press, 1957.  
 Parkinson, G.H.R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1954.  
 Roth, L., *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford: Clarendon Press, 1924.  
 Wolfson, H.A., *The Philosophy of Spinoza*, 2 vols., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.

## ДЖОН ЛОКК

Родился: 1632, Рингтон, Сомерсет, Англия.

Умер: 1704, Отс, Эссекс, Англия.

Главные сочинения: «Первое письмо о веротерпимости» (1689), «Второе и Третье письмо о веротерпимости» (1690 и 1692), «Опыт о человеческом разумении» (1690), «Трактаты о правлении» (1689).

### Главные идеи

*Врожденных идей не существует.*

*Человеческое познание происходит либо из чувственного опыта, либо из интроспекции (рефлексии).*

*Идеи суть знаки, представляющие физические и духовные объекты.*

*Объекты имеют первичные качества (плотность, протяженность, фигура, движение или покой, число) и вторичные качества (все остальные свойства, включая цвет, звуки, запахи, вкус и т.д.).*

*Тела в действительности обладают первичными качествами, тогда как вторичные качества суть только впечатления тех, кто их воспринимает. Благо — это все, что приносит удовольствие, а зло — все, что причиняет боль.*

*Цель свободы — стремление к счастью.*

*Естественное состояние, первичное по отношению к государству, подчиняется природным или божественным законам, открываемым путем применения разума.*

*Главной целью образования государства является сохранение частной собственности.*

*Государство возникает в результате общественного договора.*

**Х**отя основателями философии Нового времени называли целый ряд философов, во многих отношениях Джон Локк заслуживает это прозвание больше всех остальных. Его политические теории оказали глубокое воздействие на весь — западный и незападный — мир благодаря его влиянию на британцев, французов и американцев. Отцы-основатели Соединенных Штатов прямо обращались к его идеям в Декларации о независимости и Американской конституции — особенно в пунктах, посвященных разделению властей, отделению церкви от государства, религиозной свобо-

де и в остальных положениях Билля о правах. Британская конституция также опиралась на его идеи. Через посредство Вольтера, Руссо и Монтескье его теории получили распространение во французском образованном обществе.

Локковская теория познания, его учение о природе материи обозначили радикальнейший разрыв с аристотелизмом, преобладавшим в философии средневековья. Еще важнее то, что они поставили перед эмпиризмом задачи, господствовавшие в философском и научном мышлении с семнадцатого века по двадцатый, по крайней мере в англоязычном

мире. Мы не погрешим против истины, сказав, что философия Северной Америки, Великобритании и Британского содружества — это в большинстве случаев комментарий к Локку и развитие его теорий.

Локк изучал медицину и помогал Роберту Бойлю, первооткрывателю ряда важнейших физических законов, в проведении лабораторных экспериментов. Благодаря этому опыту он непосредственно познакомился с естественнонаучным методом, который приобрел решающее значение позднее, когда Локк разрабатывал свои теории о природе материи и источниках человеческого познания.

Локк был убежден в том, что одна из главных причин неудач философов прошлого — их невнимание к действительным источникам человеческого знания. Многие их заблуждения возникают из «хлама», который способствует появлению многих принимаемых ими на веру догм.

Локк подразделял человеческое знание на три крупных раздела: натуральная философия (логика, математика и естествознание); практические искусства, в том числе мораль, политика и то, что мы называем сегодня науками об обществе; наконец, «учение о знаках», включая идеи и слова, используемые нами для сообщения о них.

Многие предшественники Локка — включая такие видные авторитеты, как Платон в античности и Декарт незадолго до него — полагали, что люди наделены некоторыми врожденными идеями. Эти идеи были, предположительно, внедрены в ум во время или до рождения и нуждаются лишь в актуализации.

Вся философская система Платона основывалась на этой теории. Он думал, что воспитание сводится, по сути, к помощи людям в осознании идей, уже присутствующих в их уме, — так опытный орнитолог помогает новичкам распознавать звуки, уже слышанные ими ранее во время прогулки по лесу, но ничего им не говорившие. Локк потратил немало сил, чтобы доказать, что мы не можем предоставить надежного доказательства существования таких врожденных идей. Не существует доказательств в пользу того, что имеется всеобщее согласие относительно так называемых самоочевидных идей. В области морали это настолько бросается в глаза, что не нуждается ни в каких обоснованиях. Защитники теории врожденных идей обычно объясняют острые расхождения относительно принципов нравственности тем, что люди, разделяющие их мнения, нравственно слепы, но подобные утверждения совершенно голословны.

Что касается логических и математических истин, то Локк указывал на тот очевидный факт, что большинство людей не имеют о них даже самого туманного представления. Для обучения этим идеям требуется продолжительная и методичная подготовка, а дети и слабоумные, вне всяких сомнений, не способны к их постижению, тогда как, будь эти идеи «врожденными», дело бы обстояло совсем наоборот.

### *Сознание как «tabula rasa»*

Человеческое сознание — это, согласно Локку, *tabula rasa*, чистая доска или лист бумаги, готовый с



момента своего создания получать ощущения из внешнего мира и внутренние впечатления. Таковы материалы, из которых образуются единственное доступное нам знание. Сознание, вооруженное данными чувственного опыта и рефлексии, способно к их анализу и упорядочению. Посредством этого процесса оно конструирует все более сложные идеи и открывает такие отношения между ними, которые не обнаруживаются с очевидностью в сырых данных.

Локк заключал, что вещи суть *причины* того, что мы имеем определенные идеи. Порожденные таким образом идеи, говорил он, являются *качествами* вещей. Так, говорил он, «снежок обладает способностью порождать в нас идеи белого, холодного и круглого; присущие снежку способности порождать эти идеи в нас я называю качествами; поскольку же они являются впечатлениями или восприятиями в нашем разуме, то я называю их *идеями*».

### *Первичные и вторичные качества*

Локк различал три вида качеств. Первичные качества — это, по его словам, те качества, которые «абсолютно неотделимы» от вещи. К ним относятся фигура, число, плотность и движение или покой. Локк думал, что они присущи самим объектам, а наше восприятие некоторым образом подобно этим объектам. Вторичные качества суть «способности» вещей вызывать в нас определенные ощущения. Невидимые в микроскоп частички вещей взаимодействуют с нашими телами таким образом, что производят в них ощущение цвета,

звука, вкуса, запаха и осязания. Эти «качества» не присущи самим объектам, но возникают в нашем сознании под их воздействием. Наконец, третичные качества — это способность вещей вызывать физические изменения в других вещах. Например, способность огня превращать свинец из твердого тела в жидкость является третичным качеством.

Философы прошлого предполагали, что вещи суть *субстанции*. Бумага, на которой я пишу, — желтого цвета, имеет определенный размер и форму и слегка отдает плесенью. Я описал бумагу, но что это есть *бумага*, которую я описал? Они думали, что это — некий субстрат, *основание, поддерживающее*, или *имеющее*, различные качества — желтизну, заплесневелость и прямоугольность. Однако тщательный анализ привел Локка к выводу о том, что эмпирически (чувственно) доказательства в пользу существования субстрата найти невозможно, ибо все данные, которыми мы располагаем, относятся к *качествам* вещей. Он заключает, что ни материальные, ни духовные субстанции непознаваемы и что сама эта идея столь невразумительна, что не поддается осмысленному анализу. В отличие от некоторых своих последователей Локк не пошел до конца, то есть не отказался совершенно от идеи субстанции. Он просто заключил, что субстанция есть «неведомое нечто, поддерживающее те идеи, которые мы называем акциденциями» (качества, разобранные выше).

Еще труднее было Локку отказаться от идеи чисто духовных субстанций — таких, как человеческая душа или Бог, потому что на ней во многом основывалась христианская

теология. Его сочинения не вносят ясности в этот вопрос, так как он колебался, то признавая вместе с Гоббсом, что не существует ничего, кроме материи, то поддерживая традиционные религиозные представления.

Локк был твердо убежден в том, что только счастье, которое он называл «наивысшим из доступных нам наслаждений», может побуждать нас желать что-либо. Мы называем вещи благом, говорил он, если они способствуют достижению наслаждения, и злом, если они причиняют боль. Наслаждение и боль, между прочим, не сводятся только к физическим или телесным ощущениям; наслаждением или болью может быть любое ощущаемое нами «удовольствие» или «беспокойство». В качестве примеров боли Локк приводит печаль, гнев, зависть и стыд, которые далеко не всегда сопровождаются физическими проявлениями или обуславливаются физическими воздействиями.

Подобно многим своим предшественникам, Локк полагал, что, по крайней мере теоретически, размышления о естественном состоянии — состоянии, в котором, возможно, пребывали человеческие существа до установления организованных обществ с законами и правительствами — отнюдь не бессмысленны. Однако в отличие от Томаса Гоббса, полагавшего, что при естественном состоянии не существует другого закона, кроме закона джунглей, или закона самосохранения, Локк заключал, что человеческое поведение подчиняется определенным законам во все времена вне зависимости от того, существует ли государственная власть, способная провес-

ти их в жизнь. В естественном состоянии каждая личность имеет равные права относительно любой другой личности. Людям свойственно пользоваться разумом, и, будучи существами разумными, они просто не позволили бы себе докатиться до изображаемого Гоббсом естественного состояния, при котором каждый воюет с каждым.

Естественное состояние представлялось Локком как нечто вроде Эдемского сада, в котором люди жили в строгом согласии с разумом, не испытывая нужды в адвокатах, полиции или судах, поскольку они превосходили ладилу друг с другом. В этом состоянии люди наслаждались «совершенной свободой действовать и распоряжаться своей собственностью и личностью, как они считали нужным, в пределах естественного закона, не испрашивая позволения и не завися от воли любого другого человека».

Пользуясь столь полной свободой, люди, живущие в естественном состоянии, абсолютно равны, поскольку никто из них не имеет больше остальных. Однако их свобода не является вседозволенностью или правом причинять ущерб другим. Естественный закон требует, чтобы никто не причинял ущерба «жизни, здоровью, свободе или имуществу» другого. На этом же основании человек не вправе произвольно, без веского тому оправдания, уничтожать себя или свое достояние. По мнению Локка, основанием тому служит естественный закон, который, в свою очередь, основывается, по всей видимости, на определенных религиозных догматах, в том числе на представлении о том, что все, включая каждое человеческое

существо, является в конечном счете собственностью Бога, не допускающего уничтожения своего достояния.

### *Учение о собственности*

Локк полагал, что труд является оправданием института собственности. В естественном состоянии каждый, кто преобразует вещь из одного состояния в другое, приобретает право на владение ею. Человек, насадивший сад и возделывающий его, имеет право на урожай, который будет им принесен. До тех пор пока раковина лежит в песках на берегу моря, она ничья; но как только кто-нибудь подберет ее и воспользуется ею как украшением, она становится его собственностью. Таким образом, в отличие от Гоббса, утверждавшего, что собственность возникает лишь после введения законов, определяющих ее границы, Локк полагал, что собственность является естественным, не зависящим от государства правом. И действительно, по мнению Локка, первичным назначением государства является «защита собственности».

Локк полагал, что теоретически никому не следует иметь больше собственности, чем он способен использовать. Особенно это относится к недолговечным вещам, например плодам. Человеку, собравшему огромное количество слив, не подобает претендовать на владение ими, ибо он не сможет их съесть прежде, чем они сгниют, а расточительство — это зло. Однако изобретение денег, и особенно открытие того, что определенные металлы особенно долговечны, позволи-

ло некоторым приобрести несоразмерно огромные земные богатства. Хотя, с теоретической точки зрения, это и нежелательно, по заключению Локка, собственность настолько священна, что с ее неравным распределением приходится мириться.

### *Народ как носитель верховой власти*

После того как разум убедит людей учредить государство, заключив общественный договор (что неизбежно), оно окажется совершенно непохожим на государство Гоббса, в котором народом как своими подданными правит единоличный суверен, или носитель верховной власти. Напротив, поскольку народ заключит общественный договор и согласится на введение власти законов, постольку суверенитет принадлежит народу, а не царю. Из того, что дело обстоит именно таким образом, следует, что народ, который возвел государя на престол, сохраняет право низложить его, если государь не способен править в соответствии с их волей.

Учение Локка имело огромное влияние на отцов-основателей Соединенных Штатов Америки и в значительной мере подготовило Американскую и Французскую революции. Согласно революционно-демократической теории Локка, высшей в государстве должна быть не исполнительная, но законодательная власть, так как она более непосредственно подотчетна суверенному народу. Более того, исполнительная и законодательная власти должны быть отделены друг от

друга, чтобы они могли служить взаимным противовесом, препятствуя преобладанию одной из них и узурпации прав и прерогатив, принадлежащих народу по праву природы.

Согласно Локку, люди образуют общество ради сохранения своей собственности и подчиняются власти правительства и законов, которые служат сохранению того, что принадлежит им по праву. Следовательно, говорит Локк, «всякий раз, когда законодатели пытаются отнять и уничтожить собственность народа или подчинить его своей тиранической власти, они вступают в состоящие войны с народом, который в силу этого освобождается от дальнейшего повиновения и вправе обратиться к общему всем прибежищу, предусмотренному Богом для тех, кто сталкивается с насилием». Итак, если правительство подрывает доверие, которым его наделил народ, оно утрачивает и доверенную ему народом власть, после чего она «переходит к народу, который имеет право восстановить свою изначальную свободу и позаботиться о своей невредимости и безопасности, установив новую законодательную власть, какую он сочтет подходящей».

Отвечая на обвинения в том, что, отстаивая право на восстание, мы обрекаем себя на постоянную нестабильность и частые политические перевороты, Локк замечал, что «не всякая неурядица в общественной жизни ведет к революции». Вообще говоря, народы вполне терпеливы по отношению к своим правителям. Чтобы спровоцировать народ на присвоение законодательной власти, злоупотребления должны переполнить чашу его терпения. Кроме

того, убеждал Локк, знание о том, что народ *может* восстать, — это лучшая гарантия от своекорыстного правления: зная, что их положение ненадежно, чиновники будут проявлять меньшую склонность к злоупотреблениям.

Если целью государства является благополучие человечества, то что лучше, спрашивал Локк: чтобы народ вечно пребывал во власти безграничной тирании или чтобы правители подлежали смещению в случае, если они используют свою власть ради уничтожения, а не сохранения собственности народа? Как бы то ни было, говорил он, является ли некоторое лицо правителем или же простым гражданином, но если оно посягает на права народа и затевает свержение законного правительства, тогда это лицо «по справедливости должно быть сочтено врагом общества и язвой рода человеческого, и поступать с ним следует соответственно».

Если между народом и правителем возникают серьезные разногласия, то кто сможет их рассудить? Ответ Локка прям и недвусмыслен: «Полномочным арбитром в таком споре должен выступать весь народ», ибо именно он является источником доверия, которым был облечен правитель. Если правитель отказывается подчиниться приговору народа, тогда «апеллировать остается к одному только небу»: правитель развязывает войну против своего народа, который вправе отозвать доверенную ему власть и передать ее другому, кто, по мнению граждан, способен быть более верным слугой народа.

*Бертон Лейжер*

**Библиография**

- Локк, Д., Сочинения в трех томах, М., 1985—1988.
- Серебрянников, В., Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности, Спб., 1892.
- Рахман, Д., Джон Локк, [Харьков], 1924.
- Субботин, А.Л., Принципы гносеологии Локка. // Вопросы философии, 1955, №2.
- Нарский, И.С., Философия Джона Локка, М., 1960.
- Заиченко, Г.А., Джон Локк, М., 1973.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding, Collated and Annotated, with Bibliographical, Critical, and Historical Prolegomena*, ed. by A.C. Frazer, New York: Dover Publications, 1959.
- Locke, J., *Two Treatises of Civil Government*, ed. by P. Laslett, New York: Mentor Books, 1965.
- Locke, J., *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. by J.W. Gough, Oxford: Basil Blackwell, 1948.
- Jenkins, J.J., *Understanding Locke: An Introduction to Philosophy through John Locke's Essay*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983.
- Martin, C.B., Armstrong, D.M., *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame London: Notre Dame University Press, 1968.
- O'Connor, D.J., *John Locke*, London, 1952.
- Yolton, J.W., *Locke and Compass of Human Understanding: A Selective Commentary on the "Essay"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

## НИКОЛА МАЛЬБРАНШ

**Родился:** 1638, Париж, Франция.

**Умер:** 1715, Париж, Франция.

**Главные сочинения:** «Разыскания истины» (1674–1675), «Диалоги о метафизике и религии» (1688), «Трактат о природе и благодати» (1680).

### Главные идеи

*Мы созерцаем все вещи в Боге.*

*Мир умопостигаемой протяженности существует только в Боге и совечен Богу.*

*Быть — значит быть мыслимым.*

*В нашем сознании присутствуют только идеи и чувства.*

*Мы не имеем прямого или опосредованного знания о внешнем физическом мире.*

*Бог — единственная действующая причина всех событий; вторичных причин не существует; так называемый причинный порядок — всего лишь повод для воздействия Бога.*

*Мышление и материя не взаимодействуют друг с другом.*

*Между событиями не существует необходимой связи.*

**О**тец Никола Мальбранш разработал свою философскую систему, тщательно изучив философию Декарта, а затем выдвинув теорию, которая, по его мнению, преодолевала решающие трудности картезианства — трудности, на которые вот уже несколько десятилетий после обнародования Декартом своих «Размышлений» и «Начал философии» не уставали указывать его противники.

В основу своей теории Мальбранш положил тезис о том, что нам не нужно оправдывать применение идей нашего ума к пониманию реальности, если мы признаём эти идеи озарениями, представлениями Божественного Ума, а не образами нашего мышления. Отсюда его знаменитая фраза: «Мы созерцаем все вещи в Боге», а не в нас самих. В связи с этим он цитировал апостола Павла, говорившего, что в Боге

мы живем и движемся, от Него имя наше бытие.

Некоторые из известных нам идей являются необходимыми, вечными и неизменными: таковы истины математики. Являясь существами случайными, временными и изменчивыми, мы сами не можем быть местом существования этих идей. Они должны существовать в существе необходимом, вечном и неизменном. Это существо — Бог.

Известные нам математические идеи суть истины, относящиеся к умопостигаемой протяженности, то есть к протяженности мыслимой, а не наблюдаемой эмпирически. Эти истины всегда были и будут истинными. Их истинность не зависит ни от чего, происходящего в мире. Поэтому, вопреки Декарту, они не могут быть результатом Божественной воли, но должны быть совечны Богу. Они по необходимости обра-

зуют мир платоновских идей, помещенных в Божественном Уме, но не порожденных им. Они не сотворены и, подобно Богу, существуют всегда.

Исследуя содержание нашего мышления, мы обнаруживаем, что в нем присутствуют идеи, поддающиеся определению, рациональному осмыслению и постижению. В нем также присутствуют чувства (*sentiments*), которые поддаются описанию, но не настоящему осмыслению. Мы не можем выразить их в ясных и отчетливых понятиях. Мы не в силах объяснить, почему они обладают присущими им характеристиками.

Ни сознаваемые нами идеи, относящиеся к умопостигаемой протяженности, ни чувства не дают нам прямого или опосредованного знания о внешнем физическом мире либо какой-нибудь информации об этом мире. Фактически, утверждал Мальбранш, мы даже не могли бы сказать, существует ли этот мир вообще, если бы в самом начале книги Бытия не упоминалось о творении этого мира Богом. Таким образом, наше знание физического внешнего мира приобретаетсся благодаря откровению, а не рациональным или естественнонаучным усилиям человека.

Мы обнаруживаем, что не существует необходимой связи ни между нашими идеями, ни между нашими чувствами. Мы не способны воспринять или помыслить, как одно событие обуславливает или порождает другое. Мы не воспринимаем и не представляем мысленно ни какую бы то ни было способность предшествующих событий обуславливать события последующие, ни

какую бы то ни было связь между одним положением вещей и другим. Понятие производящей силы может быть обнаружено только в Боге, а не в сотворенных вещах.

Если Бог всемогущ, доказывает Мальбранш, тогда вся сила должна принадлежать Богу. Если бы некоторое отличное от Бога бытие обладало какой-либо силой производить другое событие, тогда Бог не был бы вполне всемогущ, а был бы ограничен, ибо нашлось нечто, способное происходить помимо воли Божьей.

Вывод из этого хода рассуждений гласит, что Бог должен быть единственной и неповторимой причиной всех известных нам или наблюдаемых нами событий. По словам Мальбранша, все ангелы и все демоны мира не смогли бы сдвинуть с места даже соломинки, если этого не пожелает Бог. Все ангелы и все демоны мира лишены силы делать что-либо сами по себе. То, что нам представляется причиной, имеющей определенные следствия, всего лишь *повод* (*occasion*) для действия Бога. Когда один миллиардный шар ударяется о другой, приводя его в движение, причиной движения является не первый шар. По объяснению Мальбранша, в связи с тем, что двинулся первый шар, Бог приводит в движение второй. (Поэтому теорию Мальбранша называют «окказионализмом».)

Мир умопостигаем потому, что Бог, по счастью, действует согласно универсальным правилам или законам. Поскольку Бог — причина всего происходящего, постольку он должен определять ход событий в каждом отдельном случае. Однако во избежание этого Мальбранш наста-

ивает на том, что Бог управляет Вселенной экономично, обходясь минимумом универсальных законов. Поэтому мы вправе ожидать, что последовательности, воспринимаемые нами, будут повторяться и в других случаях, хотя эта последовательность и не имеет *необходимой* связи. Из этой теории вытекает вывод о том, что математика исследует необходимые истины (Бог не является их причиной), тогда как естествознание исследует истины возможные — всегда зависящие от воли Бога.

Мальбранш применил эту теорию к отношению между мышлением и телом. Декарт утверждал, что ментальные и физические события взаимосвязаны: сознание способно влиять на тело, а тело — на сознание. Мысль может вести к действию, а физическое событие, к примеру булавочный укол, может вызвать ментальное событие — боль. Оппоненты Декарта доказывали, что это один из наиболее уязвимых аспектов картезианской теории, потому что Декарт был не в силах объяснить, как непротяженное ментальное и протяженное физическое события могут взаимодействовать или влиять друг на друга.

Мальбранш предложил решение этой проблемы. По его мнению, взаимодействия между мышлением и телом нет и быть не может, так как ни мышление, ни тело не могут быть причиной чего бы то ни было. Мнимое взаимодействие является тем случаем, когда Бог действует в ментальном мире и — независимо от этого — в мире физическом. Когда, к примеру, пианист прикасается к клавише и слышится звук, первое событие (физическое) вовсе не яв-

ляется причиной второго (ментального), но скорее поводом к тому, чтобы Бог произвел второе событие.

Современники сочли теорию Мальбранша чрезвычайно эксцентричной, хотя они и не могли отрицать того, что она поразительно непротиворечива и в состоянии объяснить все происходящее в мире. С критикой Мальбранша выступили в числе прочих Антуан Арно, янсенист и последователь Декарта, скептики Симон Фуше и Пьер Бейль, Г.В. Лейбниц и Джон Локк. Отдельные элементы его теории повлияли на Джорджа Беркли, названного ирландским Мальбраншем, и Дэвида Юма, усвоившего воззрения Мальбранша относительно причинности и необходимой связи событий.

Первоначально Мальбранш изучал философию и теологию в парижской Сорбонне. Позднее он вступил в строгий, мистический орден августинцев-ораториан, в котором оставался до конца жизни, и был рукоположен в священники. В 1664 году ему в руки попал декартовский «Трактат о человеке», после чего он посвятил себя внимательному и серьезному изучению картезианской философии, математики и естествознания. В 1664—1675 годах он представил результаты своей работы в «Разысканиях истины». Взгляды, развиваемые в этом сочинении, породили бурю философских и теологических споров. Скептики упрекали Мальбранша в чрезмерном догматизме, картезианцы — за отказ от ряда важнейших теорий и идей их наставника, а богословы — за выдвигание системы, очевидно, расходящейся с некоторыми



христианскими догматами. Его обвиняли в том, что он сделал Бога причиной всего творящегося в мире зла.

Остаток своей жизни Мальбранш посвятил возражениям своим критикам — философам и теологам. В дополнение к «Разысканиям истины» он написал несколько разъяснений, подробнее освещавших его взгляды. Он изложил упрощенную версию своей теории в диалогической форме — в «Диалогах о метафизике и религии»; в нем выведен богослов-философ (сам Мальбранш), объясняющий его теорию ученику и отвечающий на выдвигаемые против нее возражения. В «Трактате о природе и благодати» он предпринял попытку защитить некоторые аспекты своей теории от обвинений в безбожии. (Результатом этого явилась весьма бурная полемика с Антуаном Арно.)

Мальбранш уверял, что в его системе Бог не является виновником или причиной зла. Физические события, результатом которых становится убийство или насилие, наравне со всеми другими физическими событиями суть поводы для действия Бога. Будучи причиной того, что палец нажимает на спусковой крючок, Бог также причина того, что пуля вылетает из дула. Далее, Бог заставляет пулю войти в тело человека, а затем заставляет перестать биться его сердце. Вся последовательность событий суть лишь поводы для божественного действия. Нравственный характер происходящего определяется не этими поводами, которые суть не более чем протяженные события, но намерением, замыслами человека с оружием. Именно намерение делает поступок злым, а не

последовательность событий. (Но в таком случае, спрашивали оппоненты, кто несет ответственность за намерение? Разве оно нечто большее, чем повод для действия Бога на сознание человека?)

Мальбранша обвиняли также в спинозизме, в том, что его теория по существу ничем не отличается от системы Спинозы, ибо он доказывал, что единственная действующая сила во вселенной — это Бог и что все сущее в действительности является лишь одной из сторон Бога. В ответ Мальбранш возражал, что хотя Бог — это единственная причина всех событий, Он не единственная субстанция, наряду с Ним существуют также умы, тела и духи. На основании же его теории о намерениях люди и духи могут выступать в качестве носителей нравственности, не будучи при этом деятелями. Поэтому, утверждал Мальбранш, он не является поборником ни пантеизма, ни абсолютного детерминизма Спинозы.

Во Франции и картезианство, и теория Мальбранша подверглись нападкам и были осуждены церковными властями. Несмотря на это Мальбранша считали одним из крупнейших метафизиков своего времени, не уступающим Спинозе, Лейбницу и Локку. Его относили к числу ведущих континентальных рационалистов. Главные его труды были в то время переведены на английский и латынь и изучались по всей Европе. В дублинском Тринити-Колледже, где учился Беркли, Мальбранш пользовался очень большим авторитетом, и воззрения Беркли могут рассматриваться как развитие идей Локка и Мальбранша. В действительности Беркли считал,

что ему удалось улучшить теорию Мальбранша, введя понятие о конечных духах — людях, способных к самостоятельным действиям. Молодой Юм изучал Мальбранша и использовал отрывки из его работ как часть своего знаменитого анализа построенной на причинности аргументации. Одному своему другу Юм говорил, что, если тот желает понять, что сделано в философии Юмом, ему следует сперва проштудировать Декарта, Мальбранша, Бейля и Беркли.

Влияние Мальбранша на французскую мысль никогда не прекращалось, а в последние годы его снова начинают рассматривать как одну из ключевых фигур философии нового времени. Его сочинения снова переводят; сам же Мальбранш привлекает внимание исследователей и как самобытный и не поддающийся однозначной оценке мыслитель и как философ, который в противостоянии Локку, Лейбницу и другим был одним из вдохновителей новой ступени в истории философии.

*Ричард Попкин*

### **Библиография**

Мальбранш, Н., Разыскания истины, т. 1–2, 1903–1906.

Мальбранш, Н., Беседа христианского философа с философом китайским. // В сб.: Православный вестник, Казань, 1914.

Ершов, В.Н., Проблема богопознания в философии Мальбранша, Казань, 1914.

Church, R.W.A., *A Study of the Philosophy of Malebranche*, New York: Associated Faculty Press, 1970.

Hobart, M.E., *Science and Religion in the Thought of Nicolas Malebranche*, Chapel Hill: University of North California Press, 1982.

McCracken, Ch., *Malebranche in British Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, .

Walton, C., *De la recherche du bien: A Study of Malebranche's Science of Ethics*, Dordrecht: Kluwer, 1972.

## ИСААК НЬЮТОН

Родился: 1642, Линкольншир, Англия.

Умер: 1727, Лондон, Англия.

Главные сочинения: *Philosophiae naturalis principia mathematica*<sup>1</sup> (1687, 1713, 1726), «Оптика» (1704, 1717, 1721, 1730).

### Главные идеи

*Изобретение дифференциального и интегрального исчисления.*

*Прояснение понятий инерции и силы.*

*Формулировка трех законов движения, сделавших возможной построение рациональной механики.*

*Доказательство сложной природы белого цвета.*

*Конструирование первого зеркального телескопа.*

*Акцент на экспериментальный базис истинной науки.*

Исаак Ньютон придал основа-  
ниям физики такую форму, ко-  
торая до сего дня остается отпра-  
вным пунктом для каждого занима-  
ющегося этой наукой. После безре-  
зультатных выступлений Галилея и  
других своих предшественников  
именно Ньютон раз и навсегда по-  
кончил с реакционной теорией  
Аристотеля о том, что падающие тела  
«стремятся занять свое естественное  
место». Математические и философ-  
ские аспекты Ньютонова творчества  
оказали глубочайшее воздействие на  
науку и практически всю научную  
культуру наступающего восемнадца-  
того столетия. Его творческий гений  
был столь поразителен, что он стал  
вдохновляющим образцом для всех  
физиков будущего, а также образом,  
олицетворяющим в общественном  
мнении естествознание (в последней  
роли к нему приблизился только  
Эйнштейн).

К значительной части обширно-  
го архива Ньютона историки полу-  
чили доступ лишь в последние деся-

тилетия. Их исследования заменили  
традиционный, чрезмерно героизи-  
рованный портрет Ньютона портре-  
том человека куда более сложного,  
значительная часть жизни и деятель-  
ности которого ошеломляюще рас-  
ходится с современными представ-  
лениями об ученом-рационалисте.

Отец Ньютона был удачливым,  
но не богатым земледельцем в аг-  
рарном Линкольншире и умер за  
несколько месяцев до рождения  
Исаака. Его мать, Анна, снова выш-  
ла замуж три года спустя (на этот  
раз за человека весьма состоятель-  
ного), однако весь остаток своего  
детства Исаак был предоставлен  
попечению своей бабушки. Он пи-  
тал острую неприязнь к пожилому  
отчиму, после чьей смерти мать вер-  
нулась домой (Исааку исполнилось  
к тому времени десять лет) вместе с  
тремя младшими детьми. Должно  
быть, то были главные факторы,  
обусловившие его позднейшую  
строгость и подозрительность, ко-  
торые изолировали его от сверстни-

<sup>1</sup> «Математические начала натуральной философии» (лат.).

ков и стали причиной периодических резких споров, отравлявших большую часть его жизни.

Юный Исаак несколько лет посещал школу в деревне по соседству — Грэнтеме, где проявил острейшую любознательность и способности к механике. Непродолжительное время он готовился к тому, чтобы взять управление семейным наделом в свои руки; все это закончилось бы катастрофой, если бы не вмешательство людей, распознавших его истинные способности и отправивших восемнадцатилетнего Исаака в Кембриджский университет. В смутные годы Гражданской войны и Реставрации Стюартов академическая жизнь Кембриджа была весьма хаотичной; для Ньютона ее главными преимуществами были, по всей видимости, возможность посвятить себя науке и книгам; занимался он по большей части самостоятельно. (Знаменитый отъезд из Кембриджа на родину в годы чумы, по-видимому, не внес особых изменений в его умственную жизнь.) Получив степень бакалавра в 1665 году, он остался в Колледже св. Троицы, постоянным сотрудником которого он стал в 1667 году. К этому он добавил степень магистра искусств в 1668 году, а в 1669 году был назначен лугасовским профессором математики.

Во время пребывания Ньютона в должности Кембридж в целом и Колледж св. Троицы в частности переживали катастрофический упадок, и ни чтение лекций, ни занятия со студентами особенно его не обременяли. Большую часть своего времени он посвящал исследованиям по натуральной философии, математике, алхимии, даже истории и

теологии. Наукой он занимался с присущей ему дотошностью и напряженностью, которые не только позволяли ему овладевать любым предметом, но и принесли ему репутацию человека, не спящего ночами и забывающего о пище. Свои изыскания он проводил исключительно ради собственного удовольствия и обычно не доводил их до конца, если менялся объект его интересов. Он не просто пренебрегал обнаружением важных работ, но, как правило, выказывал к публикациям нескрываемое отвращение. Ревнивая, враждебная реакция Роберта Гука на первую работу Ньютона, представленную на рассмотрение Королевского общества в 1672 году, по-видимому, только усилила врожденную склонность Ньютона не выносить свои труды на суд критики.

После глубокого психологического кризиса, пережитого в 1693 году (его причины не до конца ясны), научное творчество Ньютона практически сходит на нет. В конце 1680-х годов он втягивается в университетскую политику, а в 1689 — становится членом Согласительного парламента, и в силу этого его интересы все больше сосредоточиваются в Лондоне. Он получает политические назначения: в 1696 году его выдвигают на пост смотрителя, а в 1699 — начальника монетного двора; на последней должности он пробудет до конца своих дней. Обычно эти посты рассматривались как синекуры, но Ньютон исполнял свои обязанности со свойственной ему добросовестностью, подав один из первых выдающихся примеров ответственного подхода к государственной службе.

В студенческие годы Ньютон был серьезно вдохновлен натуральной философией и аналитической геометрией Рене Декарта, и его первые работы по математике и оптике непосредственно вырастали из этих его интересов. Двадцать лет спустя он отстаивал свою интеллектуальную независимость, не только отвергая физику и философию Декарта, но и всячески очерняя его аналитический метод. Основные математические труды Ньютона были созданы в 1664–1666 годах, но при этом они либо были опубликованы гораздо позднее, либо не опубликованы вообще. (Джон Коллинз тщетно уговаривал его обнародовать их в начале 1670-х. Работа над книгой, начатой в первой половине 1690-х годов, была прервана, и некоторые ее материалы вошли в состав «Оптики». *Arithmetica universalis*<sup>1</sup> 1707 года была издана только Уистоном и представляла собой наспех собранный свод ранних работ Ньютона.

### **Изобретение дифференциального исчисления**

Ньютон внес важный вклад в теорию бесконечного ряда, включая изобретение «ряда Тейлора» за двадцать лет до Брука Тейлора. Некоторые перспективы этой работы и «метода неделимых» Джона Уоллиса подвели его к открытию новых подходов к проблемам квадратур кривых и касательных к ним, результатом которых явилось изобретение метода, известного ныне как дифференциальное исчисление (наиболее употребительные в наши

дни символика и терминология восходят к его сопернику Лейбницу, разработавшему дифференциальное исчисление независимо от Ньютона несколько лет спустя). Он также посвятил важный труд классификации кубических форм.

В эти же годы (1664–1665) Ньютон проводил много экспериментов по преломлению света, особенно по его разложению с помощью призм. Так, он показал не только то, что солнечный свет может быть разложен на спектральные цвета, но и то, что путем обратного комбинирования можно снова получить белый свет. Множество других остроумных экспериментов явились ответом на разнообразные возражения и твердо установили, что различные цвета представляют собой различные типы света, а не просто разновидности или степени единого типа. Ньютон также наблюдал за кометами и научился шлифовке линз. Изобретение зеркального телескопа принесло ему признание и принятие в члены Королевского общества (1672). После этого он вынес на рассмотрение Общества свое сочинение по теории света, в котором, к несчастью, смешивались две важных проблемы. Новаторские взгляды Ньютона на природу света противоречили как популярным представлениям о колебаниях или вихрях в пронизывающем пространство эфире, так и явлениям интерференции, которые он и другие ученые наблюдали в тонких пленках, и задним числом мы должны признать, что он был не прав. Но его революционное доказательство сложной природы белого света — также непопулярное в неко-

<sup>1</sup> «Всеобщая арифметика» (лат.).

торых кругах — попало точно в цель. Отчасти вследствие смещения этих проблем между Ньютоном и Гуком разгорелась ожесточенная полемика, в известной мере повлиявшая на нежелание Ньютона публиковать другие свои сочинения. Хотя оптические теории Ньютона были, по сути, к этому времени уже завершены, он написал большую часть своей «Оптики» только двадцать лет спустя и откладывал ее публикацию еще десять лет — до смерти Гука.

### *Законы движения Ньютона*

В середине 1660-х годов Ньютон далеко продвинулся также и в изучении движения и тяготения, однако прежде, чем придать своей теории завершённую форму, он переключился на разработку других вопросов. Но возникшая около 1680 года угроза того, что Гук присвоит некоторые из идей, отложенных Ньютоном в долгий ящик, вынудила его вернуться к этой теме, и работа над «Началами» заставила Ньютона ясно сформулировать свои идеи и установить законы движения в известном нам сегодня виде:

1. При отсутствии воздействия внешней силы любое имеющее массу тело пребывает в состоянии покоя или движения.
2. Внешняя сила производит ускорение, пропорциональное этой силе и обратно пропорциональное массе тела, подвергающегося ее воздействию.
3. Каждая сила, действующая на тело, порождает равное противодействие этого тела на его окружение.

В завершающей стадии работы над «Началами» большую роль сыграли помощь и поддержка Эдмонда Галлея, однако это не значит, что Галлей вырвал из рук Ньютона произведение, пролежавшее под спудом много лет. Решающий успех был достигнут лишь в результате упорных усилий и заключался в выдвигании на первый план свойства инерции и ясного отграничения этого понятия от понятия внешних сил, особенно в случае кругового движения; фактически полностью эта задача была решена только во втором издании книги. Формулировка законов движения и обратно пропорционального закона всемирного тяготения были тесно связаны между собой, так как движения планет и комет обеспечивают лучшее средство проверки любой теории движения. Конкурирующая теория вихрей, выдвинутая еще Декартом, была полностью опровергнута.

Предшественники Ньютона (особенно Галилей) и его современники (в частности Христиан Гюйгенс и Гук) достигли значительного частного понимания этих законов. Но только ньютоновская кристаллизация физики в сочетании с его новыми математическими методами извлечения предсказаний из этих общих законов позволила физике стать фундаментальной квантитативной наукой. Он продемонстрировал ее силу, объяснив океанские приливы, движение Луны под объединенным влиянием Солнца и Земли, взаимное возмущение Юпитера и Сатурна, орбиты комет, несферичность Земли и прецессию равноденствий.

Значительные отрезки ньютоновской биографии были заполнены

изысканиями совершенно иного рода. Он собирал обширные материалы по алхимии и лично проводил множество экспериментов; до сих пор неопубликованный «Index chemicus»<sup>1</sup> Ньютона является, вероятно, самым обстоятельным обзором алхимической литературы из всех когда-либо сделанных. По всей видимости, Ньютон надеялся, что квантитативный подход наряду с концепцией универсальных корпускулярных притяжений, аналогичных тяготению, способен превратить алхимию в цельную и рациональную науку. Кроме того, Ньютон посвящал много времени богословию и толкованию пророчеств и связанных с ними событий древней истории. Долгие годы он трудился над «Исправленной хронологией древних царств», изданной через год после его смерти. По мнению самого Ньютона, это сочинение было еще одним делом всей его жизни, однако, на наш взгляд, физиком он был куда лучшим, нежели историком, так как в последнем случае он находился под чрезмерным влиянием религиозных предубеждений. Отчасти изоляция Ньютона от общества была обусловлена тем, что он придерживался твердых арианских убеждений (разновидность унитаризма) в то время как общественно приемлемыми являлись исключительно тринитарные догматы; если бы его истинные убеждения стали достоянием гласности, то даже он лишился бы своего положения и респектабельности, как это случилось с его другом и последователем Уильямом Уистоном. (Долгие годы работы в Колледже св. Троицы Нью-

тон должен был воспринимать как горькую иронию судьбы.)

Представляет интерес также роль Ньютона в Лондонском Королевском обществе, которое было основано в 1662 году, когда он был еще студентом, и приняло его в свои члены в 1672 году. Соперничество с Робертом Гуком продолжалось вплоть до смерти Гука в 1703 году и было одной из причин, по которым Ньютон держался на почтительном расстоянии от деятельности общества в течение трех десятилетий, причем даже после переезда в Лондон. В начале восемнадцатого века Общество, можно сказать, находилось при смерти; первое его поколение ушло из жизни, многие его члены были лишь любителями, на протяжении нескольких лет его возглавляли люди, избранные в президенты общества исключительно из политических соображений и не проявлявшие ни малейшего интереса к науке. Возрождение Общества— это в известной мере заслуга Ньютона, избранного его президентом в 1703 году. Чтобы сохранить этот пост, он не колеблясь спекулировал своей славой, а временами был непереносимо автократичен. К стыду Ньютона, он использовал Королевское общество как орудие второй и третьей вендетт своей жизни. Первая из них разгорелась у него с королевским астрономом Джоном Фалмстидом за право контроля над публикацией монументального звездного каталога, составление которого было делом всей жизни астронома. Второй вендеттой стал спор Ньютона с немецким философом и математиком Готтфридом Вильгель-

<sup>1</sup> «Указатель по химии» (лат.).

мом Лейбницем о приоритете в изобретении дифференциального исчисления. Сегодня мы знаем, что вердикт беспристрастного, на первый взгляд, комитета, учрежденного Обществом, был фактически инспирирован самим Ньютоном. Нам остается только задаваться вопросом, не препятствовали ли его деспотичность и мстительность достичь ему еще большего величия в истории мысли или мучительная страстность была тем ингредиентом, который сделал возможным само его творчество.

### **Необходимость экспериментирования**

Большую часть своей жизни Ньютон обычно предоставлял другим высказываться по философским и богословским вопросам; в этом отразились его врожденная скрытность и необходимость избегать учения о Троице. В высшей степени осторожные высказывания насчет оснований ньютоновского творчества приведены в Общем сохлии к «Началам» и в «Вопросах», помещенных в конце «Оптики», особенно ее второго и последующих изданий. Ньютон утверждал, что естествознание должно твердо опираться на эксперимент, хотя он и не проявлял скольконибудь серьезного интереса к прикладной науке. «В самом деле, поскольку качества тел познаются нами только из экспериментов, за всеобщее мы должны принимать только то, что всеобщим образом согласуется с экспериментами... Мы ни в коем случае не должны отказывать-

ся от экспериментальных данных в пользу грез и фантазий нашего собственного изготовления».

Практическое воплощение этих принципов особенно наглядно показывают работы Ньютона по оптике; их характеризует непрерывный ряд экспериментов, назначение которых — исключить другие интерпретации и забота о количественном описании и точности измерений. Он также питал недоверие ко всевозможным объяснениям *ad hoc*, настаивая на том, что наука должна опираться на принципы широкой объяснительной силы: «И какая достоверность может быть в Философии, которая состоит из числа Гипотез, равного числу подлежащих объяснению Явлений [?]

Ньютоновский закон всемирного тяготения гласит, что два тела, обладающих массой, воздействуют друг на друга на любом расстоянии, даже через пустое пространство, и философский смысл этого утверждения многих приводил в замешательство. Лейбниц и многие другие критиковали Ньютона за то, что он вводит в науку «тайные качества». Самому знаменитому его утверждению *Hypotheses non fingo*<sup>1</sup> не следует придавать чрезмерного веса вне контекста. Оно появляется во втором издании «Начал» и является, по существу, защитной реакцией, предназначенной форсировать признание эмпирических данных о том, что обратнопропорциональное взаимодействие имеет место в действительности, еще до того, как мы попытаемся набросать общую картину осуществления этого взаимодействия: «Довольно того, что тяготе-

<sup>1</sup> «Я не придумываю гипотез» (лат.).



ние действительно существует и действует согласно изложенным нами законам». В письме к Ричарду Бентли он замечал: «Тяготение может обуславливаться силой, постоянно действующей по определенным законам, но является эта сила материальной или нет, этот вопрос я оставляю на рассмотрение своих читателей». Не подлежит сомнению, что Ньютон имел некоторые умозрительные гипотезы на этот счет — например, гипотезу о возможных отношениях между тяготением и химическим сродством или электрическим взаимодействием, однако он отдавал себе ясный отчет в том, что не располагает необходимыми доказательствами.

Ньютон рассматривал знание как власть над вещами и как откровение Божие; он говорил, что писал «Начала» «с намерением не умалить Творца, но подчеркнуть и доказать могущество и попечение о мире высшего существа». Влияние Ньютона на философию восемнадцатого столетия оказалось совсем не та-

ким, как он рассчитывал. Особую роль в преобразовании ньютоновской метафизики сыграл Дэвид Юм, исключив Бога из картины мироздания, а всего столетие спустя Лаплас на вопрос о Боге заметил: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе». Когда Ньютон разрабатывал механистическую картину мира с атомами, пустотой и дальнодействием, он ни в коей мере не хотел показать, что мир самодостаточен. Он никогда бы не согласился с деистической карикатурой на Бога, который приводит мир в движение, как будто заводит часы, и позволяет идти ему собственным ходом, полемизируя с ней так же яростно, как некогда с вихревой космологией картезианства. Бог Ньютона был имманентен, постоянно и прямо ответствен за поддержание упорядоченного хода вещей. Иными словами, Ньютон ни за что не поддержал бы «ньютонианство» в его позднейших воплощениях.

Дональд Холл

### Библиография

Newton, I., *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Latin text of the 3d edition, 1726, with editorial comments in English, ed. by A. Koyre and I.B. Cohen, Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Newton, I., *Opticks*, 4th ed., London, 1730; repr. New York: Dover, 1952.

Newton, I., *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, 8 vols., ed. by D.T. Whiteside, Cambridge: Cambridge University Press, 1967—1981.

Newton, I., *Correspondence*, ed. by H.W. Turnbull, 7 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1959—1977.

Ньютон, И., Математические начала натуральной философии, М., 1989.

Ньютон, Исаак., Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света, М., 1954.

Ньютон, Исаак., Математические работы, М.—Л., 1937.

Ньютон, Исаак., Лекции по оптике, М., 1946.

Ньютон, Исаак., Всеобщая арифметика, или Книга об арифметическом синтезе и анализе, М.—Л., 1948.

Ньютон, Исаак., Замечания на книгу «Пророк Данииил» и Апокалипсис св. Иоанна, Спб., 1916.

Исаак Ньютон (1643—1727), Сборник статей, М.—Л., 1943.

- Вавилов, С.И., Исаак Ньютон. Научная биография и статьи, М., 1961, 1989.
- Andrade, E.N. da C., *Sir Isaac Newton*, London, 1954; repr.: Westport, Conn.: Greenwood, 1979.
- Brewster, Sir David, *Memmoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, 2 vols., Edinburgh: T. Constable, 1855.
- Christianson, G.E., *In the Presence of the Creator: Isaac Newton & His Times*, New York: Acemilian, 1984.
- Cohen, I.B., *The Newtonian Revolution in Science and Its Intellectual Significance*, Norwalk, Conn.: Burndy Library, 1987.
- Herivel, J., *The Background to Newton's Principia*, Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Manuel, F.E.A., *A Portrait of Isaac Newton*, Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Paltor, R., ed., *The Annus Mirabilis of Sir Isaac Newton, 1666–1966*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1970.
- Wallis, P. & Wallis, R., *Newton and Newtoniana, 1672–1975*, Folkestone, England: Dawson, 1977.
- Westfall, R.S., *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

## ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ

Родился: 1646, Лейпциг, Германия.

Умер: 1716, Ганновер, Германия.

**Главные сочинения:** «Рассуждение о метафизике» (1686), «Об истинном происхождении Вселенной» (1697), «Теодицея» (1710), «Начала природы и благодати» (1714), «Монадология» (1714), «Новые опыты о человеческом разуме» (посмертно, 1765).

### Главные идеи

*Существует бесконечное множество индивидуальных субстанций.*

*Монада есть минимальная, неделимая, неразрушимая единица субстанции.*

*Бог — это высшее, необходимое бытие, являющееся достаточным основанием для существования всего сущего, творцом и распорядителем всех монад.*

*Каждая монада отлична и независима от всех прочих монад, но, тем не менее, связана со всеми ними в универсальную и гармоничную систему.*

*Поскольку Бог — благ, Бог как творец и промыслитель всегда действует наилучшим образом.*

*Таким образом, наличный сотворенный порядок — «лучший из всех возможных миров», доказательством чего является упорядоченность системы мира как целого.*

Готфрид Вильгельм Лейбниц был великой переходной фигурой между континентальным рационализмом семнадцатого и восемнадцатого веков. Он был человеком широчайших интересов — философских, математических, естественнонаучных и теологических — и многому научился у великих философов своего времени — Декарта, Гоббса и Спинозы. Тем не менее их системы он счел произвольными и неспособными ответить на ими же поднятые вопросы. В своей философии Лейбниц попытался сохранить достижения рационализма, приблизившись, однако, к философскому теизму, способному разрешить проблему картезианского дуализма, не впадая при этом в философский монизм или пантеизм Спинозы, и способному к примирению с тра-

диционными христианскими воззрениями о Боге, мире и ответственности человека.

Отец Лейбница, Фридрих, был непоколебимым лютеранином и преподавал моральную философию в Лейпцигском университете. Способности Лейбница проявились очень рано, и в весьма юном возрасте он поступил в университет для изучения права. После того как университет отказался пожаловать ему степень доктора права из-за его возраста — Лейбницу было двадцать лет, — он покинул Лейпциг и переехал в Альтдорфский университет (близ Нюрнберга). Здесь он встретил куда более благосклонный прием и удостоился ученой степени за диссертацию «О трудных судебных казусах». В этот период он находитесь под влиянием херборнских энцик-

лопедистов, Иоганна Альштеда, Иоганна Бистерфельда и их ученика Яна Коменского — епископа и богословского наставника Богемских братьев.

Особенно заметно влияние херборнской школы в двух ранних работах Лейбница — в «Рассуждении об искусстве комбинаторики» (1666) и «Новом методе усвоения и преподавания юриспруденции» (1666). Эти мыслители не только познакомили Лейбница с новейшими направлениями в метафизике семнадцатого века, но и привили ему интерес к проблеме универсальной гармонии в ее отношении к существованию и жизни индивидуумов. Последнему вопросу было суждено оставаться в центре философских поисков Лейбница.

Во время пребывания Лейбница в Альтдорфе его способности привлекли внимание курфюрста Майнцского, к которому молодой Лейбниц поступил на службу в качестве библиотекаря и политического советника. Этот пост был настолько благоприятен для философских начинаний Лейбница, что он отклонил несколько предложений о занятии ученых должностей, в том числе предложение о профессуре в Альтдорфе. Курфюрст активно участвовал в международных отношениях того времени и отправлял Лейбница с дипломатическими миссиями в европейские столицы, где наряду с выполнением своих политических обязанностей он встречался с великими философами и учеными — Антуаном Арно, Никола Мальбраншем, Бенедиктом Спинозой, Исааком Ньютоном, Христианом Гюйгенсом и Генри Ольденбургом из Королевского общества. Под-

держивая философскую переписку с этими мыслителями, Лейбниц в то же время вступил в экуменический диалог с лютеранскими, католическими и кальвинистскими авторами, включая и знаменитого епископа Боссюэ, чтобы способствовать на рациональных основаниях восстановлению христианского единства. Через три года после смерти курфюрста (1673), Лейбниц уезжает из Майнца и поступает на службу к Иоганну Фридриху, герцогу Брауншвейгскому и Ганноверскому. Он оставался на службе ганноверскому двору до самой смерти (1716).

Будучи систематическим мыслителем в широком смысле слова, Лейбниц не оставил после себя цельного изложения своей философии. Изпод его пера вышли множество кратких эссе, ответов на вопросы, обширная переписка, статьи в философские и литературные журналы того времени, на основании которых приходится реконструировать его философию. Такие ключевые эссе, как «Рассуждение о метафизике» и «Монадология», представляют собой не исчерпывающее изложение его «системы», но эскизы, или контуры, вокруг которых могут кристаллизоваться дальнейшие дискуссии.

#### *«Монадология» и «Рассуждение о метафизике»*

В 1670 или 1671 году Лейбниц выдвинул тезис о том, что различие между мышлением и материей есть различие между тем, что, подобно мысли, способно длиться без перемещения или изменения в

пространстве, и тем, что для поддержания своего существования должно двигаться и изменяться в пространстве. Такая точка зрения позволила ему представить сущностью всех вещей движение, хотя и движение двух видов, и тем самым преодолеть картезианский дуализм мышления и протяженности. В «Монадологии» Лейбниц предпринял попытку отождествить «простые субстанции» с монадами, или атомами, являющимися «элементами всех вещей». Эти простые субстанции отличаются несоставным характером и появляются на свет отнюдь не «естественным путем»: иначе говоря, это строительные блоки мироздания. Бог, или «Необходимое Бытие», есть «высшее единство» монад и «первичная простая субстанция», способная к произведению «силы», творящей, регулирующей и направляющей монады.

Лейбниц отрицал существование абсолютного покоя. Хотя сила, обуславливающая все изменения, и распределяется неравномерно, она остается константой лейбницевого универсума, будучи законом, рационально обосновывающим изменчивость нашего мира. Такой подход — противоположный декартовской дедукции собственного существования — позволяет Лейбницу утверждать, что основным принципом философии является «принцип достаточного основания» — то есть «все имеет свое основание», или, в негативной формулировке, ничто не существует, не имея достаточного основания для своего существования. Мы видим здесь не только более логичный и в действительности более самоочевидный первопринцип, нежели *cogito* Декарта, но и поис-

тине объективное обоснование начальной философии, рассуждающей о Вселенной и о Боге. Относительно *cogito* Лейбниц замечал, что «этот принцип имеет силу... но он не единственный в своем роде». Существует множество «первичных истин» — не обязательно суждений логики, но суждений, основывающихся на «непосредственном восприятии»: я существую, я — един, я знаю, что существует такая вещь, как «субстанция», субстанция — едина, индивидуумы существуют и являются субстанциальными и так далее. Ни одно из этих суждений не является чисто логическим, но все они поддерживаются принципом достаточного основания.

Подчеркивание Лейбницем темы вселенской гармонии побудило его не только постулировать индивидуальные субстанции и отказаться от разделения мира на две высших категории — физическое и духовное, тело и душу, или, по терминологии картезианства, на протяженность и мышление, — оно также побудило его постулировать бесконечный ряд степеней субстанции, континуум вещей и причин, обнимающий все мироздание. В порядке Вселенной не существует удвоенный или внезапных лакун: возможно, и существуют в действительности несколько (более одного) образцов каждой субстанции, однако нет и двух полностью тождественных субстанций: иначе говоря, многообразие — это отнюдь не иллюзия. Вопреки тезису картезианцев, все не сводится к простой протяженности; действительно различные вещи существуют в силу субстанциального различия. Так и должно быть, согласно принципу достаточного основания: две тожде-

ственных во всех отношениях субстанции не имеют «достаточного основания для раздельного существования в божественно установленном порядке».

Таким образом, Лейбниц выдвигает фундаментальный довод против картезианского дуализма: проблема заключается в том, что бытием наделяются как мысль и понятие, так и протяженность. Протяженность не есть подлинная реальность, она представляет собой сочетание или конгломерат. Реален не конгломерат, но составляющие его части, и, более того, материальный аспект конгломератов может делиться до бесконечности, а значит, субстанция, или реальность, никоим образом не может быть отождествлена с протяженностью. Абсолютная индивидуальность, подлинная субстанция, или «монада», — вот фокус пронизывающей вещи силы, а тем самым и внутреннего закона, определяющего условия изменения и движения.

Лейбниц отождествляет душу с «монадой», подлежащей субстанцией индивидуума, не поддающейся делению и обуславливающей изменение и развитие. В силу нашей связанности с существованием другого мы распознаем другие монады, лежащие в основе явлений. Явления реальны в том смысле, что они производятся монадами и наглядно показывают направление развития от настоящего к будущему. В конечном счете центральный тезис лейбницевского учения о монадах гласит, что индивидуальные вещи подлинно индивидуальны, что реальность — это грандиозная, взаимосвязанная система реальных индивидуумов, которая не может быть сведена ни к

картезианскому дуализму, ни к спинозистскому монизму.

Рассуждение о монадической структуре реальности, столь явно чуждое языку традиционной теологии и философии, было фактически попыткой преодолеть трудности, присущие новому естествознанию и рационалистическому мировоззрению, чтобы защитить традиционные представления о ценности и цельности индивидуума. Пантеистические тенденции рационализма, явственно обозначившиеся в философии Спинозы, и предложенное новой наукой видение мира как упорядоченной системы природы, управляемой нерушимыми законами, подводили к философскому и естественнонаучному отрицанию космической, высшей ценности индивидуального человеческого существа. Схоластическая философия утверждала, что человек — это микрокосм, зеркало и, в известном смысле, венец творения; традиционное богословие отводило индивидууму достойное место в божественном замысле. Лейбниц попытался сохранить лучшие стороны обоих миров: универсальный порядок и гармонию нового мира и — посредством учения о монадах — выдвигание на первый план индивидуальности, свойственное миру старому.

Решив тем самым проблему картезианского дуализма, Лейбниц столкнулся с проблемой объяснения того, как соотносятся эти монады, средоточия или души, ко всем вещам. Каждая монада изолирована: по словам Лейбница, «монады не имеют окон». Связующей силой выступает, конечно, Бог: именно Бог создает индивидуальные монады, именно Он предоставляет им «до-

статочное основание» для их существования, и только Он содержит в себе достаточное основание для собственного бытия. От Бога исходит сила, дарующая жизнь всему сущему, и Он обеспечивает взаимосвязанность и движение вещей.

Фактически Лейбниц принял многие взгляды новой науки, целенаправленно согласовывая их с системой мироздания, не противоречащей старой философской традиции. Он преодолел автономное «эго» Декарта не с помощью отрицания или опровержения, но показав его логическую и физическую полноту: оно не может быть единственным краеугольным камнем системы, и *cogito* не единственное положение, огражденное от сомнения. Поместив Бога в центре, а не на периферии своей системы, Лейбниц исходил из соображений логической дедукции: в действительности лейбницевский Бог, обеспечивающий непрерывную взаимосвязь вещей и гармонию вселенского порядка, есть не что иное, как аристотелевский Перводвигатель, незначительно усовершенствованный средствами естествознания.

Это не означает, что в построении лейбницевской системы было нечто искусственное или произвольное: положение Бога в этой системе как творца и повелителя всего сущего является стержнем философской и теологической программы Лейбница. Согласно Лейбницу, Бог — это самосушная и самоактуализирующаяся субстанция, на которую опирается возможность всех других существований. Следовательно, Бог — это совершенное существо, совершенное по бытию, знанию и мудрости, извечно содержащее в себе идеи всех других субстанций.

Бог... есть основание того, что действительно в возможном. Божественному Интеллекту принадлежит сфера вечных истин и идей, которые от них зависят; без Него в возможностях сущего не было бы ничего действительно-го; без Него не только ничего бы не существовало, но и не было бы ничего возможного.

### *Лейбниц о бытии Божиим*

Ввиду того значения, которое отводится в лейбницевской философии Богу, ничуть не удивительно, что Лейбниц посвятил немало места доказательствам бытия Божьего. Отдельные элементы этих доказательств встречаются в «Монадологии», «Новых опытах» и кратких трактатах «Об истинном происхождении Вселенной» и «О картезианском доказательстве бытия Божьего». Как бытие и воля Бога суть «первоначало вещей» — достаточное основание для их существования, так познание Бога есть начало всех наук.

Согласно Лейбницу, онтологическому доказательству (основанному на рассмотрении сущности Божьей) недостает одного элемента: оно отождествляет Бога с совершеннейшим существом, утверждает, что существование — необходимая часть совершенства, и заключает, что Бог, который совершенен по определению, не может не существовать. Лейбниц не оспаривает реалистическую или идеалистическую логику этого доказательства, однако утверждает, что данный аргумент не полон, пока не доказана *возможность* совершенного существа. Это достигается телеологически, с помощью основного

допущения лейбницеvской философии — принципа достаточного основания. Индивидуальные, конечные, вещи не содержат в себе достаточного основания своего бытия: они суть следствия превосходящей их причины. Такие случайные вещи указывают на неслучайную, или необходимую, причину их существования, самодовлеющее достаточное основание, являющееся в то же время достаточным основанием собственного бытия. Доказательство бытия Божьего может также исходить из универсальной гармонии независимых монад: необходимо, чтобы существовало достаточное основание такой гармонии, однако никакая отдельная монада, находящаяся внутри мироздания, не может объяснить самого мироздания. К тому же, будучи управителем мирового целого, самосушное бытие полностью автономно; пантеизм исключается. Таким образом, совершенное бытие возможно, а будучи возможным — необходимо.

### «Теодицея»

Пожалуй, самым знаменитым сочинением Лейбница является «Теодицея» (термин, придуманный им самим), назначение которой — «оправдать Бога» перед лицом существования зла. Центральная тема «Теодицеи», прославившей или — при неверном прочтении — ославившей Лейбница, — это утверждение, что мы живем в «лучшем из всех возможных миров». Концепцию «лучшего из всех возможных миров» разделял и Вольтер, видевший в Лейбнице проповедника вульгарного космического оптимизма, пока Лис-

сабонское землетрясение 1755 года не убедило его в том, что доказательство благости всемогущего Бога перед лицом зла (природного катаклизма) куда менее легкое предприятие, чем он первоначально предполагал. Вольтеровский «Кандид» — это сатирическое развенчание Лейбница.

В девятнадцатом веке Лейбница опровергал Артур Шопенгауэр, причем самым решительным образом: мы живем, говорил Шопенгауэр, в худшем из всех возможных миров, который сам по себе является величайшим и вопиющим возражением против идеи благого творца — Бога. «Этот мир, — замечает Шопенгауэр, — есть поле боя между страдающими и агонизирующими существами, живущими лишь пожиранием друг друга».

Однако, правильно понятое, определение Лейбница неуязвимо для поверхностной критики практически всех его недоброжелателей. Лейбниц исходил из понятия о благом Боге, который, будучи благом, всегда действует наилучшим образом. Теоретически (и здесь мы слышим отголосок учения Скота), Бог мог бы, конечно, сотворить и иной мир, но, с этической точки зрения, благой Бог (отголосок аристотелизма Аквината) не может сотворить ничего, кроме наилучшего из возможных миров.

Коренная проблема, разрешаемая в лейбницеvской «Теодицее», — это очевидное противоречие между Богом, чья воля творит все вещи ко благу, и вопиющим злом, творящимся в мире. Лейбниц менее всего склонен не замечать или недооценивать зло: он только пытается объяснить его в контексте своего



учения о благом Боге и гармоничном миропорядке. Согласно Лейбницу, существует три рода зла: «Зло может браться метафизически, физически и нравственно. Метафизическое зло заключается в несовершенстве, физическое зло — в страдании, нравственное — в грехе». Вместе с Августином и схоластами (еще одно подтверждение глубоко лейбнического традиционализма и причина совместимости его философии в вольфианском изводе с христианской ортодоксией) Лейбниц рассматривал зло как недостаток, нечто, лишенное действующей причины, изъян, присущий благим вещам. Бог — первая действующая причина всех вещей — не желает зла, но лишь допускает его.

В этом пункте Лейбниц по-своему дополняет аргументацию схоластов. В то время как Бог допускает нравственное зло, то есть не вмешивается в свободную деятельность нравственной личности в мире, о Нем нельзя сказать, что он допускает физическое зло или страдание. Последнее желается им «гипотетически»: у Бога нет абсолютной воли причинять зло или страдания; его воля основывается на «гипотезе», что из страдания произойдет большее благо — к примеру, нравственное совершенствование страдальца.

Тем не менее еще не снят вопрос о существовании изъяна в вещах, о несовершенствах, обуславливающих физическое и нравственное зло: иными словами, мы подходим в конечном счете к вопросу о зле метафизическом. Здесь Лейбниц поначалу предлагает стандартное объяснение, принимаемое всеми мыслителями от Августина до нашего времени, постулирующих благость

творца и творения: несовершенство по природе свойственно всем конечным вещам. Всякая тварь конечна, все конечные вещи несовершенны (даже в том случае, если они настолько благи и относительно «совершенны», насколько это возможно для конечных вещей), и несовершенство, присущее вещам, является источником всякой лишенности блага, всякой ошибки, заблуждения, частичной истины, а следовательно, и зла.

Источник зла, по мнению Лейбница, как и по мнению практически всех тех, кто разделяет идеалистическую (или реалистическую) концепцию благого абсолюта, кроется в самой природе конечных вещей. Лейбниц вопрошает: «Мы, обязанные всем своим бытием Богу, — где отыщем мы исток зла?» «Ответ, — продолжает он, — следует искать в идеальной природе твари, поскольку эта природа содержится в вечных истинах, существующих в интеллекте Бога независимо от его воли. Ибо мы должны учесть, что существует *изначальное несовершенство твари* еще до греха, ибо тварь по своей сущности ограничена; отсюда следует, что она не может знать всего, но может обманываться и впадать в иные заблуждения.

Иными словами, Лейбниц признает и формулирует (гораздо яснее и резче, нежели Августин и схоласты) ограниченность Бога при творении мира: идеальные природы твари существуют в уме Бога независимо от Его воли. Бог не может желать, чтобы конечные вещи существовали без своего несовершенства, — их формы извечно предопределены как независимые от воли универсалии. Но является ли Бог

причиной зла лишь потому, что он — Творец? На этот вопрос Лейбниц отвечает отрицательно, ибо существование само по себе — благо: существовать лучше, чем не существовать.

Окончательное объяснение связи Бога с сотворенным порядком опирается на схоластическую терминологию, позволяющую различать между предшествующей и последующей волей Бога. Изначально Бог желает блага и только блага, ибо он Бог, который благ: его предшествующая благая воля основана исключительно на его благодати. Однако благо для существующих вещей, изначально входящее в волю Бога, ограничено идеальным, или универсальным, — так сказать, вечным образцом творения, присутствующим в уме Бога.

Таким образом, изначально благой выбор Бога-Творца связан с проблемой необходимо несовершенных тварных вещей. Творение Бога благо не в изначальном смысле цельного и совершенного блага: Бог должен творить несовершенные существа. Сообразно со своей последующей волей, Бог, неспособный сотворить благо в абсолютном смысле, желает сотворить лучшее из возможного. Лейбниц замечает: «Изначально Бог желает блага, а последующим образом — наилучшего», то есть наилучшего из возможного. Существующее несовершенство будет составной частью универсального порядка. Сам порядок и преподаваемые им уроки являются благом. Следовательно, Лейбниц не утверждает, что «лучший из всех возможных миров» — это мир без зла; это мир, в котором зло возникает как необходимый результат существова-

ния конечных вещей и в конечном счете затмевается благом, проявляющимся в фундаментальной гармонии мирового порядка.

В качестве нити, связующей эту систему воедино и пронизывающей как аргументы, так и теодицею, выступает оптимистический детерминизм Лейбница. Будучи совершенным Бытием, по своей всеблагой воле Бог сотворил лучший из всех возможных миров: оптимизм — необходимое следствие такого воззрения. Но эта система подразумевает и детерминизм. Бог сотворил лучший из всех возможных миров и никакой другой. Выбор Богом этого мира охватывает все заключенные в нем возможности — и в этом божественном порядке невозможен изъян. Даже несовершенство, воспринимаемое нами как зло, по необходимости, вытекает из божественного выбора. Однако лейбницевский детерминизм не отрицает свободы воли и не связывает свободу выбора путями необходимости. Божественное предопределение требует, чтобы вещи сохраняли свою субстанциальную идентичность, однако в случае с духовными субстанциями не связывает необходимость; напротив, божественное предопределение гарантирует совершение актов воли на основании естественной склонности или рационального суждения.

Мы не погрешим против истины, если охарактеризуем философию Лейбница как наиболее последовательную и благородную попытку рубежа семнадцатого и восемнадцатого веков свести в единое целое последовательнейший рационализм того времени, самые передовые математические и естественнонаучные

представления и философскую систему, проясняющую связь Бога и мира, с тем чтобы получившийся синтез оказался полезен и приемлем для научного и религиозного духа эпохи. В действительности Лейбниц надеялся не только способствовать воссоединению протестантизма и римского католицизма, но и доверить обращение мира в рациональную и научную систему

веры посредством логического убеждения. Он надеялся по меньшей мере на то, чтобы произвести на свет рациональный теизм, способный функционировать в контексте нового естественнонаучного и математического мировоззрения и не привлечь на себя яростных возражений, которыми были встречены философии Декарта и Спинозы.

*Ричард Мюллер*

### **Библиография**

- Лейбниц Г.В., Избранные философские сочинения, М., 1908.  
 Лейбниц Г.В., Элементы сокровенной философии о совокупности вещей, Казань, 1913.  
 Лейбниц Г.В., Неизданное сочинение Лейбница. Исповедь философа, Казань, 1915.  
 Лейбниц Г.В., Избранные отрывки из математических сочинений. / «Успехи математических наук», 1948, т. 3, в. 1.  
 Лейбниц Г.В., Полемика Г.В. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715–1716), Л., 1960.  
 Лейбниц Г.В., Сочинения в четырех томах, М., 1982–1989.  
 Герье В.И., Лейбниц и его век. Т. 1–2, Спб., 1868–1871.  
 Серебrenиков, В.С., Лейбниц и его учение о душе человека, Спб., 1908.  
 Ягодинский, И.И., Философия Лейбница, Казань, 1914.  
 Беляев, В.А., Лейбниц и Спиноза, Спб., 1914.  
 Погребысский, И.Б., Г.В. Лейбниц, 1646–1716, М., 1971 (библ.).  
 Нарский, И.С., Лейбниц, М., 1972.  
 Майоров, Г.Г., Теоретическая философия Г.В. Лейбница, М., 1973.  
 Broad, C.D., *Leibniz: An Introduction*, ed. by C. Lewy, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.  
 Rescher, N., *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967.  
 Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London: George Allen & Unwin, 1937.

## ПЬЕР БЕЙЛЬ

**Родился:** 1647, Карла (ныне Карла-Бейль), Юго-восточная Франция.

**Умер:** 1706, Роттердам, Нидерланды.

**Главные сочинения:** «Мысли о комете» (1682), «Философский комментарий к словам Иисуса «Заставь их войти» (1686), «Исторический и критический словарь» (1697 и 1702), «Ответ на вопросы деревенского господина» (1703).

### Главные идеи

*Все теории — философские, теологические, даже научные — могут быть оспорены с помощью аргументов, вскрывающих их непоследовательность и/или невероятность.*

*Поскольку истинность убеждений невозможно ни доказать, ни опровергнуть, ко всем убеждениям следует проявлять терпимость.*

*Мораль не имеет ничего общего с религиозной верой; общество атеистов может быть более нравственным, чем общество христиан.*

*Для устранения ошибок прошлого и настоящего потребны обстоятельная, непредубежденная эрудиция и точность мышления.*

*В рамках христианского мировоззрения существование зла не поддается объяснению.*

**П**ьер Бейль более всего прославился впечатляющей эрудицией и выдвижением множества парадоксальных доводов против самых разных теорий — древних и новых. Он стремился показать, что философии прошлого, равно как и новые философии Декарта, Спинозы, Лейбница, Мальбранша и других, полны противоречий и нелепостей. Он также стремился показать, что любая попытка обосновать рациональное — философское или теологическое — познание терпит крах при столкновении со скептическими аргументами.

По мнению Бейля, всевозможные претенденты на обладание интеллектуальной властью, всевозможные церкви и догматические философские движения оспаривают и преследуют друг друга, будучи не в силах обосновать собственные взгляды.

Признание необоснованности любой философской или теологической точки зрения должно привести к полной терпимости, поскольку невозможно решить, кто прав, а кто заблуждается. Все, что мы можем сделать, утверждал Бейль, — это отказаться от разума и принять веру (хотя он и не пояснил, какую именно).

Бейль настаивал на том, что не существует рациональной взаимосвязи между религиозной верой и нравственным поведением. Тщательное изучение истории показывает, что с библейских времен множество верующих были людьми безнравственными. Поэтому ничто не мешает обществу атеистов быть более нравственным, нежели обществу христиан.

Все христианские попытки объяснить происхождение зла в мире заканчиваются, по утверждению Бей-

ля, либо тем, что причиной зла признается Бог, либо оправданием чудовищной ереси манихейства, провозгласившей существование двух — благого и злого — богов. Отказавшись от подчинения опыта понятиям религии, мы сможем увидеть, что история человечества есть не что иное, как повесть о лжи, несчастьях и страданиях рода человеческого. Должная оценка этого скептического довода против всех попыток рационального постижения мира и обоснования религиозного мировоззрения приведет к мировоззренческой терпимости, принятию человеческого состояния таким, каково оно есть, и отказу от догматизма.

Бейль был сыном протестантского пастора и рос в годы католического гонения на гугенотов во Франции. Так как все протестантские школы на юге Франции были закрыты, его отправили учиться в иезуитской школе в Тулузе. Здесь он ознакомился с аргументами, показавшими, что протестантизм не имеет рационального обоснования. Он обратился в католицизм из интеллектуальных соображений, однако вскоре убедился в том, что католицизм также не имеет рациональных оснований, и вернулся к своей первоначальной вере. Решившись на это, он вынужден был покинуть Францию, после чего поступил учиться в кальвинистский университет в Женеве. Он преподавал философию в Седане, но после отмены Людовиком XIV Нантского эдикта о веротерпимости бежал в Голландию. Затем он преподавал в гугенотской академии Роттердама. Здесь он начал издавать серию трудов, полемизировавших с

самыми разными убеждениями — религиозными, теологическими, философскими и научными.

Его первая книга *Lettre sur la comète*<sup>1</sup> (1682) обрушивалась на суеверия, нетерпимость, дурное философствование и историческую предвзятость. В этой работе Бейль выдвинул ошеломляющий тезис, согласно которому общество атеистов может быть более нравственным, чем общество христиан, указав тем самым, сколь низко может пасть христианская нравственность. За этим сочинением последовала критика истории кальвинизма, написанной ведущим иезуитом, развенчание несбыточных иллюзий укравшихся в Голландии беженцев-гугенотов и критическая оценка сборника работ, в которых современники Бейля рассуждали о картезианстве. После этой публикации он завязывает знакомство с Мальбраншем и другими серьезными философами своего времени.

С 1684 по 1687 год Бейль редактировал и издавал очень важный научный журнал *Nouvelles de la République des Lettres*. В журнале он рецензирует философские и научные труды Лейбница, Мальбранша, Арно, Бойля, Локка и других, завязывая контакты со многими из этих авторов. Благодаря остроте и пронизательности суждений, высказывавшихся в его ранних сочинениях и журнале, Бейль быстро становится центральной фигурой в ученом мире. В середине 1680-х годов он принимает решение сосредоточиться в основном на научном творчестве. Он отказался от профессорской кафедры в университете Фра-

<sup>1</sup> В английском переводе — «Мысли о комете» (*Letters on the Comet*). — Прим. пер.

некера и провел остаток жизни в Роттердаме, занимаясь научными изысканиями и сражаясь со всевозможными оппонентами.

В 1686 году Бейль опубликовал *Commentaire philosophique sur les paroles de Jesus-Christ «Contrain-les d'entrer»*<sup>1</sup>. Французские католики использовали этот новозаветный текст для оправдания принудительных действий по обращению протестантов в католицизм. Бейль исследовал логику религиозной нетерпимости и разработал обширнейшую аргументацию в пользу полной терпимости ко всем воззрениям. Его терпимость распространилась на мусульман, иудеев, унитариян, атеистов и католиков (подвергавшихся преследованиям в Нидерландах) и была более широкой, чем та, за которую агитировал в 1692 году Джон Локк в «Опыте о веротерпимости».

Бейль представляет свои воззрения итогом скептического рассмотрения притязаний различных групп на обладание истиной. Все, на что можно притязать, доказывал он, — это на то, что кажется истинным, что согласно с убеждениями каждого. К сожалению, не существует способа определить, чьи убеждения истинны, а чьи — ошибочны. Поэтому следует предоставить всем людям право верить в то, во что им хочется, ибо ошибочность одних убеждений не может быть установлена с точки зрения других, истинных убеждений.

Глава французской реформаторской церкви в Нидерландах, Пьер Жюрье, поначалу покровительствовал Бейлю, был утрачен его взглядами, считая, что они ведут к

безбожию и атеизму. Бейль и Жюрье вступили в памфлетную войну, и Жюрье провозгласил Бейля тайным атеистом. Всю оставшуюся жизнь Бейль высмеивал воззрения Жюрье и пытался вскрыть нелепые следствия его мнений. Кроме того, Бейль подверг нападкам более либеральных протестантских теологов, обосновавшихся в Голландии и развивавших рационализированную версию христианства, согласующуюся с теориями естествознания нового времени. До последнего часа Бейль решительно боролся с либеральными и консервативными теологиями, равно как и с коренящимися в них философиями. В 1690-х годах он вел полемику на множестве фронтов — теологическом, философском, историческом. Он восстановил против себя стольких французских протестантов, нашедших убежище в Нидерландах, что вынужден был оставить преподавание и сделаться независимым, скептическим ученым и полемистом.

#### **«Исторический и критический словарь» Бейля**

Важнейший труд Бейля, выросший из его независимых исследований, — это его биографический словарь, ставший главным справочником эпохи и названный Вольтером «арсеналом Просвещения». Первое издание увидело свет в 1697 году в двух томах, в 1702 году словарь был расширен до четырех; книга задумывалась Бейлем как попытка исправить все ошибки прежних словарей и энциклопедий, а также как

<sup>1</sup> «Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их войти» (франц.).

средство скептического рассмотрения богословских, философских и научных воззрений. «Словарь» почти целиком состоит из статей, посвященных личностям и движениям прошлого. Выбор тем производился на основании того, какие лица и предметы не получили надлежащего освещения в более раннем словаре Луи Морери (1674). Многие знаменитости, такие, как Платон, Шекспир и Декарт, были опущены, тогда как отдельные статьи — по-рой весьма пространные — посвящались всевозможным малоизвестным деятелям. Статьи словаря излагались в форме биографий, расположенных в верхней части страницы, пространные примечания к ним помещались внизу страницы, а примечания к примечаниям — на полях. Страницы книги чем-то напоминают издание Талмуда: текст погружен в примечания и примечания к примечаниям. Суть «Словаря» заключена в примечаниях, где Бейль подробно обсуждал и критиковал древние и новые теории относительно самых разных предметов.

С позиций скептицизма Бейль оспаривал идеи схоластики, картезианства и своих современников — Лейбница, Мальбранша, Кадворта, Локка, Ньютона, Спинозы (в «Словаре» ему посвящена самая пространная статья), равно как и давным-давно позабытых мыслителей. Бейль критиковал различные католические и протестантские теологии. В двух знаменитых статьях о манихействе Бейль приводил доказательства того, что ни один из христианских богословов любого вероисповедания не мог выдвинуть непротиворечивое или правдоподобное объяснение проблемы зла.

В статьях от «Аарона» до «Зуериса» Бейль не устал выдвигать скептические возражения против древних и новых теорий о человеческой природе, истории и религии. Он утверждал, что всего лишь демонстрирует неспособность человеческого разума ответить на эти вопросы. Так, в статьях об античном скептике Пирроне и отце парадоксов «Зеноне Элейском» Бейль показывал, что древние скептические аргументы полностью подрывают философию нового времени, особенно философию Декарта. В ходе рассмотрения принятого новым временем понятия субстанции и различения понятия между первичными качествами — протяженностью и движением — и качествами вторичными — звуком, вкусом, запахом и цветом — Бейль изложил критические доводы, которыми позднее воспользовались Беркли и Юм, развенчивая метафизические теории Декарта и Локка.

Бейль утверждал, что цель его скептицизма — подорвать рациональную деятельность человека, в том числе и философский скептицизм, и что, развенчивая разум, он освобождает место вере. Чтобы подкрепить это утверждение, он цитировал Паскаля. Однако Бейль не дал ни малейшего указания на то, что он подразумевает под верой, неуязвимой для скептических нападков. В своем словаре он, где только мог, подвергал сомнению нравственную или религиозную искренность главных фигур Ветхого Завета, многих отцов Церкви, многих ведущих деятелей Реформации. Бейль приводил сведения о безнравственном сексуальном поведении, интригах и лицемерии всевозможных библейских персонажей, деятелей языческого

античного мира и политической и религиозной истории Европы. По Бейлю, история человечества есть не что иное, как история лжи, несчастий и бедствий рода человеческого.

Выйдя в свет, «Словарь» сразу же вызвал переполох в ученом мире и среди церковных властей. Нападки и запреты сделали его бестселлером. Французской реформационной общине Роттердама Бейль обещал разъяснить смущающие ее положения в следующем издании. В 1702 году он существенно дополнил «Словарь», включив в него среди прочего четыре разъяснения, усиливших его скептическую критику и подчеркивавших иррациональность религиозной веры. Он также серьезно расширил критику лейбнической философии. Четыре года спустя Бейль возражал множеству своих критиков в «Ответе на вопросы деревенского господина». Он не прекращал сражаться со своими теологическими и философскими оппонентами всех вероисповеданий до самой смерти. За час перед кончиной он завершил «Беседы Максима и Фемистия», ответ нескольким либеральным протестантам. Он утверждал, что является протестантом в самом широком смысле этого слова: он был противником всего, когда-либо сказанного и сделанного.

Многочисленные оппоненты обвиняли его в стремлении уничтожить всякую философию, теологию и науку. Бейль неизменно отвечал, что он — истинно верующий, чья цель — сокрушить разум, дабы поддержать веру. Он так и не объяснил, какова его вера, и многие его противники, начиная с Жюрье, считали его тайным атеистом или радикальным де-

истом, пытающимся подорвать религию под видом ее защиты.

Все виды скептической аргументации были использованы Бейлем для массивной критики философского, научного и религиозного знания. Он исследовал и атаковал древние и новые теории и обнажал слабости почти всех догматических воззрений. Его критика послужила исходным пунктом для дискуссий Просвещения. Отвечая на замечания Бейля по проблеме зла, Лейбниц написал «Теодицею». У него обильно заимствовали Беркли, Шефтсбери, Дэвид Юм, Вольтер, Дидро и многие другие. Из некоторых аргументов Бейля Кант вывел свои антиномии. Томас Джефферсон рекомендовал полное издание Бейлева «Словаря» в качестве одного из первых приобретений Библиотеки Конгресса. В течение всего восемнадцатого века Бейль пользовался огромным влиянием, его взгляды послужили исходной точкой для формирования веротерпимости нового времени. Однако со временем его «Словарь» был вытеснен новейшими энциклопедиями, являвшимися плодом коллективного труда, а не взглядом одной личности на интеллектуальный универсум. На смену Бейлеву скептицизма пришли естественнонаучные воззрения позитивистов. Тем не менее за последние пятьдесят лет произошла серьезная переоценка этого мыслителя, и он был признан одной из ключевых фигур, участвовавших в формировании мышления нового времени. Чтобы понять мысль просветителей, необходимо возвратиться к одному из богатейших ее источников.

*Ричард Попкин*



**Библиография**

- Бейль, П., Исторический и критический словарь. Т. 1—2, М., 1968.  
Шахов, А., Вольтер и его время, Спб., 1912.  
Пиков, В., Пьер Бейль, М., 1933.  
Bracken, H.M., "Bayle not a Sceptic?" *Journal of the History of Ideas*, XXV, 1964.  
Brush, C., *Bayle and Montaigne: Variations on the Theme of Scepticism*, The Hague: Nijhoff, 1966.  
Labrousse, E., *Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 1983.  
Popkin, R.H., *The High Road to Pyrrhonism*, Indianapolis: Hackett, 1989.  
Rex, W.E., *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, The Hague: Nijhoff, 1966.

## ДЖАМБАТТИСТА ВИКО

Родился: 1668, Неаполь, Италия.

Умер: 1744, Неаполь, Италия.

Главные сочинения: «О древней мудрости» (1710), «Автобиография Джамбаттисты Вико» (1725, 1728, 1731), «Основания новой науки об общей природе наций» (1725, 1730, 1744).

### Главные идеи

*Не существует раз и навсегда данной человеческой природы, остающейся неизменной же вне зависимости от времени, места и обстоятельств; человеческая природа развивается сообразно самопознанию и проникновению в сущность вещей.*

*Божественное Провидение наделяет людей иррациональными творческими способностями, действующими по принципу ассоциации и порождающими ложные верования, из которых происходят верования истинные.*

*Конечная цель Провидения — сохранение человечества.*

*Человеческая история познаваема постольку, поскольку она создана людьми, подобно тому как природа известна создавшему ее Богу.*

*Люди действуют, имея в виду свои частные цели, однако социальная природа этих целей приводит к непредвиденным изменениям в самом обществе.*

*С исторической точки зрения, общество развивается циклично: первоначальное правление воображения, суеверия и обычая сменяется правлением разума, которое, в свою очередь, приходит в упадок и сменяется правлением воображения; точно так же политическая система общества изменяется из анархии в олигархию, а затем в демократию и монархию, в результате конечного упадка вновь возвращаясь к анархии.*

*Предметом новой науки является мир наций.*

Джамбаттиста Вико был профессором и ученым, чьи многообразные интересы распространялись на метафизику, эпистемологию, юриспруденцию, риторику, социальную и политическую философию, историю. В первые десятилетия восемнадцатого века, когда понятие автобиографии широко обсуждалось и подвергалось пересмотру, Вико предложил свою, поистине новаторскую для того времени модель. Автобиография не должна состоять из личных признаний. Вместо этого она должна содержать педагогическую оценку источников и

методов умственного формирования автора наряду с описанием всех искусств и наук.

Автобиография Вико описывает его воспитание и интеллектуальные впечатления с самого его рождения до 1731 года. Однако, подобно личным повествованиям такого рода, она сообщает некоторые даты и подробности, расходящиеся с другими историческими источниками. (Так, вопреки утверждениям автора, он родился в 1668, а не в 1670 году.) Несмотря на эти ошибки, данное сочинение служит хорошим введением в биографию и идеи своего

автора. Из него мы узнаем о том, что в детстве Вико не получил систематического образования, так как им занимались гувернеры и учителя-иезуиты. Отсутствие регулярной школьной подготовки объяснялось переломом черепа, случившимся в результате падения, когда мальчику было всего семь лет. Хотя лекарь Вико предсказывал, что он либо умрет, либо на всю свою жизнь останется идиотом, мальчик полностью оправился от травмы. Несколько лет спустя Вико вернулся в школу, но, как вскоре обнаружили его учителя, он мог заниматься куда более сложными предметами, чем его сверстники. Впоследствии под руководством репетиторов и самостоятельно Вико продолжал занятия философией, литературой и правом.

В 1686 году Вико становится гувернером в семье Рокка и поселяется в замке Ватолла (к югу от Салерно), где он прожил девять лет. То был единственный случай, когда Вико жил за пределами Неаполя; в эти годы он занимается классической филологией, литературой, правом, изучает сочинения таких писателей-возрожденцев, как Джованни Бокаччо, Данте Алигьери, Франческо Петрарка и Никколо Макиавелли. И хотя, если верить «Автобиографии», годы с 1686 по 1695 были периодом относительной изоляции, Вико часто бывал в Неаполе. Благодаря этому он не терял связи с умственной жизнью города и в 1694 году получил в университете степень доктора права. В 1699 году он женился на Терезе Катерине Дестито и победил в конкурсе на право замещения кафедры риторики в Неаполитанском университете. Жалованье, которое приносила ему эта долж-

ность, было более чем скромным, и весь остаток жизни он вынужден был подрабатывать сочинением церемониальных речей, официальных историй и биографий, а также репетиторством. В 1741 году он покинул свой университетский пост.

Обязанности Вико как профессора риторики включали в себя произнесение ежегодной инаугурационной речи. Шесть речей, представленных им между 1699 и 1706 годами, были посвящены видам, или целям, различных наук и, с философской точки зрения, представляли собой смесь его раннего картезианства с неоплатонизмом. Первые три речи трактовали человеческую природу, две следующие — цели политики, а шестая — цель христианского обучения. До 1707 года Вико более всего ценил философский идеализм Платона и практическую мудрость Тацита. В это время он открывает для себя труды Бэкона, оказавшие огромное влияние на его философию; седьмая речь Вико «О методе в современных областях исследования» открывается восторженной хвалой оценки искусств и наук, данной в бэконовском трактате «О достоинстве и приумножении наук» (1605).

Речь Вико «О методе» содержит идеи, предвосхищающие его зрелую концепцию человеческого познания. В ней он дает оценку применению метода, основанного на приемах геометрии, к другим дисциплинам. Вико обнаружил его неприменимость к физическому миру и области практической деятельности. По его мнению, определение понятия, используемое в математике или геометрии, носит исключительно конвенциональный характер. Так, в рамках этих дисциплин суждение

истинно в силу выводимости из других суждений, а не в силу соответствия независимо существующим сущностям. Предложенная Вико концепция дедуктивных наук согласуется с разработкой римановской геометрии в девятнадцатом веке и с идеями, изложенными в *Principia Mathematica*<sup>1</sup> (1910—1913) Бертрана Рассела и А.Н. Уайтхеда.

Однако в физике, или в естествознании, истинность нуждается в концептуальном соответствии с формами, существующими в уме Бога; а поскольку познать эти сущности мы не в силах, постольку суждения этих наук могут быть только вероятными. Сверх того, практические и нравственные проблемы, присущие делам человеческим, слишком сложны, чтобы поддаваться типу анализа, используемому в дедуктивных дисциплинах. К тому же «познание отличается от практической мудрости в следующем отношении: преуспевшие в познании ищут единственную причину для объяснения многих естественных следствий, тогда как преуспевшие в практической мудрости ищут как можно больше причин для одного-единственного деяния, чтобы постичь истину с помощью индукции». К сожалению, отмечает Вико, искусство житейского благоразумия чаще всего находится в небрежении из-за чрезмерного увлечения науками.

В 1710 году Вико издал трактат «О древней мудрости итальянцев, почерпнутой из начал латинского языка». Хотя эта книга задумывалась как первая часть трехтомного произведения (вторая и третья части, посвященные физике и этике соот-

ветственно, так и не были завершены), она остается одним из его важнейших ранних сочинений. В этом сочинении высказывается мысль, что латинский язык заключает в себе изощренную философскую теорию. Латынь издревле была вместилищем глубочайшей философии — особенно концепций Зенона. Ошибка, допущенная здесь Вико и позднее сурово критикуемая им в трудах других авторов, заключается в вычитывании собственной теории из сочинений древних — теории, основывавшейся на предрассудках его времени. Однако в зрелости Вико считал, что мудрость древних была простой (а не изощренной), поэтической (а не философской) и практической (а не теоретической).

В этой работе Вико также вносит интереснейший вклад в теорию познания — концепцию истины *verum-factum*<sup>2</sup>. Истинное — это то, что сделано или совершено. На взгляд Вико, из этого вытекает, что некоторые предметы истинны, но нереальны: к примеру, геометрические фигуры, являющиеся «вымыслом» человеческой абстракции; некоторые же и истинны, и реальны: таковы, например, созданные Богом вещи физического мира.

Более того, Вико утверждал, что познание устремляется к «причине» истинного, каковая причина является формой (т.е. основанием или необходимым условием) истинного, которая порождается конструированием элементов системы. И действительно, согласно концепции *verum-factum*, «познавать значит организовывать эти элементы». Базирующаяся на откровении теоло-

<sup>1</sup> «Начала математики» (лат.).

<sup>2</sup> Истинное-ложное (лат.).

гия имеет божественное происхождение и охватывает самое достоверное познание; величайшей и самой достоверной областью человеческого знания являются геометрия и математика, обнимающие системы, сконструированные посредством дефиниции и соглашения. Что касается дедуктивных, сконструированных человеком дисциплин, то в них истинное и сделанное взаимно обратимы, точно так же, как в естественных науках необходимым образом связаны божественное знание и творение. Человеческое познание в области механики, физики и нравственности, требующее изучения мышления, наименее достоверно, ибо причины эмпирических объектов — это формы, творимые Богом в своем интеллекте. Так, хотя мы мыслим о составных объектах посредством ассоциации их образов, полное их понимание нам недоступно, так как мы не способны постичь их формы и взаимосвязи. Следовательно, физика и естествознание должны пользоваться экспериментальным методом Бэкона и Галилея, чтобы развивать чисто вероятностные суждения о природе и Вселенной.

«О мудрости» иногда рассматривают как переходную ступень между ранним картезианством Вико и его позднейшей новой наукой. В этой книге он пересматривает декартовские представления об *априорных*, ясных и отчетливых идеях, лежащих в основе науки, заменяя их концепцией истины *verum-factum*, которая, как мы убедились, отрицает какую бы то ни было необходимую связь между истиной и реальностью в де-

дуктивных дисциплинах — связь, которую стремились продемонстрировать Декарт и другие рационалисты. Более того, имевшееся у Декарта четкое отделение теоретических дисциплин от эмпирических, дедуктивных наук от естествознания в эпистемологии Вико преодолевается благодаря применению принципа *verum-factum*. Впрочем, предпринятая Вико классификация знаний по степени их достоверности и его взгляд на знание самого себя, полученное путем интроспекции, как на самое глубокое знание, находились в русле картезианства. Тем не менее Вико в конце концов становится антикартезианцем и новым Бэконом исторической науки.

В 1717–1732 гг. Вико изучает сочинения Гуго Гроция, Джона Селдена, Самуила Пуфендорфа и Томаса Гоббса. В противоположность своим ранним взглядам Вико пришел к выводу о том, что предками-основателями цивилизации были животные и что интуитивное знание о единичных вещах и чувства представляют собой основные формы восприятия. Представление об интуиции как о познании, а об искусстве как о творческом воображении повлияли на развитие эстетики Бенедетто Кроче и вдохновили его на эссе «*Giambattista Vico primo scopitore della scienza estetica*»<sup>1</sup>.

Около 1725 года, когда Вико завершал работу над так называемой «негативной *Новой наукой*», состоявшей главным образом из сокрушительной критики существующих теорий естественного права, аббат Лоренцо Чикарелли сообщил ему о желании графа Артико ди Порчия

<sup>1</sup> «Джамбаттиста Вико как первый исследователь эстетической науки» (*ит.*).

получить его автобиографию, которая должна была войти в собрание произведений схожего характера. После нескольких отказов Вико все-таки согласился ее представить, и в 1728 году его «Автобиография» наконец увидела свет. Однако 20 июля Корсини отказался от своего обещания опубликовать негативную «Новую науку», и честолюбивый Вико был нанесен удар не менее болезненный, чем неудачное соискательство на должность профессора гражданского права. Он решил издать это сочинение за свой счет, но из-за нехватки средств для обнародования книги в ее полном виде он считал, что «если негативный метод заменить методом положительным», то объем рукописи существенно сократится и облегчит ее публикацию. Переработанная книга, первоначальный объем которой сократился в четыре раза, впоследствии была названа Вико первой «Новой наукой». («Основания новой науки о природе наций, ведущей к обнаружению оснований новой системы естественного права народов», 1725.) Основной проблемой было здесь для Вико установление основной модели, определяющей развитие природы гражданского общества. Эта природа может быть раскрыта путем изучения развития человеческого мышления. Во втором издании 1730 года («Пять книг Джамбаттисты Вико об основаниях новой науки, трактующей общую природу наций») эта проблема формулировалась как проблема исторического происхождения гражданского общества, а в третьем издании 1744 года («Основания новой науки об общей природе наций»), увидевшем свет в год смерти Вико, она была снова переформу-

лирована, превратившись в проблему естественного права народов.

### *«Новая наука»*

Во всех трех изданиях «Новой науки» целью Вико было создание науки о человеческом обществе, аналогичной науке о природе, выработанной Галилеем и Ньютоном. В первом издании Вико пытался исправить теории естественного права, разделявшиеся, к примеру, Гроцием, Селдоном и Пуфендорфом. Они ошибочно полагали, что естественное право, которое, по их мнению, в действительности равнозначно философски выработанному принципу, — рационально, тогда как фактически естественное право народов основывается на силе. Более того, Томас Гоббс неверно утверждал, что люди вступили в общественный договор благодаря просвещенности и разуму, тогда как, согласно Вико, национальное общество возникает исключительно благодаря Божественному Провидению, пользующемуся страстями как средством сохранить человечество и нации. Естественное право всегда сосуществовало с обычаями наций, образованных Провидением.

В своей «Автобиографии» Вико признавал, что существует огромное различие между первой «Новой наукой» и вторым изданием, которое, на его взгляд, далеко превосходит первое. В первом издании он рассматривал представления изолированно от языка, тогда как по природе они неразрывно связаны. Этот пересмотр своих взглядов знаменует одно из великих открытий Вико — открытие единства философии и филоло-

гии. Более того, хотя во втором издании Вико по-прежнему интересуется естественным правом народов, куда больший интерес для него начинает представлять общая природа наций, о чем свидетельствует различие в двух заглавиях. Со сравнительной точки зрения, расхождений между вторым и третьим изданиями куда меньше. Последнее вобрало в себя некоторые исправления и дополнения, и Вико, по всей вероятности, считал его окончательным. Второе и третье издания излагают эволюционную, пронизанную историзмом концепцию природы, общества, человека и человеческих институтов. Вико считал, что существует идеальная вечная история, этапы которой — возникновение, развитие, зрелость, упадок и падение — проходит в положенное время каждая нация. Каждая нация развивается циклически: от первобытного состояния, при котором человек и его установления, по словам Вико, проникнуты поэзией, а в общественных отношениях царит анархия, к более цивилизованным состояниям, а от них — к конечному упадку, оборачивающемуся анархией. Таким образом, Вико открыл вечное внутри, а не вне временного, универсальное в истории, а не универсальную историю.

Первые шаги в построении мира наций были сделаны людьми, еще не вышедшими из животного состояния. Человеческие институты развивались поначалу в лесах, затем в хижинах, поселках, городах и, наконец, в академиях. Само человечество складывалось в ходе тех же про-

цессов, которыми творились его институты; и поэтому первое было результатом последних, благодаря которым не имеющие человеческого облика создания становились людьми. По природе своей народы поначалу грубы, затем жестоки, затем благодущны, изнежены и, наконец, вновь возвращаются к животной грубости.

Поскольку человеческими установлениями являются и сами науки, мы должны исследовать также вопрос об истоках новой науки. Ее происхождение обусловлено, на взгляд Вико, становлением самосознания человеческой природы. Подчиняясь естественному влечению чувственных ощущений, поначалу мышление видит себя извне как заключенное в теле и с большим трудом постигает себя путем рефлексии. Однако в силу того, что люди создают себя сами, они способны к познанию самих себя и того процесса, который вызвал их к существованию, а в том случае, когда творящий вещи сам же и повествует о них, история наиболее достоверна. Как человек познает, созидая личную историю — эволюционируя от первобытного, животного состояния к цивилизованности, — так история и новая наука о мире наций познаются, будучи созидаемы из реальности развивающихся человеческих институтов. «Новая наука» Вико была для своего времени уникальной, и еще долгое время после его смерти не предпринималось столь же грандиозных попыток проследить прогресс и упадок человеческих наций.

М.Э. Мосс

**Библиография**

- Вико, Дж., Основания новой науки об общей природе наций. — Пер. А. Губера, Л., 1940.
- Киссель, М.А., Джамбаттиста Вико, М., 1980.
- Berlin, Isaiah, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London: Hogarth Press; New York: Viking Press, 1976.
- Burke, P., *Vico*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1985.
- Caponigri, A.R., *Time and Idea: Theory of History in Giambattista Vico*.
- Croce, B., *The Philosophy of Giambattista Vico*, tr. by R.G. Collingwood, New York: Macmillan, 1913.
- Haddock, B.A., *Vico's political thought*, Swansea: Mortlake Press, 1986.
- Pompa, L., *Vico: A Study of the "New Science"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Verene, D.P., *Vico's Science of Imagination*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1981.



## ДЖОРДЖ БЕРКЛИ

Родился: 1685, Томастон, близ Килкенни, Ирландия.

Умер: 1753, Оксфорд, Англия.

Главные сочинения: «Опыт новой теории зрения» (1709), «Трактат о началах человеческого знания» (1710), «Три диалога Гиласа и Филонуса» (1703).

### Главные идеи

*Быть — значит быть воспринимаемым. (Физический объект существует только тогда, когда он воспринимается с помощью чувств.)*

*Физические объекты суть комплексы идей (ощущений).*

*Поскольку никакая идея, или никакое ощущение, не существует вне ума, постольку вне ума не существует никаких физических объектов.*

*Первичные качества (твердость, протяженность, форма, движение) столь же субъективны, как и вторичные качества (цвет, звук, запах, вкус и ткань). Единственный вид субстанции — это духовная субстанция, а именно то, что воспринимает и мыслит.*

*Бог — причина единообразия природы и ее непрерывного существования, когда она не воспринимается никаким конечным умом; Бог порождает в воспринимающем субъекте идеи, образующие внешний мир.*

Джордж Беркли известен как самый остроумный в истории поборник философского идеализма — воззрения, согласно которому не существует ничего, кроме Бога, конечных духов и идей. Мир, нас, по нашему мнению, окружающий, физическая вселенная, существовавшая якобы задолго до того, как на свет появились воспринимающие ее существа, есть, согласно Беркли, чисто умозрительная конструкция.

Аргумент в защиту этой теории продвигается шаг за шагом от посылки, гласящей, что мир, который мы знаем — мир деревьев, гор, книг и букв на странице, — есть, к выводу, согласно которому все, что мы знаем при столкновении с этими объектами, — это связанные с ними ощущения, тогда как сами объекты есть не что иное, как пучок ощущений, или, по словам Беркли, «чувственных качеств», таких, как голу-

бизна, твердость, гладкость и так далее. Эти качества существуют только в уме, поэтому «материальные» объекты, называемые нами сегодня «физическими объектами», существуют только в уме. Таким образом, для каждой физической вещи *быть*, существовать, означает быть *воспринимаемой*.

Беркли развил и подробно обосновал эту интригующую теорию в «Трактате о началах человеческого знания» и в «Диалогах Гиласа и Филонуса» после того, как, занявшись изучением зрения, убедился в том, что восприятие пространственных особенностей вещей — их очертания, величина и движения — целиком и полностью обусловлено фундаментальным опытом, который обеспечивается зрением и осязанием. Эти качества (твердость, протяженность, форма, движение) воспринимаются не *непосредственно*,

но *опосредованно*, или по соотносению с определенными зрительными и осязательными ощущениями. Анализ ситуации обучения показывает, заключал Беркли, что «первичные» качества, являющиеся, по утверждению Локка, объективными, столь же субъективны, как и «вторичные» качества — например, цвет и осязательность, которые определяют наше знание о пространственных качествах.

Беркли обучался в школе Килкени и в дублинском Тринити-Колледже. Он заинтересовался философией и в частности проблемой восприятия и его объектов — проблемой, с которой его познакомили труды Локка и Декарта. В 1707 году он становится сотрудником Тринити-Колледжа, а немного спустя — англиканским священником. Сочинение по теории зрения было опубликовано в 1709 году, когда ему было двадцать четыре года. Две других попытки завоевать признание своей основной теории, по которой материальные вещи должны восприниматься, чтобы существовать, и существуют только в уме — «Трактат о началах человеческого знания» и «Диалоги Гиласа и Филонуса», — увидели свет в течение четырех следующих лет. Таким образом, к двадцати восьми годам важнейшие его философские труды были уже написаны.

Позднее Беркли был представлен ко двору своим кузеном лордом Беркли; он становится старшим лектором Тринити-Колледжа, а затем деканом Дерри. Беркли задумывает основать колледж на Бермудах; получив дозволение Георга I, он женится на Анне Форстер и в 1728 году прибывает в Род-Айленд и обосно-

вывается в Ньюпорте. Однако в 1731 году, когда деньги, обещанные Англией для колледжа на Бермудах, не поступили, Беркли вместе с женой возвращается в Англию.

В 1734 году он назначается епископом Клойна и следующие двадцать лет посвящает улучшению социальных условий в своем диоцезе. Последней его опубликованной книгой был «Сейрис: цепь философских размышлений и исследований относительно достоинств дегтярной настойки и многого другого» (1744). Дегтярная настойка, полученная из сосновой смолы, расхваливалась Беркли как настоящая панацея; что же до «многого другого», упоминаемого в заглавии, то сюда относились такие предметы, как исследование Троицы, свободы воли, пространства и времени, сущности Бога.

Несмотря на свою эксцентричность Беркли был ответственным мыслителем и блестящим писателем. «Трактат о началах...» развивает тонко построенный аргумент в защиту его центральной теории, а «Диалоги» дают живое и яркое изложение воззрений материализма (их выразитель — Гилас) и метафизический идеализм или имматериализм Беркли (отстаиваемый Филонусом).

Хотя Беркли удалось убедить лишь немногих читателей, и очень немногие философы, жившие в его время или позже, сделали его восторженными последователями, его репутация остается высокой, так как он убедительно обосновал тезис о том, что эмпирическое знание опирается на чувственный опыт и что не существует рационального способа пойти дальше этого опыта. Разумеется, сам Беркли пытался пойти дальше этого опыта, доказывая, что

Бог — это причина ощущений-идей, однако в этом начинании он оказался не более удачлив, чем его оппоненты-материалисты в обосновании своей метафизической позиции. По иронии судьбы, несмотря на философский и литературный гений Беркли, победа в этом споре досталась скептицизму (против которого были заострены критические доводы Беркли) в лице его завершителя — Юма: придав чувственному опыту фундаментальное значение, Беркли создал эмпирическую философию, которой смог воспользоваться скептицизм.

#### **«Трактат о началах человеческого знания»**

Берклиевский «Трактат о началах человеческого знания» посвящен как *опровержению* суждения о том, что существуют «абстрактные идеи», и доказательству тезиса, по которому *«esse est percipi»* («быть — значит быть воспринимаемым»). Две эти идеи, конечно, взаимосвязаны: если всякое познание зависит от ощущений, тогда никакое знание не может быть почерпнуто из идей, считаемых совершенно абстрактными и лишенными чувственного содержания.

Во введении к «Трактату» Беркли доказывает, что основополагающей причиной трудностей и заблуждений в философии является представление о существовании абстрактных идей. Предполагалось, что ряд единичных вещей обладают некоторым общим свойством, лежащим в основе абстрактной идеи. Беркли указывает, что он отрицает существование не «общих» идей, но только «абстрактных общих идей». Он

утверждает, что слово приобретает общее значение, становясь знаком нескольких единичных идей, а не абстрактной идеи.

Причиной ошибочного мнения о существовании абстрактных идей является, на взгляд Беркли, язык. Не будь языка с его терминами общего значения, тогда никому бы и в голову не пришло считать, будто имеются абстрактные идеи. Однако языковая рефлексия способна показать каждому, кто честно смотрит в глаза фактам, что общий термин служит знаком нескольких единичных предметов, а не общего им всем абстрактного свойства.

Основной текст «Трактата» начинается с утверждения Беркли о том, что «объекты человеческого знания» суть либо «идеи, в действительности отпечатывающиеся в чувствах, либо идеи, которые воспринимаются благодаря обращению к претерпеваниям и действиям ума, либо, наконец, идеи, образуемые при помощи памяти и воображения». Таким образом, он с самого же начала подчеркивает центральный пункт своего учения: ум знает только «идеи» и потому не может познавать мир материальных объектов вне идей.

В словоупотреблении Беркли термин «идея» включает то, что мы назвали бы ощущениями, как, например, в предложении: «Благодаря зрению у меня имеются идеи света и цветов...» или: «Обоняние снабжает меня запахами, вкус — вкусовыми ощущениями, а слух доводит звуки до моего разума...» Наконец, он без обиняков заявляет, что группы таких идей, поставляемых чувствами, «начинают обозначаться одним именем, и в силу этого пред-

ставляться чем-то одним». И он приводит ясный пример: «Определенный цвет, вкус, запах, фигура и консистенция, неразрывно связанные в наблюдении, объявляются отдельной вещью, обозначаемой именем "яблоко"...» Другие примеры сочетаний ощущений-идей, образующих то, что он называет «чувственными вещами», — это камень, дерево и книга.

Затем Беркли провозглашает, что наряду с чувственными вещами существует и то, что их воспринимает, то, что обладает волей, воображением и памятью: «я называю это "умом", "духом", "душой" или "я"».

После этого, указав на то, что никто не думает, будто мысли, страсти или продукты воображения существуют «без» (вне) мышления, он доказывает, что то же относится к ощущениям и образуемым ими объектам: чувственные вещи существуют только в уме и не могут существовать нигде больше. «Их *esse* есть *percipi*, — пишет он, — и невозможно, чтобы они имели существование вне умов или мыслящих вещей, которые их воспринимают».

Беркли допускает, что люди обычно верят в то, что такие объекты, как дома, горы и реки существуют и не будучи воспринимаемыми, — но, настаивает он, такое представление внутренне противоречиво. Такие объекты, как дома и горы, суть «вещи, воспринимаемые нами чувственно», а поскольку единственный объект чувственного восприятия — это ощущения («наши собственные идеи») и поскольку ощущения, уж конечно, не могут существовать, *не будучи воспринимаемыми*, постольку мы впадаем в про-

тиворечие, говоря, например, что дом, представляющий собой набор ощущений, а стало быть, не *способный* существовать невоспринимаемым, *может* существовать невоспринимаемым.

Далее автор доказывает, что поскольку *бытие* чувственной вещи заключается в ее *восприимчивости*, а воспринимают только духи (умы), не существует никакой другой субстанции, кроме [субстанции] *духовной*, или воспринимающей».

Кроме того, продолжает Беркли, идеи не могут быть копиями или подобиями, объектов, существующих якобы независимо от восприятия, ибо «идея не может быть подобна ничему, кроме идеи».

Он отвергает Локково различие между *первичными* качествами (протяженность, фигура, движение, плотность и т.д.) и качествами *вторичными* (чувственные качества — цвета, вкусовые ощущения и т.д.). Поскольку идеи таких свойств, как протяженность и плотность, — это идеи, образованные из идей-ощущений, доказывает Беркли, чтобы существовать, эти вторичные свойства, подобно другим чувственным качествам, должны быть воспринимаемыми: ни первичные, ни так называемые вторичные качества не могут существовать вне ума.

Хотя Беркли доказывает, что идея материальной субстанции (объектов, существующих независимо от восприятия) противоречива, он вынужден потратить некоторое время на то, чтобы показать, что, даже если бы такая субстанция, не имеющая никакого отношения к какому бы то ни было уму или духу, и существовала, мы никогда не смогли бы познать эту субстанцию имен-

но в силу ее независимости. В этом случае ее существование никак не повлияло бы на ситуацию. Этот довод, а также бессмысленность постулирования подобной субстанции, придают законченность полемике против материалистов. (Здесь аргументация Беркли приобретает выраженный прагматистский характер, предвосхищая философский метод Уильяма Джемса.)

Затем Беркли останавливается на идее духа; точнее говоря, он доказывает, что идея духа невозможна, ибо дух не похож на ощущения-объекты, он является не пучком идей, но «деятелем» — тем, что воспринимает, совершает акты воли, помнит и т.д. Сам дух не воспринимаем, настаивает Беркли; он познается только по делам, которые он производит.

Заклучив, что мы не можем познать даже самих себя, а уж тем более другие духи иначе как «по их действиям или по идеям, которые они в нас вызывают», Беркли приступает к доказательству того, что произведения природы (сами идеи) были бы необъяснимы без допущения, что существует некий дух, отличный от человеческого и являющийся их причиной. Чудеса природы делают очевидным чудеса духа, их осуществляющего; упорядоченность и правильность природы, ее гармония и красоты свидетельствуют о духе, признаваемом «единым, вечным, бесконечно мудрым, благим и совершенным...». В итоге Беркли приходит к выводу о том, что «Бог познается столь же достоверно и непосредственно, как любой другой ум или дух, сколь угодно отличный от нас».

Приписав непрерывность приро-

ды и само ее существование Богу, который наделяет конечные духи способностью обладать идеями, образующими для них вещи этого мира, Беркли доводит до логического предела свою аргументацию в пользу имматериализма, противоположного материализму.

Именно эта характерная черта философии Беркли приобрела всеобщую известность благодаря знаменитому диалогу Рональда Нокса:

«Нет, — вдруг грохнуло слово  
в тиши, —  
Ваши доводы нехороши.  
Неужели сей пенъ  
Тут как тут целый день,  
Даже если вокруг ни души?»

И ответ:

Сэр, мне странен сей переполох:  
Аргумент этот вовсе не плох.  
Чтоб стоял этот пенъ  
Тут как тут целый день,  
Наблюдает Ваш искренне,  
Бог.

#### *«Три диалога Гиласа и Филокуса»*

Обнаружив, что его «Трактат» не убеждает философов-современников, — на самом деле он был в основном проигнорирован: над ним не столько размышляли, сколько потешались, — Беркли написал «Диалоги» в надежде на то, что обмен мнениями в живом споре окажется более эффективным, нежели ученый трактат, и сможет придать большую ясность и убедительность как его отрицательному тезису (против абстрактных идей и материализма), так и тезису положительному

(существуют только идеи и воспринимающие их духи; чтобы *существовать*, идеи должны восприниматься).

Основная аргументация в «Диалоге» сохранена, однако она излагается гораздо более увлекательным образом по ходу фиктивного диалога между Гиласом (буквально, материалистом) и Филонусом (буквально, любителем разума, имматериалистом). Последний, ясное дело, выступает выразителем взглядов Беркли.

Из чередования вопросов и ответов *вырастает аргумент Филонуса*, который ниже приводится в виде последовательного доказательства:

1. Чувственные вещи (объекты чувств) — это такие вещи, как яблоки, предметы из дерева, огонь, камни, железо, буквы на странице и т.д.

2. Мы знаем вещи этого рода, или чувственные вещи.

3. Все, что нами познается, воспринимается чувствами.

4. Все, воспринимаемое чувствами, воспринимается непосредственно (т.е. без помощи разума).

5. Все непосредственно воспринимаемое (цвета, звуки, боль, запахи) — это чувственные качества.

6. Чувственные качества (такие, как голубизна, жар, горечь) суть ощущения.

7. Ощущения суть идеи («отпечатывающиеся в чувствах»).

8. Идеи находятся только в уме.

9. Все, что находится в уме, воспринимается.

Следовательно:

Вывод: чувственные вещи воспринимаются.

Нужно отметить, что из этого доказательства следует, что яблоки, огонь, деревья, камни, горы, — те объекты, которые мы постигаем при помощи чувств, — *воспринимаются*, то есть они не просто *воспринимаемы*, но действительно схватываются чувственным опытом воспринимающего. Этот радикальный вывод содержится и в «Трактате», и в «Диалоге».

Полагая, что он говорит о материальных (физических) объектах, существующих, по его убеждению, независимо от чувственного восприятия, Гилас находит возможным согласиться с положениями 1–5. Мы *действительно* познаем яблоки, деревья и т.д., приобретая информацию об их чувственных качествах (свойствах, характеристиках), таких, как краснота, сладкость, гладкость и т.д.

Но премудрый Филонус спрашивает Гиласа, правда ли, что жар огня, несомненно являющийся чувственным качеством, иногда причиняет «весьма мучительную боль», когда некто кладет руку в огонь.

И Гилас соглашается, что жар огня порой причиняет весьма мучительную боль.

Однако, указывает Филонус, энергично развивая свой аргумент, *боль* — это ощущение исключительно в уме: чтобы *быть*, боль должна *восприниматься* (ощущаться).

Следовательно, причина мучительной боли, жар тоже находится исключительно в уме: жар, как и любая боль, может *быть* (существовать) только тогда, когда он известен как ощущение.

После этого он вынуждает Гиласа допустить, что то, что истинно относительно некоторых ощущение-

ний, истинно относительно их всех: чтобы *быть*, они должны быть *в восприятии*.

Гиласу не остается ничего другого, кроме как принять следующий вывод: материальные, физические объекты этого мира, вещи, знакомые нам из опыта, суть ощущения, и поэтому, чтобы *быть*, они должны находиться *в восприятии*.

(Ошибка Гиласа может трактоваться двояко, если и в самом деле видеть в Гиласе, выдуманном Беркли, реальное лицо: Гилас либо упустил из виду, что в течение всего доказательства Филонус говорил о том, что можно назвать «миром нашего опыта», «внутренним миром», который мы знаем так же, как мир наших снов, либо он не заметил того, что, используя термин «чув-

ственное качество» в значении *каузального свойства*, способности внешнего физического объекта быть *причиной* ощущения, Филонус затем употребляет этот же термин в значении *ощущения*. Таким образом, Гилас был запутан и введен в заблуждение подменой значения ключевого термина «чувственное качество» и соответствующих терминов, таких как «жар».)

Хотя «Диалоги» весьма пространны и образуют целую книгу, их центральная мысль отражена в сводке, приведенной выше. (Впрочем, они заслуживают того, чтобы их прочитали целиком: это позволит как уточнить аргументацию, так и сполна оценить философскую изобретательность и проницательность их автора.)

Ян Мак-Грил

### Библиография

- Berkeley, G., *Principles, Dialogues, and Philosophical Correspondence*, ed. by C.M. Turbayne, The Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, and Kansas City: Bobbs-Merrill, 1965.
- Беркли, Дж., Сочинения, М., 1978.
- Блонский, П.П., Учение Беркли о реальности, К., [1907].
- Богомолов, А.С., Критика субъективно-идеалистической философии Дж. Беркли, М., 1959.
- Быховский, Б.Э., Дж. Беркли, М., 1970.
- Нарский, И.С., Западноевропейская философия XVIII века, М., 1973, гл. 2.
- Кузнецов, В.Н., Мееровский, Б.В., Грязнов, А.Ф., Западно-европейская философия XVIII в., М., 1986, разд. 1, гл. 6.
- Dancy, J., *Berkeley: An Introduction*, Oxford and New York: Blackwell, 1987.
- Foster J., Robinson, H., *Essays on Berkeley: A Tricentennial Celebration*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Gaustad, E.S., *George Berkeley in America*, New Haven and London: Yale University Press, 1979.
- McGreal, I.P., *Analyzing Philosophical Arguments*, San Francisco: Chandler, 1967.
- Pitcher, G., *Berkeley*, London, Henley, and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Urmson, J.O., *Berkeley*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1982.

## ВОЛЬТЕР [ФРАНСУА МАРИ АРУЭ]

Родился: 1694, Париж, Франция.

Умер: 1778, там же.

Главные сочинения: «Философские письма об Англии» (*Lettres philosophiques sur les Anglais*) (1733), «Опыт о нравах» (*Essai sur le moeurs et l'esprit des nations*) (1754), «Кандид, или Оптимизм» (*Candide, ou l'Optimisme*), «Философский словарь» (*Dictionnaire philosophique*) (1764).

### Главные идеи

*Все религии сверхъестественного основаны на невежестве и суеверии.*

*Природное и человеческое зло в мире несовместимо с воззрением, по которому мы живем в лучшем из всех возможных миров.*

*Порядок во Вселенной свидетельствует о существовании Устроителя, отнюдь не обязательно имеющего нравственный или безнравственный характер.*

*Люди не должны наказываться за свои убеждения.*

*Хотя мы не в состоянии объяснить природу полностью, лучшие описания природы базируются на эмпиризме и материализме.*

*Существует естественный фундамент этики и справедливости.*

*Положение людей может быть исправлено путем искоренения суеверий и фанатизма.*

Вольтер (урожденный Франсуа Мари Аруэ) был одним из плодовитейших и влиятельнейших мыслителей Просвещения восемнадцатого века. Юноша, принадлежавший к благополучному и культурному обществу (его отец был адвокатом со множеством влиятельных друзей), получил образование в иезуитской школе Людовика Великого. В нем рано проснулся дар плодовитого сочинителя сатирических стихов и пьес. Его первая пьеса, трагедия «Эдип» (1718), написанная в течение нескольких месяцев пребывания в Бастилии, куда он был помещен за оскорбление герцога де Роган, имела большой успех. В 1723 году эпическая поэма «Генриада» (*La Henriade*), посвященная королю

Генриху IV, была запрещена из-за своей антихристианской направленности.

В 1726 году Вольтера снова помещают в Бастилию за ссору с аристократом; он был выпущен с условием не подъезжать к Парижу ближе, чем на пятьдесят лиг<sup>1</sup>. Он решает отправиться в Англию, где вскоре завязывает отношения с ведущими интеллектуалами, включая ученика Ньютона доктора Сэмюэла Кларка и философа Джорджа Беркли.

По возвращении в 1733 году во Францию Вольтер пишет *Lettres philosophiques sur les Anglais* («Философские письма об Англии»), в которых показывает преимущества либерально-демократического развития, способствующего улучшению

<sup>1</sup> Лига = 4,83 км.



людей и человеческому счастью. В этом сочинении он выступает в защиту эмпирических теорий Локка и научных достижений Ньютона и критикует религиозные взгляды Паскаля. Во Франции «Письма» были сочтены чересчур дерзкими и радикальными отчасти из-за того, что они остроумно, иронично, едко критиковали религиозные и политические власти страны. Их издатель был посажен в Бастилию, а автор, завоевавший славу первого философа, бежал в Лоррен (Восточная Франция), где прожил следующие пятнадцать лет со своей любовницей мадам де Шатле. В этот период он написал «Трактат о метафизике» (1734—1737), «Начала Ньютоновой философии» (1738), где популяризировались научные идеи Ньютона во Франции, и философскую повесть «Задиг» (1748). Он был провозглашен историографом Франции и избран во Французскую Академию (главным образом за свои литературные заслуги), по-прежнему не имея права вернуться в Париж.

В 1750 году после смерти мадам де Шатле Вольтер принял приглашение от короля Пруссии Фридриха Великого и стал придворным поэтом и философом в Потсдаме. Вольтер и король давно знали друг друга, и оба относились к христианству и всякой религии откровения с критической враждебностью. Однако Вольтер был осведомлен о недостатках короля — его жестокости и двуличии, — и, прежде чем явиться к прусскому двору, он некоторое время пребывал в нерешительности, но в конце концов принял приглашение Фридриха. Официальной обязанностью Вольтера была шлифовка француз-

ских сочинений короля. Кроме того, он участвовал в пышных интеллектуальных банкетах.

Трения между философом и королем возникли из-за насмешек Вольтера над французскими стихами Фридриха. Вскоре другие затруднения сделали ситуацию невыносимой. Король запретил публикацию сочинения Вольтера с нападками на президента Прусской Академии наук Мопертюи, однако Вольтер пренебрег его запретом. В конце концов он бежал: сперва в Берлин, а потом к восточной границе Франции (король Людовик XV по-прежнему не разрешал ему появляться в Париже). В 1755 году он поселился в Женеве. (В доме, где он жил, находятся ныне Институт и Музей Вольтера.) Четыре года спустя он опубликовал свою повесть «Кандид» — знаменитую сатирическую критику лейбнищевского оптимизма, гласившего, что благодаря попечению Бога наш мир — лучший из всех возможных миров.

В 1759 году Вольтер перебрался в Ферне (приграничный городок во Франции), где прожил почти до самого конца жизни. Он все активнее выдвигает требование коренных общественных преобразований. В 1762 году он берет на себя защиту несправедливо осужденного протестанта Жана Каласа. Его защитительная речь стала боевым кличем против религиозного фанатизма и несправедливого наказания, процветавшим при французском старом режиме (*ancien régime*). Своими главными врагами он считал французскую церковь и государство. Его громкие сочинения сделали Вольтера ведущим борцом за гуманистические идеалы в Европе до Французской

революции. В 1778 году он наконец вернулся в Париж, население которого встретило его с ликованием. Несколько месяцев спустя он скончался.

Вольтер не был профессиональным, дидактичным философом, излагающим свои идеи в ученых трактатах. За свою долгую жизнь он излагал свои воззрения различными способами и не всегда оставался последовательным. Его философская позиция выработалась под влиянием скептицизма Монтеня и Пьера Бейля, материализма Гассенди, эмпиризма Локка и Ньютона. В молодости он с жадностью изучал «Словарь» Бейля. В Англии он научился ценить тщательное эмпирическое исследование выше, чем рациональное теоретизирование континентальных метафизиков. Наибольшее впечатление произвело на него то, что исследование, основанное на тщательном изучении опыта, привело Ньютона к построению всеобъемлющей физической системы Вселенной. Сильное впечатление произвели на Вольтера отдающая скептицизмом обрисовка пределов человеческого разумения, произведенная Локком, а также ньютоновское «научное» доказательство существования разумного Творца. (Близкие к еретическим христианские воззрения Ньютона Вольтер считал результатом преждевременной дряхлости.) С другой стороны, Вольтер высмеивал учения Аристотеля и Декарта, религиозное теоретизирование Паскаля и легкое верие французских католических богословов.

Вольтер рано озаботился тем, чтобы связать научный космос Ньютона с космосом этическим. От Бейля он унаследовал пристальное вни-

мание к вопросу о том, совместимо ли существование зла в мире, и особенно в делах человеческих, с традиционным христианским учением о всеведущем милосердном боже-стве.

Философские повести «Задиг» и «Микромегас» выдвинули на первый план неспособность человека постичь громадность Вселенной и высмеивали попытки превратить то малое, что мы знаем о мире, в картину мирового целого. Различные статьи из «Философского словаря» беспощадно высмеивали теории, предложенные философами и богословами в качестве описания Вселенной, якобы управляемой Богом.

В «Кандиде», написанном через несколько лет после Лиссабонского землетрясения (1755), одной из крупнейших природных катастроф восемнадцатого столетия, в результате которой тысячи людей погибли под обломками зданий, были затоплены приливной волной и пали от рук Португальской инквизиции, пытавшейся умилостивить боже-ство, Вольтер поднимал вопрос о том, можно ли предложить какое-нибудь объяснение проблемы зла. Раньше он следовал Эпикуру, заявляя, что либо Бог может уничтожить зло в мире и не делает этого, либо он на это не способен; в первом случае он не милосерден, во втором — не всемогущ. После Лиссабонского землетрясения предлагались всевозможные объяснения, в том числе объяснение Лейбница в изложении английского поэта Александра Поупа: наш мир все равно — лучший из всех возможных миров, и все, что в нем случается, — к лучшему. Целью Вольтера было показать банкротство, абсолютную не-

приемлемость и неправдоподобие этой теории перед лицом актуального — физического и морального — зла, с которым сталкиваются люди. Возражения Вольтера против теории Лейбница—Поупа — это не столько ряд аргументов, сколько сатирические описания ряда карикатурных ситуаций, показывающих смехотворность этой теории и ее неприемлемость для людей разумных. (Невыносимо наивный юноша Кандид, испорченный своим наставником-педантом доктором Панглосом — использующим метафизическую теологию для того, чтобы приукрасить все существующее в мире природное и моральное зло, — пародирует все акты коррупции, предательства, насилия и страдания, которые встречаются ему в его приключениях, во время которых ему привелось стать свидетелем Лиссабонского землетрясения, изнасилований, убийств и пыток, возражением, что, несмотря на видимость противного, наш мир все равно лучший из всех возможных миров. Однако после всех столкновений с реальной жизнью Кандид находит даже свои рационалистические объяснения неубедительными и удаляется в деревню, чтобы провести остаток жизни, возделывая свой сад.)

Что говорит «Кандид» о взглядах Вольтера на природу Вселенной, на ее Творца и Устроителя? Вольтер указывает, что мы не можем уловить даже намек на то, что действительно творится в мире, и тем более осуждать его. Капитан корабля не беспокоится об удобстве плывущих на нем крыс. Мы подобны крысам в нашей Вселенной. У нас нет никаких данных о том, что капитану

Вселенной есть дело до нас. В своем первом стихотворении, посвященном Лиссабонскому землетрясению, Вольтер писал, что нам не остается ничего другого, кроме как страдать, покоряться и умирать. Раскритикованный за такой безбожный пессимизм, он переделал эти строки: нам остается только страдать, покоряться, поклоняться и умирать. Все, что мы можем сделать, говорил он в конце «Кандида», — это возделывать свой сад.

Пассивное отношение ко Вселенной сочеталось у него с непреклонной критикой зла, порождаемого человеком и пронизывавшего всю общественную жизнь авторитарной католической Франции. Со времени путешествия в Англию до самого конца жизни Вольтер обличал безнравственное и бесчеловечное обращение с людьми в несвободном обществе. Причиной многих зол он считал религиозную традицию и институты, господствовавшие в образовательной и культурной жизни Франции. Источник всех бед он видел в христианской религии и институтах, а также в родителе христианства — древнем иудаизме. Вольтер изображал библейскую религию в ее историческом и теологическом аспектах источником тех зол, что выпали на долю европейцев. Он превзошел Бейля в том, что, реконструируя библейскую, особенно ветхозаветную, историю, он подал ее как возмутительное повествование о нечеловеческой безнравственности, суеверном и невежественном мировосприятии, поклонении рукотворному божеству. Вольтер беспощадно критиковал библейскую религию. Он полагал, что богословы рационализировали и институцио-

нализировали это причудливое, злокозненное древнее учение и использовали его, чтобы править и манипулировать людьми. Результат этого — постыдное положение Франции восемнадцатого века, с которым необходимо бороться при любой возможности для того, чтобы сделать мир лучше.

Антихристианский гуманизм Вольтера вдохновлял его на энергичнейшую критику иудаизма и христианства. Хотя христианство было в то время вездесущей злой силой, Вольтер считал иудаизм тем гнилым корнем, из которого выросло христианство, и полагал, что Европа может избавиться от христианства, только уничтожив его источник и положив в основу европейского мышления и морали рациональное греко-римское язычество. Ввиду этого Вольтера — заслуженно или нет — считают одним из зачинателей секулярного антисемитизма нового времени. В годы Французской революции его взгляды были подхвачены теми, кто выступал против предоставления евреям гражданства республиканской Франции.

Несмотря на свои непрестанные нападки на существующую религию, Вольтер не был поборником атеизма. Скорее, он пропагандировал некую разновидность деизма: существует космическая сила, руководящая или управляющая миром, сила, возможно, обладающая, а возможно, и нет, нравственными качествами. За основу своего деизма он взял доказательства существования замысла в мире, выдвигавшиеся Локком и Ньютоном. Однако вслед за критически настроенными английскими деистами он не видел связи между Конструктором и Богом хри-

стианства. Подобно шотландскому философу Дэвиду Юму, которым он восхищался, Вольтер склонялся к признанию вероятности того, что существует разумная причина порядка во Вселенной, однако из этого порядка невозможно вывести никаких нравственных атрибутов. Хорошо известна острота Вольтера: «Если бы Бога не было, то человек должен был бы его выдумать».

Вольтер настаивал на том, что существует естественный фундамент этики и справедливости. Если люди рассмотрят нравственные и правовые вопросы без предубеждений, в первую очередь религиозного характера, и задействуют разум, то они обнаружат естественные человеческие законы. Эти законы обеспечат юридическую и общественную справедливость. Положение человека несколько улучшится. Но в отличие от Кондорсе Вольтер не был большим оптимистом и полагал, что улучшение человеческой участи и достижение счастья строго ограничены множеством неконтролируемых природных и человеческих факторов. Однако он предлагал специфические способы усовершенствования образовательной и судебной системы, способные улучшить положение человека.

Пожалуй, Вольтер был наиболее влиятельным среди интеллектуалов Века Разума. В отличие от других вождей французского Просвещения он не был систематическим философом, но он задал тон новому мировосприятию, отвергнув традиционную религию и авторитаризм, признав, что единственным средством постижения космоса и исправления человека является разум. Ирония, насмешка, сатира, полемика и ар-

гументы Вольтера играли центральную роль в мировоззренческом перевороте восемнадцатого столетия. Для своей эпохи Вольтер был совестью цивилизованной Европы, бле-

стящим писателем, возвышавшим свой голос против всевозможных форм несправедливости и невежества.

*Ричард Попкин*

### Библиография

- Вольтер, Ф.М.Э., Мемуары и памфлеты. Политика, религия, мораль, Л., 1924.  
 Вольтер, Ф.М.Э., Философские повести и рассказы, мемуары и диалоги, т. 1-2, М.-Л., 1931.  
 Вольтер, Ф.М.Э., Избранные произведения, М., 1947.  
 Вольтер, Ф.М.Э., Философские повести, М., 1953.  
 Вольтер, Ф.М.Э., Письма, М.-Л., 1956.  
 Вольтер, Ф.М.Э., Эстетика, М., 1974.  
 Артамонов, С., Вольтер, М., 1954.  
 Вольтер. Статьи и материалы, М.-Л., 1948.  
 Державин, К.Н., Вольтер, [М.], 1946.  
 Кузнецов, В.Н., Франсуа Мари Вольтер, М., 1978.  
 Сиволап, И.И., Социальные идеи Вольтера, М., 1978.  
 Соколов, В.В., Вольтер, М., 1956.  
 Шахов, А.А., Вольтер и его время, Спб., 1912.  
 Besterman, Th., *Voltaire*, 3d ed. rev., Oxford: Blackwell, 1976.  
 Edward, P., *Voltaire Selections*, New York: Macmillan, 1989 (bib.).  
 Hertzberg, A., *The French Enlightenment and the Jews*, New York: Schocken Books, 1970.  
 Mason, H., *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford: Oxford University Press, 1963.  
 Mason, H., *Voltaire: A Biography*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins Press, 1981.  
 Poliakov, L., *The History of Anti-Semitism from Voltaire to Wagner*, New York: Vanguard, 1975.  
 Spink, J.S., *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, London, University of London, Athlone Press, 1960.  
 Torrey, N., *Voltaire and the English Deists*, Hamden, Conn.: Archon Books, 1967.

## ДЖОНАТАН ЭДВАРДС

**Родился:** 1703, Восточный (ныне Южный) Виндзор, Коннектикут.

**Умер:** 1758, Принстон, Нью-Джерси.

**Главные сочинения:** «Религиозные переживания» (1746), «Свобода воли» (1754), «Первородный грех» (1758), «Природа истинной добродетели» (1765), «Для чего Бог сотворил мир» (1765).

### Главные идеи

*Мир сотворен и поддерживается лишь щедростью, благодатью и любовью высшего и абсолютно трансцендентного Бога, предопределяющего все жизненные явления согласно своей провиденциальной, но тайной воле.*

*Наделенные волей и разумом, функционирующими исключительно в рамках провиденциального и определяющего замысла Бога, человеческие существа унаследовали вместе с ними Первородный Грех Адама, а значит, их существование целиком и полностью зависит от искупительного замысла Бога без получения благодати.*

*Для постижения Божьей воли и для спасения недостаточно человеческого разума, естества и дел; действительна только божественная благодать, ниспосылаемая исключительно посредством мистического избрания святых, которые оправдываются перед лицом Бога одной только верой.*

*Такая вера, являющаяся даром безусловной благодати, рождается на уровне опыта или переживания, превосходящего способности разума, когда «божественный и сверхъестественный свет» проникает в сердце и примиряет человека со всем бытием.*

До самого недавнего времени американская культурная традиция помнила о Джонатане Эдвардсе по большей части как о типичном — мрачном и строгом — представителе самых суровых форм кальвинизма, настоящем воплощении часто высмеиваемых наследственных черт пуританизма. Такое представление имеет мало общего с реальным человеком. Мы не ошибемся, если будем рассматривать Эдвардса как мыслителя, твердо державшегося богословского наследия Жана Кальвина. Верно и то, что Эдвард состо-

ял в кровном родстве и свойстве с Мазерами<sup>1</sup>, Хукерами<sup>2</sup>, Стоддардами и т.д. Верно также и то, что от некоторых образцов его творчества, подобных знаменитой проповеди «Грешники в длани разгневанного Бога» (прочитанной в 1741 году в Энфилде), всецело запахом адского пламени и серы. Ключевой образ названной проповеди уподобляет человеческое состояние положению паука, раскачивающегося над роковой бездной, повиснув на тоненькой нити, которую держит свойвольный карающий Бог.

<sup>1</sup> Мазер, Инкриз (1639—1723), Мазер, Коттон (1663—1723), американские протестантские священники и писатели. — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Хукер, Томас (1586?—1647), английский протестантский священник, один из основателей колонии в Коннектикуте. — *Прим. пер.*

Однако благодаря недавним научным открытиям портрет подлинного Эдвардса приобрел более ясные очертания, и нам открылся образ одного из наиболее тонких философов кальвинистской умственной традиции. Его могучий интеллект поставил своей задачей сохранение живых заветов американского пуританизма и посвятил себя защите самых строгих и глубокомысленных элементов этого наследия в эпоху, которая всюду восставала против них. И действительно, если принимать в расчет все сохранившиеся труды Эдвардса, то даже его «сенсационные» проповеди типа энфилдской воспринимаются совсем по-иному в контексте настойчивого и нюансированного богословского дискурса Эдвардса. По иронии судьбы о его интеллектуальном величии свидетельствует хотя бы тот факт, что он практически в одиночку пытался сохранить для нескольких поколений американцев внушительную систему мысли, которая в его время стремительно вытеснялась различными видами либеральной религии.

В 1727 году, примерно через год по окончании обучения в Йейле, Эдвардс принял пасторат (по значению его, возможно, превосходил только какой-нибудь пасторат в Бостоне) в крупной и очень влиятельной конгрегации Нортхэмптона, где был поначалу коллегой, а затем и преемником своего глубокоуважаемого деда по материнской линии Соломона Стоддарда, проповедовавшего там более пятидесяти лет. Хотя еще в студенческие годы Эдвардс проявил себя незаурядным мыслителем, этот пост достался ему, фактически, по праву рождения,

так как его отец Тимоти Эдвардс всю свою жизнь пользовался высокой репутацией, служа священником в Восточном Виндзоре (Коннектикут), а молодой Джонатан имел среди своих родственников не только Стоддардов и теологическую династию Мазеров, но и — через жену — великого пуританина прошлого Томаса Хукера, и одного из основателей Йейла Джона Пирпонта. Таким образом, по воспитанию, образованию и родословной Джонатан Эдвардс разделял основные убеждения той кальвинистской традиции, что составляла сущность ранней пуританской гегемонии в Новой Англии, и посвятил свои интеллектуальные труды попытке сохранить верность этой традиции, отстаивая ее перед лицом новых интеллектуальных веяний восемнадцатого столетия.

К несчастью для себя, Эдвардс жил в эпоху, когда внутри и вне новоанглийского конгрегационализма существовали мощные либеральные течения, что делало его служение в Нортхэмптоне весьма затруднительным. Век Разума, стремительно овладевавший американской культурой, поощрял умеренный деизм таких людей, как Бенджамин Франклин (современник Эдвардса), равно как и общий род культурного оптимизма, отдававшего приоритет разуму перед верой и рассчитывавшего на возмозный прогресс человеческого состояния, а это мировоззрение, разумеется, ставило под угрозу веру в предопределяющий и провиденциальный замысел единовластного Бога и во врожденную греховность человечества. Эти тенденции вдохновляли и таких давних врагов пуританской мысли, как ар-

миниане, которые проповедовали, что спасение достигается не только благодаря Божьей благодати, но и благодаря способности свободной человеческой воли возвыситься до желаемого состояния. Несколько позднее просвещенная религия Чарльза Чонси пойдет еще дальше и будет настаивать на том, что ключ к спасению — это нравственная способность человека, осеняемая мощью равно благоволящего ко всем божества. Положение взвешенного пуританизма еще более осложнилось, когда в 1740-х годах по Новой Англии прокатилась волна ривайвализма<sup>1</sup>. Зачастую озаменованный теориями всеобщего искупления, эмоциональной проповедью, а также «быстрым» и пылким обращением, антиинтеллектуализм этого Великого Пробуждения становился для многих мощной альтернативой более строгим вероисповедным требованиям, свойственным старой конгрегационалистской ортодоксии.

Но Эдвардс обнаруживал уступки также внутри своей общины верующих, в том числе либеральные тенденции, присущие идеям его возлюбленного деда Стоддарда, усилившиеся после синода 1662 года. Наряду с отступлениями от богословских догматов кальвинизма эрозия внутри пуританской традиции была главным образом обусловлена смягчением требований относительно принадлежности к церкви и получения причастия, ставших к тому времени доступными даже для тех, кто не мог претендовать на решающий духовный опыт, могущий причислить их к лику «видимых святых».

Так или иначе, Эдвардс пытался отразить внешнюю угрозу и исправить внутренние послабления путем обновления богословской системы с помощью полной доктринальной согласованности и интеллектуальной строгости, однако его усилия, особенно его отказ преподавать Вечерю Господню привели в конце концов к тому, что в 1750 году его пастырское служение в Нортхэмптоне было прекращено.

Почти весь остаток своей жизни Эдвардс провел в добровольном изгнании, неся священническое служение среди нескольких белых семей и сотен индейцев в поселении Стокбридж, штат Массачусетс. Несмотря на его многочисленные обязанности, в Стокбридже у Эдвардса появился достаточный досуг для его зрелых религиозных и философских размышлений; отрешившись от богословских споров, он возвратился к принципиальным темам кальвинизма, которые он стремился возродить в тигле интеллектуальной жизни восемнадцатого столетия. Хотя некоторые из его важнейших произведений были изданы посмертно, их сила и убедительность приобрели ему достаточно последователей, чтобы обеспечить сохранение важнейших элементов этой теологической системы еще на несколько десятилетий. Одним словом, ситуация «поражения» предоставила ему возможность творчества, подготовившего его философский триумф, — творчества, итогом которого стало победоносное принятие Эдвардса в пантеон величайших мыслителей Америки.

<sup>1</sup> «Религиозно-философское движение среди последователей протестантских церквей в США, Англии и других странах за духовное возрождение, или пробуждение, истинной апостольской церкви...». — Протестантизм, М., 1990, с. 226. — *Прим. пер.*



### *Владычество Бога*

Центром кальвинистского вероучения является доктрина об абсолютно трансцендентном и полновластном Боге, и для Джонатана Эдвардса, столкнувшегося с современными теологическими учениями, отступавшими от данного догмата, она оставалась центростремительной силой религиозной веры, причем именно тогда, когда он прилагал усилия к тому, чтобы восстановить ее первозданную действенность и притягательность для своих современников. Хотя эта непреклонная вера пронизывает весь корпус его сочинений — трактаты, проповеди, заметки и автобиографические труды, — свое полное развитие она получает в «Рассуждении о том, для чего Бог сотворил мир». В этом произведении Эдвардс окончательно и ярко проясняет свое представление о том, что все бытие непосредственно и всецело зависит от характера и воли Бога, пусть от человеческого взгляда и сокрыты природа этого источника и его побуждения.

В одном из разделов своего рассуждения Эдвардс устанавливает, какой вклад может внести *человеческий разум* в постижение целей Бога, сотворившего и сохраняющего мир, и высказывает догадку, что отдельные факты, почерпываемые из изучения сотворенного порядка, природы и истории, подводят к постулированию Бога, чьей целью при творении было полное выражение собственной славы и совершенства. Для разъяснения этого творческого преизобилия Эдвардс прибегает к метафоре: солнце, которое осуществляет свое определяющее предназначение, не испытывает никакой

нужды в получателях источаемого им тепла, но, тем не менее, ниспосылает свои лучи как жизненные элементы своей природы. Хотя Бог совершенно самодостаточен, Он ниспосылает эманации своей великолепной природы, и мир был сотворен из преизбытка божественного бытия, как если бы — думает Эдвардс — Бог не был полон без этого самоисточения, этого переливающегося через край самовыражения. Следовательно, отражая или возвращая эманации к их источнику, мир косвенным образом обретает причастность Богу, замыслившему выразить свою благодать и святость.

Хотя в этом акте творения Эдвардс не находит изначального попечения о физической природе или человеческой истории, он, тем не менее, полагает, что сотворенный мир опосредованным образом причастен совершенной природе Бога, ибо он преисполнен изобилием, которое дарит человечеству «образами или тенями божественных вещей», подобно тому, как солнце дарит светом и теплом. Однако учитывая окончательную и нерушимую сокрытость божества, находящегося у истоков этих образов и теней, Эдвардс признает ограниченность разума в этом пункте и обращается к вопросу о том, что говорится о целях творения в *откровении*. Выясняя, что «было истинно открыто писаниями», он доказывает, что провиденциальные акты Бога и сохранение нравственного правления среди людей, игравшие важную роль в искупительном подвиге Христа, суть подчиненные цели творения, которые в конечном счете также служат плану прославления Бога. Итак, эти цели указывают на присутствие Бога

в мире и наводят на мысль о том, что в мире происходит непрерывное самораскрытие божественного бытия, возмещаемое человечеству через «образы и тени». Насколько человеческое существо в своей зависимости способно преданно соглашаться с этими эманациями, исходящими при творении от Творца, настолько же «обнаруживается и признается слава Божия [единственная цель творения]». А так как Эдвардс настаивает на том, что такое преданное согласие невозможно для тех, кто не был избран божественной благодатью, *откровение* дополняет разум в постижении диалектики мира, осененного действительным присутствием сокрытого Бога. Возражая богословам, склонным преувеличивать способности человека и преуменьшать полновластие Бога, Эдвардс проповедовал сокрытого «Бога, прославленного несамостоянием человека», однако, осторожно раскрывая истину искупления, он также проповедовал, что мир продолжает насыщаться «божественным и сверхъестественным светом».

### ***Первородный грех и движущие силы искупления***

Несмотря на свое учение о причастности этого мира сиянию божественного бытия, отстаиваемое Эдвардсом в спорах с самым законническим кальвинизмом той эпохи, он оставался твердым приверженцем догмата о Первородном грехе. Утратив по грехопадению духовную природу, принадлежавшую человеку,

сотворенному по образу Божию, рождаясь, люди удерживают при себе только животную и физическую природу, которая, по утверждению Эдвардса, совершенно чужда религии. Им присуща врожденная испорченность и отчужденность от Бога, их воля столь растленна, что без божественной благодати, только в силу своей природы, они не могут избрать путь веры. Хотя мужчины и женщины наделены разумностью, в духовных вопросах она строго ограничена и абсолютно не способна быть движущей силой спасения.

В полном согласии со своим истолкованием догмата о полновластии Бога Эдвардс всем своим творчеством утверждает зависимый характер человеческой воли в нравственной области и задачу оправдания верой в области сотериологической; оба этих учения вращаются вокруг принципа *sola gratia*<sup>1</sup>, провозглашающего, что спасение осуществляется лишь по свободному и непреборимому дару божественной благодати. И действительно, ни «истинная добродетель», ни «оправдывающая вера» не доступны никому, кроме святых избранников, которым от начала времен предуготованы дары благодати.

Динамическая схема спасения, набросанная Эдвардсом, адресовалась двум альтернативным программам, характерным для того времени. Первая принадлежала тем проходившим от ривайвелизма, которые использовали «человеческие» средства для универсального, мгновенного обращения, вторая же была близка тем конгрегационалистским общи-

<sup>1</sup> Только благодатью (*лат.*).

нам, которые предлагали промежуточный (а то и более высокий) статус детям членов церкви, а позднее и другим лицам, тогда как прежде принадлежность к церкви была сохранена лишь за «видимыми» избранниками Бога — за людьми, пережившими опыт благодати, без которой невозможна вера в Бога и согласие с Ним. Сам будучи ривайвелистом, Эдвардс не выносил первых, ибо дешевая благодать, проповедуемая ими на языке вульгарных эмоций, была, на его взгляд, пятном на божественном предопределении и дискредитацией истинной веры. Что касается вторых, более близких ему общин, то Эдвардс опасался, что они покорятся учению арминианства о способности человека к избранию благодати. По убеждению Эдвардса, фундаментальным требованием, могущим отразить вызов обеих альтернатив, является вера, внезапно или постепенно проникающая в человеческое сердце и позволяющая ему познать и возлюбить Бога, но эта оправдывающая вера, не устает утверждать он, обретается лишь по божественной благодати, которая не заслуживается и не избирается, но даруется Богом избранным Им грешникам. Согласно Эдвардсу, план спасения осуществляется исключительно на основе руководящего принципа полновластия Бога.

### *Вера и добродетель*

Даже сражаясь с эксцессами ривайвелистской эмоциональности, Эдвардс, тем не менее, был убежденным сторонником восстановления роли «эмоции» в процессах воз-

рождения духовного существования человека. Ибо сердца грешников, избранные Богом для обретения благодати, которую они не в силах ни избрать, ни отвергнуть, обращаются под действием Бога к горизонту истинной веры только посредством «переживаний». В таких работах, как величественный «Трактат о религиозных переживаниях», хорошо продуманное автобиографическое «Личное повествование», «Повествование об удивительных обращениях», Эдвардс старался всячески выделить и подчеркнуть интуитивную, эмоциональную, убедительную природу божественного воздействия на сердца тех, кому предуготовано искупление, а пытаясь различить подлинные признаки «религиозного переживания» от фальшивых эмоций, возбуждаемых экстремистски настроенными проповедниками-ривайвелистами, он наложил свой самобытный отпечаток на теологическое наследие, которое, по его мнению, становилось поверхностно рационалистическим и законническим.

Возвращая эмоциональное в сферу религии, Эдвардс интересовался эксцессами неудержимой выразительности лишь постольку, поскольку они раскрывали изменчивость восторгов, которым он стремился противостоять. Эдвардс утверждает, что искупленные по избранничеству и благодати переживают интимный и глубоко прочувствованный опыт, обращающий грешника к Богу, подготавливающий сердце к принятию благодати и в итоге приводящий к тому, что вера увенчивается интуитивным познанием Бога. Этот опыт относится к области переживания — к сфере внутреннего чувства, когда

сердце личности приуготовляется к искуплению ее духовной природы. Сначала тварь страдает от ощущения собственной греховности (этот момент Томас Хукер называл «истинным созерцанием греха») и случайности своего существования. Вслед за этим благодаря естественному и библейскому откровению прозреваются всезатопляющие красота, мощь и величие Бога — и это постижение, как никогда прежде, ощущается «помышлениями сердца». Оставляя далеко позади чисто рассудочное согласие, это могучее убеждение учит интимному осознанию человеческой зависимости и необходимости благодати, в то время как в душу проникает божественный свет, просветляющий ее самым полным знанием Бога и самой полной верой в Него, которые только доступны человеку. Так, начиная с всевластного Бога и заканчиваясь в Нем, процесс возрождения дублирует цели Бога, творящего мир. Эманация, исходящая от Бога, достигает твари, которая, уверовав и возвратившись к Богу, направляет прославляющее отражение этой эманации назад к божественному источнику.

Как божественная благодать делает возможной веру, так и «природа истинной добродетели» функционирует внутри этой высшей системы божественного бытия. Возрожденное сердце, искупленное духовное начало, обретенное благодаря религиозным переживаниям, одухотворяет обновленную нравственную способность в человеке. Однако это возвышенное нравственное существование, полагает Эдвардс, должно пониматься не столько как пра-

вые дела, сколько как внутренняя предрасположенность души к высшему благу божественного бытия, прекрасная гармония жизни человеческой и божественной. В то время как подлинная вера обеспечивает максимально возможное познание Бога, истинная добродетель заключается в причастности искупленного сердца к благодати сотворенного Богом мира, или, по словам Эдвардса, «в согласии [человеческого] бытия с самим Бытием». Как и всегда у Эдвардса, все содержание жизни — от Бога, для Бога, с Богом, к Богу, и ради этой цели существует тварный порядок.

Итак, обращаясь к религиозным проблемам и альтернативам своего времени, Джонатан Эдвардс придал американской протестантской традиции богословскую и философскую утонченность, весьма редкую в истории христианской мысли. Его могучий и ясный ум, питаемый животворной верой, обеспечил ему место в анналах религиозной мысли, пусть даже его ученики (особенно Сэмюэл Хопкинс) оказались в конце концов неспособны к творчеству с той же умственной широтой и сдержанностью, с той же степенью утонченности и нюансированности. Мощные религиозные и культурные течения вскоре подорвут доверие к системе Эдвардса, так как культура со всей очевидностью изберет иное русло. И все же для тех, кто ищет жизнеспособных истолкований опытного характера религиозной жизни, психологии веры или экологии религиозного восприятия, Джонатан Эдвардс остается богатым источником.

*Роуланд Шерилл*

**Библиография**

- Edwards, J., *The Works of Jonathan Edwards*, New Haven: Yale University Press, 1957.
- Edwards, J., *Jonathan Edwards: Representative Selections*, Intr. and ed. by C.H. Faust and Th.H. Johnson, American Century Series, New York: Hill and Wang, 1962.
- Carse, J., *Jonathan Edwards and the Visibility of God*, New York: Charles Scribner's Sons, 1967.
- Cherry, C., *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- Delattre, R., *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards*, New Haven: Yale University Press, 1968.
- Miller, P., *Jonathan Edwards*, New York: Meridian Books, 1959.

## ДЭВИД ЮМ

**Родился:** 1711, Эдинбург, Шотландия.

**Умер:** 1776, там же.

**Главные сочинения:** «Трактат о человеческой природе» (1739, 1740), «Исследование о человеческом разумении» (1748), «Исследование о началах морали» (1751), «Диалоги о естественной религии» (опубликованы посмертно, 1779).

### Главные идеи

*Все наши идеи происходят из чувственных впечатлений.*

*Поскольку наши верования основаны не на разуме, но на воображении, они не поддаются рациональному обоснованию.*

*Мы не можем доказать существование внешнего, физического мира.*

*Причинность должна объясняться не объективно, а субъективно.*

*Не существует умов, отличных от содержания сознания.*

*В конечном счете все непознаваемо.*

*Наши нравственные убеждения основаны не на разуме, а на чувстве.*

*Вопрос о существовании Бога — загадка; хотя главные аргументы, пытающиеся доказать, что Бог существует, наталкиваются на веские контрдоводы, они все же обладают остаточной действительностью.*

Многие ученые видят в Дэвиде Юме самого крупного философа из когда-либо писавших на английском языке. Его значение обусловлено рядом характерных черт его философии. Он подверг фундаментальному и самобытному рассмотрению широкий спектр центральных философских областей — эпистемологию, метафизику, философию естествознания и математики, этику, философию религии. В экспликации эмпиристической теории идей он пошел гораздо дальше Джона Локка и показал, что она неизбежно ведет к скептицизму. Он был одним из самых проницательных критиков ортодоксальных воззрений (во всех областях) западной традиции. Наконец, отрицая познаваемость чего бы то ни было, он сформулировал самую изощренную апологию скеп-

тицизма во всей философской литературе.

Юм изложил свою философию главным образом в четырех сочинениях: в «Трактате о человеческой природе», где подробно развиваются и защищаются большинство его главных воззрений, «Исследовании о человеческом разумении», относительно краткой работе, где некоторые темы трактата освещены в более популярном стиле, «Исследовании о началах морали», где обсуждаются некоторые практические аспекты нравственности, и «Диалогах о естественной религии», посвященных в основном, но не целиком, телеологическому, или «конструкционному», доказательству бытия Божия.

Юм родился в Эдинбурге, но детство провел в деревушке Чернсайде на границе между Шотландией и

Англией. Он три года посещал Единбургский университет, но так и не получил ученой степени. После того как семья настоятельно потребовала от него посвятить себя профессии юриста, он поступил в адвокатскую фирму в Единбурге, но вскоре нашел, что изучение права плохо вяжется с его вкусами, и начал посвящать все свое свободное время чтению художественной и философской литературы. Это привело к переутомлению, и в возрасте восемнадцати лет у него случилось нервное расстройство. По выздоровлении он оставил интеллектуальную жизнь, чтобы вступить в купеческую компанию в Бристоле. Однако его интерес к коммерции быстро угас, и он уехал во Францию, где в течение трех следующих лет написал самую известную свою книгу — «Трактат».

Юм никогда не занимал академических постов. Он подавал заявление на должность профессора в Единбургском университете, но оно было отклонено, вероятно, из-за сопротивления духовенства, подозревавшего его в атеизме. Упрочив свою философскую репутацию, он заинтересовался историей и опубликовал шеститомную «Историю Великобритании от вторжения Юлия Цезаря до Революции 1688 года». Близкий друг Бенджамин Франклина, в 1776 году он с глубоким удовлетворением встретил известие об Американской декларации независимости.

Философия Юма не встретила теплого приема у него на родине. Его шотландские современники обрушивались на нее с энергичными, порой даже злыми нападками, как правило, ничего в ней не понимая.

Единственным философом восемнадцатого столетия, оценившим ее значение, был немец Иммануил Кант, признававшийся, что она пробудила его от «догматической дремоты». Юм был мало популярен и в девятнадцатом столетии, но ученые двадцатого века изучают его мысль со всевозрастающим тщанием и сочувствием, сполна воздавая должное его оригинальности и значению.

### *Эпистемология и метафизика*

Юм начинает «Трактат о человеческой природе» с близкой Локку формулировки эмпирической эпистемологии. «Все восприятия человеческого ума, — гласит первое предложение его книги, — распадаются на два рода, которые ниже я стану называть **ВПЕЧАТЛЕНИЯМИ** и **ИДЕЯМИ**». *Восприятия* — общий термин, обозначающий все, что нами создается. *Впечатления* — это продукт пяти наших чувств — цвета, звуки и т.д., а также ощущения удовольствия и боли. *Идеи* — это копии впечатлений, отличающиеся от них лишь тем меньшей яркостью и живостью. Отсюда следует, что мы не можем иметь идей, которые нельзя было бы возвести к некоторому впечатлению; таким образом, абстрактные общие идеи платоновского типа невозможны. Мы мыслим, складывая вместе простые идеи и с помощью памяти и воображения образуя идеи сложные. Поскольку такие идеи при всей их сложности целиком и полностью состоят из материала, первоначально почерпнутого из впечатлений, пределы нашего возможного знания ограни-

чены знанием наших впечатлений. Из этих эпистемологических допущений Юм делает ряд важных философских выводов.

Физический мир, по представлениям философов и обычных людей, существует независимо от чьего-либо сознания. Локк и другие считали, что мы воспринимаем его с помощью наших чувств. Юм, однако, не желал согласиться с таким объяснением. С помощью чувств мы воспринимаем только впечатления, являющиеся не внешними физическими объектами, но содержанием сознания. Они возникают в наших умах, пишет он, «от неведомых причин». Поскольку наши идеи — копии наших впечатлений, их первопричины также не могут быть познаваемы. Мы не в состоянии перескочить через пропасть между содержаниями нашего сознания и внешним, чуждым сознанию физическим миром. Хотя не исключено, что такой мир и существует, знать этого мы не можем.

Неспособность иметь какое бы то ни было знание внешнего мира ставит перед нами вопрос о природе причинности. Обычно мы представляем себе этот предмет следующим образом: причинность — это связь между двумя физическими объектами, при которой один объект, или причина, обладает силой, воздействующей на другой, или следствие. Так, катящийся бильярдный шар, ударяя о другой шар, передает ему свою каузальную силу, приводя его в движение. Но если мы не можем иметь знания о бильярдных шарах, являющихся физическими объектами, то, очевидно, то же относится и к их каузальным силам. Воспринимать эти силы, доказывает Юм,

мы можем не больше, чем воспринимать сами шары. Поэтому понятие причинности нуждается в новой интерпретации. Оно носит не объективный, но скорее субъективный характер. После того как мы приняли то, что мы называем бильярдными шарами, периодическидвигающимися определенным образом после столкновения друг с другом, наш ум привыкает ожидать восприятий такого же рода и в будущем. Так, когда мы видим, как то, что называется бильярдным шаром, приближается к другому объекту того же рода, мы предвидим, что от удара второй шар будет двигаться определенным образом. Это внутреннее предвидение, основанное на прошлом чувственном опыте, и есть причинность.

Восприятия, говорит Юм, — это содержания сознания. Но что такое сознание? Или, если ставить вопрос более общо, что такое сознающий ум (личность)? Если бы мы знали, что ум существует, тогда у нас была бы некоторая его идея, которая могла бы быть почерпнута только из чувственного впечатления. Но, по словам Юма, пытаясь обнаружить свой ум, он не находит ничего, кроме впечатлений и идей, или содержаний сознания. Поскольку у него не может быть никакого впечатления, а стало быть, и идеи ума, он заключает, что ум (личность) непознаваем(а). В развитие своего аргумента, он заявляет, что умов, как сущностей, отличных от содержаний сознания, просто не существует. По его убеждению, «личность состоит исключительно из последовательности восприятий...»

Юм придает своему скептицизму еще одно измерение. Рассмотрев



процесс рассуждения, он приходит к выводу, что разум саморазрушительен. С помощью сложного, двухступенчатого доказательства он сводит все знание к вероятности, а затем сводит эту вероятность к ничто. Его вывод, именуемый им «абсолютным» скептицизмом, уничтожает возможность всякого знания.

Становясь на точку зрения абсолютного скептицизма, Юм примыкает к традиции скептических мыслителей, берущей свое начало в эллинистической греческой философии. Воплощение этой традиции он видит в пирронистах, на которых он ссылается в своих сочинениях. В его понимании, эти философы, придя к выводу о всеобщей непознаваемости, решили не верить ни во что, а потому воздерживаться от суждений о чем бы то ни было. Принимая первую половину этого скептического учения, Юм отвергал вторую. Тот факт, что мы не можем привести основания нашей веры, доказывал он, не означает, что мы вообще ни во что не верим. Напротив, мы верим в очень многие вещи: к примеру, в то, что существуют внешний физический мир, что в природе действуют объективные причинные силы, что мы имеем устойчивую личность. Хотя наши верования не имеют рациональной основы, мы верим в это потому, что не можем иначе. По словам Юма, «в силу абсолютной и непреложной необходимости природа предназначила нам выносить суждения, равно как чувствовать и дышать...»

Юмовская теория естественной веры — его отличительный вклад в скептицизм, являющийся весомой корректировкой воззрений большинства скептиков прошлого. На его

взгляд, разрушение разума не ведет к обессиливающему воздержанию от суждения, ибо он находит в человеческой природе необоримую потребность выносить суждения и верить. Тот факт, что мы не способны рационально подкрепить наши верования, не имеет никакого значения. Мы все равно верим, ибо мы по необходимости суть верующие животные.

### Этика

Этические воззрения Юма изложены главным образом в двух его работах — в третьей книге «Трактата» и в «Исследовании о началах морали». Его взгляды охватывают три области данного предмета: *метафизику*, делающую акцент на спор между этическим объективизмом и субъективизмом, *нормативную этику*, в которой он защищает разновидность утилитаризма, и *прикладную этику*, в которой нормативная теория Юма применяется к анализу всего многообразия практических нравственных проблем.

В сочинениях по метаэтике Юм развивает свои самые интересные, равно как и самые спорные этические взгляды. Согласно стандартному, объективистическому мнению, состояниям дел действительно присущи этические характеристики. Знание рассматривается как самодостаточное благо; знание попросту лучше незнания. Схожим образом жестокость — это зло по самой своей природе, ибо она причиняет ничем не вызванную боль другому разумному существу. Юм отверг этот объективизм. Никакое объективное состояние дел не обладает мораль-

ными качествами; скорее, все они этически нейтральны. Проблемы нравственности возникают лишь тогда, когда люди реагируют на состояния дел и испытывают к ним чувства одобрения или неодобрения. Так, когда мы говорим, что знание лучше незнания, мы имеем в виду лишь то, что нам нравится первое и неприятно второе. Когда же мы утверждаем, что жестокость — зло, мы имеем в виду лишь свое отрицательное к ней отношение. Юм формулирует эту субъективистскую теорию в паразитальном пассаже своего «Трактата»:

Возьмем любое действие, считаемое порочным: умышленное убийство, например. Рассмотрим его со всех сторон... Покуда вы рассматриваете объект, порочность совершенно от вас ускользает. Вы никогда ее не найдете, пока не обратите свои размышления к собственному сердцу и не обнаружите чувство неодобрения, возникающее в вас применительно к этому действию... Так что, объявляя любое действие или характер порочным, вы подразумеваете не что иное, как то, что по складу вашей природы вами владеет чувство осуждения при их созерцании.

Метафизический субъективизм обеспечивает Юму необходимое основание для построения его нормативной этики. Если правильность поступков и благость состояний дел заключаются в том, что мы при этом чувствуем, то для обнаружения того, что является по-настоящему правильным и благим, нам следует отыскать, к чему люди относятся с

одобрением. Юм полагал, что ему это удалось. Во-первых, мы относимся с одобрением ко всему, что непосредственно приемлемо или приятно для нас и для других. Во-вторых, мы одобряем все, что полезно или приводит к приятным результатам, будь то для нас или для других.

Таким образом, этика Юма — это разновидность универсалистического, гедонистического утилитаризма. Она утилитарна потому, что наше чувство одобрения направлено на последствия действий; она гедонистична потому, что последствия, к которым мы относимся с одобрением, должны доставлять удовольствие; она скорее универсалистична, чем эгоистична, потому, что в расчет принимается удовольствие каждого. Тем не менее она отличается от обычного гедонистического утилитаризма (типа, отстаиваемого позднее Джоном Стюартом Миллем) в одном важном отношении. В то время как обычный утилитарист считает, что мы должны максимизировать удовольствие, так как оно является объективным благом, Юм отрицает, что мы можем приписывать благодать удовольствию или чему-либо еще. Для него причиной, по которой мы должны максимизировать удовольствие, является то, что оно нам просто приятно.

По практическим моральным проблемам Юм высказывался многократно, но в данном пункте его воззрения представляют меньший философский интерес. В различных эссе и в некоторых разделах «Трактата» он рассматривает ряд практических вопросов, включая такие предметы, как частная собственность, правосудие, государство и

международное право, а также множество личных качеств, таких, как гордость и смирение, любовь и ненависть, красота и безобразие, благожелательность и гнев, злоба и зависть и т.д. Рассуждения Юма на этот счет руководствуются его номативной теорией, вытекающей из его принципиального этического субъективизма.

### *Философия религии*

Всю свою жизнь Юм интересовался вопросами религии и написал несколько эссе, посвященных таким специфическим предметам, как чудеса, личное бессмертие, Провидение, проблема зла и история религии. Хотя его отношение к религии было почти неизменно критическим, обвинение в атеизме, предъявлявшееся ему многими современниками, в частности из Шотландии, представляется грубым упрощением его довольно сложных и тонких мыслей на этот счет.

Важнейшим из произведений Юма по этой теме являются его «Диалоги о естественной религии», писавшиеся им, по всей очевидности, несколько лет и впервые изданные только после его смерти в 1779 году. В «Диалогах» вопрос о бытии Божиим обсуждают три собеседника. В разговоре участвуют Демей — консервативный верующий, защищающий ортодоксию христианского вероучения и особенно о ней не задумывающийся, Клеанф — ученый богослов, находящийся под значительным влиянием ньютоновской науки и деистической философии, и Филон — религиозный скептик, весьма далекий от того, чтобы пре-

небрегать аргументами, которые могут привести в защиту своих взглядов такие теисты, как Клеанф. Беседа ведется в основном Клеанфом и Филоном, и в нее изредка вклиниваются благочестивые восклицания Демей, введенные в диалог главным образом для комической разрядки.

Главная тема «Диалогов» задана следующим вопросом: можно ли привести какие-нибудь доводы, способные доказать вывод о существовании Бога. Характерно, что в центре дискуссии находится телеологическое, или «конструкционное», доказательство бытия Божия, оказавшееся в центре теологических и философских споров восемнадцатого столетия. Это доказательство по аналогии, шаги которого следующие: повсюду вокруг нас мы видим ремесленные изделия, к примеру, часы и корабли, которые, как известно, были сконструированы и изготовлены людьми, обладающими разумом. Схожей с ними нам представляется необъятная по величине и сложности Вселенная, в которой мы живем. По аналогии мы заключаем, что она должна была быть сконструирована и изготовлена неким разумом. Более того, этот разум должен обладать свойствами, далеко превосходящими свойства конечных разумов и способными спроектировать и создать такое изделие. Иными словами, он должен быть бесконечным разумом, или Богом.

Основной текст «Диалогов» состоит из ряда весьма изощренных аргументов, с помощью которых Клеанф пытается — и с заметным успехом — защитить телеологическое доказательство от возражений Филона. В большинстве своем его

взгляды повторяют стандартные доводы, выдвинутые философами и богословами той эпохи и хорошо известные современникам Юма. Контраргументы Филона, напротив, не только остроумны, но зачастую и оригинальны. Его критика телеологического доказательства имеет обоюдоострый характер. Он пытается показать, что аналогия, на которой основывается доказательство, либо слишком сильна, либо слишком слаба, но в обоих случаях не свободна от изъянов. Если аналогия сильна и разум Бога тесно связан с разумом человеческим, тогда в жертву приносится его бесконечное величие. Если же, с другой стороны, бесконечный Бог резко отличается от людей, тогда аналогия, подкрепляющая доказательство, оказывается слишком

шаткой, чтобы выдержать придаваемый ей вес.

Исследователи Юма с давних пор спорят о том, кто из персонажей «Диалогов» был выразителем мнений Юма. О Демее речь, разумеется, не идет. Большинство комментаторов решают этот вопрос в пользу Филона, хотя некоторые предпочитают Клеанфа. Наконец, третьи отстаивают точку зрения, по которой Юм не может быть отождествлен ни с одним из своих персонажей. Какова бы ни была истина, мы вправе утверждать, что Юм вполне мог высказаться от своего лица, когда в конце «Диалогов» он вложил в уста Филона такие слова: «Причина или причины порядка во Вселенной, по всей вероятности, имеют отдаленное сходство с человеческим интеллектом».

Оливер Джонсон

### Библиография

- Юм, Д., Сочинения. Т. 1—2, М., 1965.  
 Хатчесон, Ф., Юм, Д., Смит, А., Эстетика, М., 1973.  
 Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978.  
 Hume, D., *A Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1975.  
 Hume, D., *A Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by N.K. Smith, Indianapolis: Bobbs-Merrill, n.d.  
 Виноградов, Н.Д., Философия Дэвида Юма, Ч. 1—2, М., [1905—1911].  
 Нарский, И.С., Философия Дэвида Юма, М., 1967.  
 Нарский, И.С., Дэвид Юм, М., 1973.  
 Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge and P.H. Anderson, R.F., *Hume's First Principles*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1966.  
 Fogelin, R., *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985.  
 Laird, J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, London: Methuen, 1932.  
 Passmore, J., *Hume's Intentions*, 3d ed., London: Duckworth, 1980.  
 Smith, N.K., *The Philosophy of David Hume*, London: Macmillan & Co., 1941.  
 Stroud, B., *Hume*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1977.

## ЖАН-ЖАК РУССО

Родился: 1712, Женева, Швейцария.

Умер: 1778, Эрменонвиль, Франция.

Главные сочинения: «Рассуждение об искусствах и науках» (1750), «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), «Эмиль», (1762), «Об общественном договоре» (1762), «Письма, написанные в седле» (1764), «Исповедь» (1770).

### Главные идеи

*Человек по своей природе добр; общество — причина развращенности и порока. В естественном состоянии индивидууму свойственно здоровое себялюбие; себялюбие сопровождается естественным состраданием.*

*В обществе естественное себялюбие извращается в продажную гордыню, ищущую лишь доброй славы у других и тем самым заставляющую индивидуума утратить связь со своей истинной природой; потеря своей истинной природы ведет к утрате свободы.*

*Развращая человеческую природу, общество также олицетворяет возможность ее нравственного совершенствования.*

*Взаимодействие между людьми требует трансформации естественной свободы в свободу нравственную; эта трансформация опирается на разум и обеспечивает фундамент для теории политического права.*

*В справедливом обществе естественная свобода воли индивидуума заменяется общей волей; такое общество основано на общественном договоре, посредством которого индивидуум отчуждает собственные естественные права, чтобы создать новую коллективную личность, суверенного хранителя общей воли.*

*Индивидуум не утрачивает свободы, но заново обретает ее в общей воле; общая воля всегда действует на благо всего общества.*

**Ж**ан-Жак Руссо родился в 1712 году в Женеве, в то время небольшом городе-государстве. Тридцати лет он перебрался в Париж, центр искусства, философии и науки. Резкий контраст между счастливой, буколической обстановкой его юности и утонченным, искусственным парижским обществом стал для Руссо решающим, предопределив его личную и философскую судьбу. В те времена среди философов было распространено обыкновение начинать размышления о нравственности и политике с вопроса «Какова природа человека».

Воспитание Руссо и чувство отчужденности, испытанное им в Париже, позволили ему взглянуть на этот вопрос совершенно по-новому. В своих главных произведениях он использует личный опыт, чтобы развить универсальное понимание индивидуума и общества.

Мать Руссо умерла вскоре после его рождения, и он воспитывался отцом и другими родственниками. В детстве он читал «Жизнеописания» Плутарха и современные романы, но не получил хорошего школьного образования. Его юность оборвалась тогда, когда он поступил в под-

мастерья к мастеру-граверу, отличавшемуся особым бессердечием. В 1728 году он убежал из Женевы и в конце концов нашел убежище у богатой женщины, мадам Варенс. Мадам Варенс была первой из череды богатых покровителей, даривших Руссо свою дружбу и кров. Он прожил у нее с перерывами несколько лет. Эта дружба предоставила Руссо время и возможности для самообразования.

В 1742 году Руссо приехал в Париж. Здесь он повстречался с Дидро, д'Аламбером и другими французскими философами, некоторые из которых участвовали в работе над «Энциклопедией». Для этого проекта Руссо написал несколько статей по музыке, но только в 1749 году он нашел по-настоящему свою тему. В «Исповеди», личных мемуарах Руссо, он рассказывает о том, что увидел рекламу конкурса эссе, устраиваемого Дижонской Академией. Конкурсантам задавался вопрос, благотворно или пагубно повлияло на мораль восстановление искусств и наук. По словам Руссо, при виде вопроса от вдохновения у него закружилась голова. Его «Рассуждение об искусствах и науках» заняло первое место. Это эссе и написанное за ним «Рассуждение о неравенстве» уже разрабатывали темы, на которых Руссо подробно остановится в «Эмиле» и «Об общественном договоре».

#### **«Рассуждение об искусствах и науках»**

«Рассуждение об искусствах и науках» — это радикальное обличение современного общества. Обсто-

тельствами его написания, возможно, обусловлен тот факт, что оно более примечательно своей выпендренной риторикой, нежели стройностью доводов. Центральное утверждение Руссо гласит, что добродетель «запечатлена в сердце» каждого человека. Она не требует специальных познаний, поэтому прогресс знаний, о котором шла речь в вопросе, не способен как-то улучшить нравственность. Верно, скорее, обратное. Добродетель куда вероятнее найти в простом труженике, чем в философе или художнике. Проблема, на взгляд Руссо, заключается в том, что члены общества, обретшего досуг для занятий искусством и философией, пленены видимостью и иллюзиями. Потребность в видимой правоте становится важнее истины, и люди утрачивают честность, свойственную более простым, естественным обществам.

«Рассуждение о науках и искусствах» ясно отражает то, как воспринималось Руссо различие между Парижем и Женевой. Тем самым оно также кладет начало его аналитическому методу: для ответа на философские вопросы всматриваться в глубь себя. Во втором «Рассуждении» две эти особенности появляются снова, но на сей раз в контексте традиционных аргументов относительно «естественного состояния».

В спорах восемнадцатого столетия о политических и моральных вопросах выдающуюся роль играют термины «естественное состояние» и «природа человека». То был Век Разума — многие философы были критически настроены по отношению к обществу и правительству и стремились подвести под свою критику

рациональное и эмпирическое основание, апеллируя к природе. Сутью этого подхода было обоснование конкретного типа правления путем соотнесения его с человеческой природой, то есть с определяющими характеристиками человека. Но для обнаружения таких существенных характеристик, по-видимому, требовалось также рассмотреть, чем были люди в «естественном состоянии», якобы существовавшем до возникновения государственного устройства.

Большинство мыслителей этого периода были согласны в том, что любое легитимное правительство должно опираться на согласие — действительное или молчаливое — своих подданных. Они, однако, далеко расходились в своем понимании человеческой природы в своих трактовках естественного состояния, а значит, и во взглядах на необходимый и справедливый тип правления. Гоббс, например, доказывал, что естественное состояние — это состояние войны. По своей природе люди свободны и эгоистичны. Прежде всего они стремятся к самосохранению. В естественном состоянии эгоизм каждого человека угрожает интересам всех остальных, в то же время угрожающих ему самому. В итоге — жесточайший хаос. Но люди не только эгоистичные, они еще и разумные существа. Следовательно, по мнению Гоббса, чтобы достигнуть мира и обеспечить самосохранение, каждый индивидуум будет готов пожертвовать своими естественными правами и свободой и согласится подчиняться законам государя, главная задача которого — поддержание порядка.

### *«Рассуждение о неравенстве»*

Отчасти «Рассуждение о неравенстве» посвящено критике взглядов Гоббса. Если Гоббс стремился оправдать существующие формы правления, то Руссо и здесь выступал с обличением. Подобно Гоббсу, Руссо доказывает, что по природе люди свободны и эгоистичны. Но в его случае эгоизм сопровождается состраданием, из-за которого люди с неохотой причиняют вред друг другу. Естественное состояние — это не состояние войны, но состояние здорового безразличия. Существует природное неравенство в силе и разумности, но в сочетании с природной свободой оно лишено всякого значения. Значение оно приобретает только в обществе. Ибо в обществе люди начинают сравнивать себя друг с другом. Возникают тщеславие, гордыня и презрение: так начинается развращение народа, описанное в первом «Рассуждении». Руссо доказывает, что люди ошибаются и вводят в заблуждение друг друга в своих первых попытках построить государство. Их роковая ошибка — отказ от свободы в обмен на иллюзию защищенности. Вместо того чтобы обрести защиту, они становятся рабами. Исток неравенства — это поглощенность видимостью; затем неравенство ведет к утрате свободы. Оба этих шага отдаляют людей от их истинной природы.

В двух первых работах Руссо выявляется несколько фундаментальных тем. Люди добры по природе; их развращает общество. Наихудшей развращенностью становится потеря свободы, вызванная социальным неравенством. Тогда как свободе уделяли внимание многие мыслители

того времени, некоторые ученые отмечают, что, увязывая ее с равенством, Руссо поступает весьма своеобразно. Необычен и присущий его аргументации акцент на чувствах, или, точнее говоря, на воле, а также на разуме.

### «Эмиль»

Если «Рассуждения» становятся первыми критическими залпами Руссо в адрес общества, то в его последующих крупных произведениях — «Эмиле» и «Об общественном договоре» — предлагаются решения увиденных им проблем. Руссо написал две эти книги почти одновременно. В «Эмиле» Руссо описывает, каким ему видится воспитание юношества. Это — прежде всего воспитание воли, имеющее в виду две задачи. Первая — избежать растлевающего влияния современного общества. Вторая — вырастить индивидуума, готового взять на себя моральную и политическую ответственность в новом государстве, описанном в «Общественном договоре». Обе книги посвящены развитию свободы — от естественной свободы ребенка до нравственной и политической свободы гражданина.

Учитывая отношение Руссо к современному обществу, неудивительно, что первое требование к воспитанию полноценного индивидуума — оно должно происходить в сельской обстановке. Здесь ребенок будет свободен от влияния «деспотичной» воли социализированных взрослых. Вместо того чтобы учиться соответствовать причудам общества, ребенок учится выдерживать испытание физической необходимостью при-

роды. Таким образом, пределы естественной свободы узнаются им непосредственно на опыте.

Руссо полагал, что воспитание должно быть постепенным. Предлагаемое им воспитание ратует скорее за длительное опытное познание вещей, чем за ознакомление с идеями. Единственная книга, которую он позволяет, — это «Робинзон Крузо». Знакомство с религиозным культом и фактически всеми абстракциями откладывается до тех пор, пока воля и разум индивидуума не разовьются самостоятельно.

Хотя воспитание ребенка начинается с естественного состояния, его цель не просто возвращение к идиллическому, более бесхитростному прошлому в зрелом возрасте, даже если допустить, что оно вообще возможно. По мнению Руссо, социальное взаимодействие может способствовать как растлению, так и совершенствованию человека. Достижение автономии — или нравственной свободы — представляет собой, на взгляд Руссо, совершенство человеческой воли. Переход от естественной к нравственной свободе основан на разуме. Индивидуум учится держать страсти под контролем разума, освобождаясь тем самым от тирании непосредственного увлечения.

### Общественный договор

Если принять предложенное Руссо описание полноценного индивидуума как автономного и нравственного существа, то построение общества, поощряющего и мобилизующего таких граждан, представляет существенную трудность. Руссо считал необходимым, чтобы члены об-



щества действовали сознательно и активно. «Об общественном договоре» — это попытка Руссо предложить проект такого общества. Возможно, самым поразительным и спорным элементом политической теории, очерченной в этой книге, является его концепция «общей воли».

Руссо порицает существующие государства за утрату свободы. Фундаментальное значение для его политических воззрений имеет тезис о том, что свобода не может быть отнята у людей принудительно, как предлагал в числе прочих Гоббс. С другой стороны, Руссо признавал, что многочисленность членов современного общества исключает истинную демократию. Общая воля — это его ответ на конфликт запросов. Она вытекает из условий договора, согласно которым индивидуум передает все свои естественные права и свободу всем остальным, дабы создать новую коллективную личность.

После того как путем отчуждения индивидуума создается коллективная личность, властелином нового государства становится естественная свобода. Для Руссо важно, чтобы все поступились своими правами в равной мере (избежав тем самым неравенства, ведущего к потере свободы), а затем вновь обрели индивидуальную автономию в причастности к суверенитету общей воли. Будучи суверенной, общая воля устанавливает основополагающие законы общества. Она всегда радуется о «благах целого».

Руссоистской концепцией общей воли и восторгались, и возмущались. Сам Руссо утверждал, что общая воля не то же самое, что глас большинства. Большинство может представлять собой простую совокупность совместных партикулярных

интересов одной группы индивидуумов. Общая воля, однако, всегда должна желать блага целого. К несчастью, это различие легче провести в теории, чем на практике. Как на деле можно выявить общую волю помимо гласа большинства? К тому же может показаться, что индивидуум слишком много теряет в сделке, которая предоставляет все права государю, пусть даже им будет общая воля, и делает беззащитным индивидуума как такового.

### «Исповедь»

Остаток жизни Руссо провел по большей части во Франции на лоне природы. (Какое-то время он жил в Англии с Дэвидом Юмом, но ужиться они не смогли.) В поздних сочинениях внимание Руссо более непосредственно концентрируется на его личной жизни. Самое знаменитое из них — «Исповедь». В «Исповеди» Руссо предпринял попытку с жестокой честностью пересказать историю своей жизни — периодов счастья и отчаяния, успехов и неудач. Он повествует о своих любовных похождениях и с чувством вины признается в том, что оставлял своих детей в сиротских домах. Эта книга — прежде всего попытка объясниться с самим собой и своими читателями. Она стала классикой самоанализа, однако современники встретили ее с неодобрением, и Руссо на долгие годы отдался попыткам самоанализа — порой впадая в совершеннейшее отчаяние и страдая усиливающейся паранойей. Он умер в доме друга во Франции 2 июля 1778 года.

*Констанс Крид*

**Библиография**

- Руссо, Ж.Ж., Избранные сочинения. Т. 1—3, М., 1961.  
Верцман, И.Е., Жан-Жак Руссо, М., 1976.  
Манфред, А.З., Три портрета эпохи Великой французской революции, М., 1978.  
Дворцов, А.Т., Жан-Жак Руссо, М., 1980.  
Cassirer, E., *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, 2d ed., ed. and tr. by P. Gray, New Haven and London: Yale University Press, 1989.  
Grimsley, R., *Jean-Jacques Rousseau*, Totowa, N.J.: Barnes & Noble Books, 1983.  
Grimsley, R., *Jean-Jacques Rousseau, A Study in the Self-Awareness*, 2d ed., Cardiff: University of Wales Press, 1969.

## АДАМ СМИТ

Родился: 1723, Кирколди, Шотландия.

Умер: 1790, Эдинбург, Шотландия.

Главные сочинения: «Теория нравственных чувств» (1759), «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776).

### Главные идеи

*Основой добродетели природа сделала чувство.*

*Если мы возьмем на себя роль беспристрастных зрителей, то симпатия окажется основой наших нравственных суждений.*

*Действуя из чувства долга, мы компенсируем отсутствие подходящего чувства в конкретных случаях.*

*Божество внедрило в нас могучие инстинкты («страсти»), которые побуждают нас к поступкам, в конечном итоге благотворным для всех.*

*Собственный интерес вкупе со склонностью к «торговле, сделкам и обмену» служит основой разделения труда и экономического развития.*

*Конкуренция между собственными интересами отдельных потребителей и производителей на рынке, свободном от монополий и своекорыстного попечения государства, порождает стабильную и растущую экономику.*

*Эгоистичная погоня за богатством, возможно, и не приносит удовлетворения индивидууму, однако она ведет к росту совокупного богатства, что отвечает лучшим интересам нации.*

Говоря, что Адам Смит — один из наиболее влиятельных политэкономистов, мы рискуем сказать слишком мало; и в самом деле, Кеннет Боулдинг замечал: «...Очевидно, что последние двести лет были эпохой Адама Смита, его последователей и извратителей». В то же время недооценкой чревата и представление о Смите как только об экономисте (особенно в современном значении этого слова); подобно многим (может быть, большинству) просветителей, Смит стремился постичь и демистифицировать всю совокупность человеческих обстоятельств, а его «экономика» основывается на энциклопедическом изучении человеческой природы и истории.

Адам Смит — кошмарный сон биографа. Роберт Хейлброунер пи-

шет, что он «был неважным корреспондентом, ревнивым хозяином своих сочинений (некоторые из них он велел сжечь, находясь на смертном одре) и вообще человеком, чья покойная и замкнутая жизнь оставила весьма скудные следы для его биографов».

Начальное образование Смит получил в Кирколди. В 1737 году он поступил в Университет Глазго, где одним из его преподавателей был Фрэнсис Хатчесон. В 1740 году Смит стал стипендиатом Бэйллол-Колледжа (Оксфорд), где он оставался до 1746 года, в первую очередь занимаясь, видимо, самообразованием. К сожалению, нам мало что известно о годах учения Смита в Глазго и Оксфорде — или где-либо еще. Проведя некоторое время дома в Кир-

колди вместе с матерью, Смит уехал в Эдинбург, где прочел серию публичных лекций по риторике и *belles lettres*, юриспруденции, истории гражданского общества и политической экономии. Благодаря репутации, которую принесли ему эти лекции, и воспользовавшись покровительством некоторых видных деятелей, в 1751 году Смит был избран профессором логики в Глазго. В том же году он принял кафедру нравственной философии, которую занимал до 1763 года. Смит читал «публичные» лекции по «нравственной философии» и «приватные» (углубленные) лекции по риторике и *belles lettres*. Первые делились на четыре части, обнимавшие теологию, этику, юриспруденцию и экономику. Вторая часть этого курса легла в основу первой большой книги Смита — «Теории нравственных чувств» (1759).

Большая часть этой книги посвящена рассмотрению психологии нравственности, которая, по мнению Смита, была необходима для ответа на вопрос о том, как формируются нравственные суждения; среди главных ее выводов были следующие: симпатия — это нравственное чувство, лежащее в основе «нравственного» суждения о других и о нас самих, если мы занимаем позицию «беспристрастных наблюдателей»; справедливость, заключающаяся в том, чтобы удерживать нас от причинения вреда другим, — это «несущая колонна, на которой держится все здание» общества; божество внедрило в нас могучие инстинкты («страсти»), которые побуждают нас к поступкам, в конечном итоге благотворным для всех людей; «голос совести» («внутренний су-

дия») облегчает беспристрастность наших суждений и достижение добродетели; регулярное «наблюдение за поведением других незаметно подводит нас к формулировке некоторых общих правил относительно того, что надлежит и подобает делать или избегать»; действуя из чувства долга, мы компенсируем отсутствие подходящего чувства в специфических обстоятельствах; наконец, «самообладание само по себе — это не только великая добродетель, но, по-видимому, тот источник, из которого все другие добродетели почерпывают свое основное великолепие».

Книге, по общему мнению, сопутствовал громкий успех: при жизни Смита она выдержала несколько переводов и шесть переизданий. Ее публикация не только способствовала росту его преподавательской популярности, но и произвела такое впечатление на Чарлза Таунсхенда (которому экземпляр «Теории» был послан Дэвидом Юмом), что он пригласил Смита в воспитатели к своему приемному сыну, герцогу Висслеу, обещая ему жалованье (вдвое больше того, что он мог заработать в Глазго) и пожизненную пенсию. Эта обязанность привела Смита в 1764 году во Францию, где он оставался до конца 1766 года. Хотя большую часть своего времени Смит проводил в Тулузе, ему удалось побывать в Женеве, где он встречался с Вольтером, а затем и в Париже, где наряду с исполнением обязанностей воспитателя Смит пользовался обществом Юма и некоторых других видных философов и физиков. Хотя полностью установить, какое влияние оказали на него эти контакты, довольно трудно, не

подлежит сомнению, что некоторые из них были для Смита важными, особенно его связи с Франсуа Кене, физиократом, которого Смит называл «одним из достойнейших людей во Франции и одним из лучших, каких я только встречал», бароном д'Гольбахом, который перевел «Теорию нравственных чувств», и А.Р.Ж. Тюрго, который не только обращался ко многим историческим вопросам, представлявшим интерес для Смита, но и работал над серьезным экономическим трактатом как раз во время пребывания Смита во Франции. Смит также предпринял несколько «экспедиций» в различные места Франции, и вынесенные из этих поездок наблюдения составили часть «данных» для его «Исследования о природе и причинах богатства народов» (1776) («Богатство народов»).

Когда в конце 1766 года срок его обязанностей истек, Смит провел некоторое время в Лондоне, редактируя «Теорию нравственных чувств» и консультируя политиков, особенно лорда Шелберна и Чарлза Таунсхенда. Затем, в 1767 году, он возвращается в Кирколди, где и остается на шесть лет, чтобы благодаря щедрой пенсии работать над «Богатством народов». Работа над книгой была еще не окончена, когда в 1773 году Смит вернулся в Лондон, очевидно, рассчитывая занять какой-нибудь влиятельный пост. Не получив официального назначения, он консультировал некоторых членов правительства по таким вопросам, как монополии и колониальная политика, занимавшим важное место в его изысканиях и в «Богатстве народов», опубликованном накануне 9 марта 1776 года. До смерти

Смита оно также выдержало несколько переизданий и переводов. Хотя более полно эта книга будет разобрана ниже, некоторые из ее важнейших мыслей суть следующие: скачок в производительности, обусловленный разделением труда, нуждается в рынке, способном его востребовать; на рынке, свободном от монополий и своекорыстного поличения государства, собственные интересы отдельных потребителей и производителей порождают (благодаря конкуренции) экономические условия, отвечающие лучшим интересам всего общества; расширение рынка способствует появлению излишков, которые при правильном вложении гарантируют рост экономического богатства нации; важнейшая задача правительства — это защита рынка от внутренних и внешних подрывных сил: первое обеспечивается недопущением монополий и торговых барьеров, а второе — обеспечением надлежащей обороноспособности; правительство также должно взять на себя ответственность за эффективное государственное образование. Книга имела грандиозный успех, так как в действительности она предлагала объяснение сложных явлений в терминах простой объяснительной структуры (не входившее в противоречие с мышлением той эпохи) и ряд предписаний практического характера.

В 1778 году Смит был назначен таможенным уполномоченным, и свои служебные обязанности он выполнял в Эдинбурге до самой смерти. Это назначение можно считать поразительной иронией судьбы: твердокаменный поборник свободной торговли, Смит должен был проводить годы на таможне, под-

держивая пошлины и нормы, поощрявшие не свободную торговлю, а меркантилизм. Наряду с добросовестным исполнением своих обязанностей Смит продолжал свои занятия, участвовал в умственной жизни, будучи членом нескольких клубов, и упорно работал над поправками к обеим своим книгам. В 1780-х годах здоровье Смита начало сдавать, причем особенно тяжелыми были 1784 и 1787 годы. В начале 1790 года Смит, по-видимому, предвидел свою скорую смерть: он велел своим литературным душеприказчикам сжечь несколько томов его рукописей. Он скончался 17 июня 1790 года.

#### **«Теория нравственных чувств»**

«Теория нравственных чувств» представляет собой попытку определить природу добродетели и ведущую к ней силу, или способность, ума. Смит доказывает, что добродетель не может быть сведена к единственному критерию (такому, как пристойность, благоразумие или доброта); «...наше одобрение всех этих добродетелей, осознание нами их приятных последствий или их полезности, будь то для лица, их проявляющего, будь то для других лиц, соединяется с нашим осознанием их пристойности и всегда образует значительную, зачастую наибольшую часть нашего одобрения». Смит не верит в то, что к добродетели нас увлекают себялюбие, разум или некое особое «нравственное чувство»; скорее, основой добродетели является чувство, которым наделила нас природа.

Прежде всего Смит озабочен тем,

чтобы объяснить метод, с помощью которого мы образуем нравственные суждения. Для этой цели он начинает с рассмотрения принципа «симпатии» (мы назвали бы его принципом сочувствия), который он считает важнейшим фактором создания и поддержания порядка в обществе. Смит дает такое определение симпатии: «какая бы страсть ни вызывалась любым объектом в душе непосредственно заинтересованного лица, аналогичная эмоция возникает в груди всякого внимательного зрителя, размышляющего о своей ситуации»; симпатия обозначает «наше сочувствие любой страсти». Смит не утверждает, что результатом симпатии является совершенное согласие, однако, на его взгляд, она достаточно близко соответствует общественной гармонии. Согласие в обществе порождается благодаря тому, что «как природа научает зрителей входить в обстоятельства непосредственно заинтересованных лиц, так в некоторой мере она научает и этих последних входить в обстоятельства зрителей». Благодаря пониманию контекста поведения другого человека мы можем решить, насколько оно согласуется с ситуацией, то есть определить, хорошо оно или нет. Основа одобрения или неодобрения нашего поведения та же, что и основа суждения о поведении других; Смит замечает, что мы совершаем этот акт, ставя себя на место других людей и взирая на свое поведение их «глазами». Когда мы судим о себе так, как судили бы о других в той же ситуации, и когда другие поступают таким же образом, мы обретаем основу для одобренных обществом норм поведения. «Становясь беспристрастными зрителями соб-

ственного характера и поведения», от простого желания похвалы мы переходим к осознанию того, что мы действительно достойны похвалы.

После этого Смит приступает к рассмотрению сравнительной ценности доброты и справедливости. Соглашаясь с тем, что дружба, щедрость и милосердие служат украшением нашей жизни, он, тем не менее, убежден в том, что для создания и сохранения жизнеспособного общества центральное значение имеет справедливость. Недостаток доброты, возможно, разочаровывает, но «нарушение справедливости — это оскорбление».

В этот момент Смит задается вопросом, действительно ли тот факт, что люди, по-видимому, более беспокоятся о ближних интересах, нежели о дальних, обуславливает «естественное неравенство наших чувств». Смит изобретает гипотетическую ситуацию: если всякий, кому предстоит «наутро лишиться мизинца... не сомкнул бы глаз ночью», а ничего не зная об этом, смог бы «преспокойно уснуть», даже если ему было бы известно о гибели ста миллионов китайцев, то значит ли это, что этот человек пожелал бы пожертвовать их жизнями, чтобы избежать несчастья для себя? Смит утверждал, что «человеческая природа содрогается от ужаса при этой мысли, и мир — пусть даже по макушку увязший в пороке и развращенности — никогда не порождал негодяя, способного на это». Смит доказывает, что божество наделяет нас совестью, проявляющейся в подобных случаях; «когда мы готовы причинять ущерб счастью других, именно божество взывает к нам

голосом, способным поразить самые дерзкие из наших страстей... именно от него мы узнаем об истинной незначительности нас самих». Чтобы обеспечить коллективное благосостояние, божество делает эти императивы частью человеческой природы; формулируя, быть может, тезис о «незримой руке» в его первоначальном виде, Смит говорит, что, бессознательно повинувшись этому божественному замыслу, «не желая этого и не зная об этом», мы «спешествуем интересам общества».

Смит указывает, что, формулируя общие правила нравственности, мы избегаем самообмана. Эти правила укоренены в опыте, основаны на чувстве одобрения или осуждения в зависимости от конкретных действий; они внедрены в нас природой и являются частью божественного замысла, они «даны нам для того, чтобы мы руководствовались ими в этой жизни». Если в конкретных случаях индивидуум лишен подobaющих чувств, то их функцию исполняет чувство долга. Смит допускает, что некоторые «иллюзии» не лишены полезности, как в том случае, когда мы «естественно смешиваем» счастье и богатство; «нет ничего плохого, что природа обманывает нас таким образом. Благодаря этой иллюзии пробуждается и поддерживается в постоянном движении прилежание человечества».

Теория Смита не свободна от ряда очевидных трудностей. Доказывая, что добродетель основывается на естественных чувствах, за неимением лучшего, он то и дело ссылается на более высокие нормы и козни божества («незримую руку»). Смит не дает объяснения тому, как возникают антиобщественные страсти

и заблуждения, а лишь постулирует, что замысел природы в конце концов восторжествует. Эта статическая психология вкупе с утилитаризмом, предполагающим осуществление некоего «природного» замысла, приводят к весьма громоздкой социальной философии, и дело здесь не в присутствии ей консерватизма, а в привлечении веры, необходимой для поддержания эмпирической, на первый взгляд, системы.

### *«Богатство народов»*

Эта работа Смита известна куда лучше. Как это часто бывает в случаях с «великими» произведениями, изданная в 1776 году, эта книга не содержала ничего существенно нового. Ее успех был обусловлен ее своевременностью, тем, что, по мнению читателей, она предлагала разумное и простое объяснение сложных явлений, а также тем, что она с энтузиазмом отстаивала ряд рецептов решения современных экономических проблем. Хотя между «Теорией нравственных чувств» и «Богатством народов» имеются некоторые расхождения (так, в последней не рассматривается понятие симпатии), между ними существуют и важные сходства, среди которых наиболее примечательны непоколебимая убежденность Смита в позитивности совокупных последствий роста совокупного богатства и в благотворной деятельности «незримой руки», а также его вера в то, что справедливость (и правосудие) — это основополагающий элемент жизнеспособного общества.

«Богатство народов» состоит из пяти «книг». Смит начинает с рас-

смотрения разделения труда и его рыночных последствий. Вторая книга посвящена накоплению. В третьей Смит анализирует экономическое развитие. Четвертая книга подвергает критическому разбору ряд политических идей, стратегий и систем. Заканчивает Смит пространственным обсуждением роли государства в «рыночной» экономике.

Смит доказывает, что разделение труда — это важный шаг вперед в процессе накопления богатства народа. Оно является не продуктом человеческой мудрости, но «медленно и постепенно вызревающим следствием некоторой предрасположенности человеческой природы, которая не имеет в виду особо грандиозной общественной пользы, — предрасположенности к торговле и обмену одного на другое». Люди постоянно нуждаются в помощи своих ближних, но не могут рассчитывать на то, что она будет предоставлена в порядке благотворительности. Мы привлекаем других к себе на помощь, апеллируя к их собственным интересам; «только нищий предпочитает зависеть главным образом от щедрости своих сограждан». Смит постулирует универсальность этих характеристик и преуменьшает различия в естественных способностях людей; очевидным образом дистанцируясь от древних (в частности, от Платона), он утверждает, что «по своей одаренности и нраву философ вдвое меньше отличается от уличного носильщика, чем мастиф от борзой». Не обращая внимания ни на что, Смит заявляет, что, не будь у нас общей склонности к торговле и обмену, мы были бы «почти бесполезны друг другу».

Сославшись в качестве примера на



производство булавок и толкуя его расширительно, Смит утверждает, что разделение труда обеспечивает резкий рост производства, что в свою очередь стимулирует рост рынка, способного поглотить эту продукцию. Кумулятивным эффектом своекорыстных взаимодействий, осуществляющихся в «обществе естественной свободы», является развитие рыночной экономики, в которой цены и доходы определяются предложением и спросом. Смит доказывал, что, покада ничто не препятствует взаимодействию предложения и спроса, конкуренция побуждает труд и капитал к производству товаров, чья рыночная цена превышает их «естественную цену», и отвращает их от производства товаров, стоящих дешевле своей естественной цены. По мере роста национального богатства «возрастает и спрос на тех, кто живет на заработок», а вместе с этим растут заработки и численность населения. Смит верил в то, что более высокие заработки ведут к росту населения среди рабочих, позволяя им лучше заботиться о своих детях». Смит заявляет, что «спрос на людей, как и на любой другой товар, с необходимостью регулирует их производство». Разделение труда, рост населения и повышение богатства и дохода связаны отношениями взаимной зависимости и поддержки.

Расширение рынка создает потребность в притоке капитала, который в свою очередь возводит в ранг экономических добродетелей бережливость и накопление; «капиталы прирастают рачительностью, а уменьшаются мотовством и дурным управлением». Хотя важно и личное усердие, однако именно «рачитель-

ность, а не усердие, является непосредственной причиной роста капитала». Бережливость — это основа «непрерывного финансирования» задействованных в производстве работников; доходит до того, что Смит объявляет мотов врагами общества. Кроме того, себялюбие также служит движущей силой; к экономии нас побуждает «желание улучшить наше состояние, желание, которое, обычно будучи кротким и бесстрастным, свойственно нам от рождения и сходит вместе с нами в могилу». Когда промышленники-капиталисты инвестируют эти «сбережения», это ведет к увеличению производства, экономическому росту и повышению богатства народа. Таким образом, предоставленный самому себе, рынок порождает богатство и «в хорошо управляемом обществе служит причиной того всеобщего изобилия, которое простирается на низшие слои народа».

Смит был убежден в том, что общественной пользе мы содействуем скорее неосознанно, нежели осознанно. Каждый отдельный потребитель и производитель «направляется незримой рукой к содействию цели, которая не входила в его намерения, причем это отнюдь не всегда противоречит благу общества». По мнению Смита, гораздо хуже, когда некая сила вносит перекос в рыночные операции. Две величайшие угрозы исходят от монополий и правительственной политики, предоставляющей привилегии частным интересам. Общие возражения Смита против политики правительственного контроля или ограничения сводились к тому, что она нарушает промышленное равновесие и ограничивает возможности дальнейшего расшире-

ния. При этом он не был экономическим анархистом. Действия правительства должны быть направлены на недопущение монополий и других помех для свободной торговли, на поддержание общей справедливости, на обеспечение национальной обороны, а также на проведение и финансирование общественных работ, необходимых для содействия коммерции. Смит признавал, что разделение труда имеет некоторые негативные последствия, над устранением которых также следует работать правительству. В силу того что «человек, вся жизнь которого проводится в исполнении нескольких простых операций... не имеет случая проявить свое разумение... и впадает в такое оупение и невежество, какие только могут существовать в человеке... если только правительство не приложит некоторых усилий с тем, чтобы этого не допустить», Смит полагал, что государ-

ство должно требовать от простого народа усвоения «самых существенных частей школьного знания» и заботиться о его образовании.

Однако в конечном счете не политика правительства, но свобода предпринимательства и открытый конкурентный рынок должны привести к росту совокупного богатства народа и всем тем благам, кои из него вытекают. Насколько адекватными эти допущения были даже в дни самого Адама Смита, судить трудно; впоследствии Джон Майнارد Кейнс охарактеризует капитализм как веру в то, «что отвратительнейшие из людей, подчиняясь отвратительнейшим мотивам, будут трудиться на благо нас всех». Невзирая на это, через посредство учеников и критиков Смита, его идеи во многом сформировали экономический дискурс последних двух столетий.

Дон Томас Дуги

### Библиография

- А. Смит, Теория нравственных чувств, Спб., 1868.  
 А. Смит, Исследование о природе и причинах богатства народов. Т. 1–2, М.—Л., 1935.  
 Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. by R.H. Campbell, A.S. Slinner, and W.B. Todd, Oxford: Clarendon Press, 1976.  
 Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D.D. Raphael and A.L. Macfie, Oxford: Clarendon Press, 1976.  
 Хатчесон, Ф., Юм, Д., Смит, А., Эстетика, М., 1973.  
 Campbell, R.H., and Skinner, A.S., *Adam Smith*, New York: St. Martin's Press, 1982.  
 Heilbroner, R.L., with L.J. Malone, *The Essential Adam Smith*, New York: W.W. Norton, 1986.

## ИММАНУИЛ КАНТ

Родился: 1724, Кёнигсберг, Восточная Пруссия (ныне Калининград).

Умер: 1804, там же.

**Главные сочинения:** «Критика чистого разума» (1781, 1787), «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» (1783), «Основания метафизики нравственности» (1785, 1786), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790), «Религия в пределах только разума» (1793).

### Главные идеи

*Хотя всякое знание начинается с опыта, отнюдь не все оно возникает из опыта.*

*Познание упорядоченного мира возможно благодаря взаимодополняющей деятельности чувств и разума.*

*Содержание нашего опыта обусловлено нашими чувствами, а его форма привносится мышлением.*

*Мир, познаваемый нами, — это феноменальный мир; мы не обладаем знанием о «вещах в себе».*

*Единственное безусловное благо — это добрая воля.*

*Человек должен действовать лишь в согласии с таким принципом деятельности, который поддается универсализации.*

*Ко всем разумным существам следует относиться как к самоцели и никогда — как к средству.*

*От гипотетических императивов следует отличать категорический императив; требования последнего не знают исключений, тогда как в случае первых возможны исключения.*

*Основа человеческого достоинства — это автономия самозакондательствующей воли.*

*Вера в Бога — это постулат практического разума.*

**И**ммануил Кант — глубочайший из всех философов нового времени. Он также и один из самых трудных для понимания. Хотя эта трудность часто относится на счет (и не без оснований) его тяжеловесного немецкого слога, все же она — главным образом результат остроты, пронизательности и сложности его мысли. Самым очевидным образом эти свойства его философии проявляются в его важнейшем труде — «Критике чистого разума». К этой книге невозможен легковесный

подход; она нуждается в серьезном понимании истории философии от Декарта до Юма, однако она способна щедро вознаградить читателя, способного уделить ей просвещенное внимание, которого она, безусловно, требует.

Чтобы понять Канта, необходимо начать с Дэвида Юма, который, по словам Канта, «пробудил меня от догматической дремоты». Что же это была за дремота? Студент восточнопрусского университета восемнадцатого века, Кант был погружен

в традицию рационализма, особенно в трактовке Г.В. Лейбница (1646—1716) и его немецких последователей. Два пункта юмовской философии пробудили Канта и вывели его на путь, увенчавшийся его «критической философией». Юмовская критика рационализма убедила его в том, что рационалисты строят свои системы на бездоказательных допущениях относительно познания природы реальности. В то же время эмпирическая эпистемология Юма, опиравшаяся на локковское представление о душе как о чистой доске, на которой пишет опыт, вела к абсолютному скептицизму, отрицающему любое познание. Кант полагал, что истина должна лежать где-то посередине между двумя этими крайностями.

Кант происходил из бедной и очень набожной семьи. Родители отдали его в приходскую школу, где на всю жизнь в нем были посеяны семена неприязни к организованной религии. Шестнадцать лет он поступил в Кёнигсбергский университет и через шесть лет окончил его. Поскольку в университете не было вакантных преподавательских мест, он провел восемь следующих лет в качестве наставника в домах богатых восточнопрусских семейств. В 1755 году он возвратился в университет и защитил докторскую диссертацию по естествознанию. Обладая ученой степенью, он смог получить место *приват-доцента*, или лектора. В течение следующих пятнадцати лет он читал лекции по философии, математике и различным областям естествознания. Кант был блестящим преподавателем — находчивым и остроумным, фантастически эрудированным, упорно

стремившимся поощрять самостоятельное мышление своих студентов. В сорок шесть лет он был назначен профессором и оставался в этой должности до самой смерти. Все главные философские сочинения Канта написаны в этот относительно поздний период его жизни.

Личная жизнь Канта была бедна событиями. С головой уйдя в преподавание и творчество, он был слишком занят, чтобы уделять время другим интересам. И все же он читал очень много, особенно по естествознанию, и имел близких друзей, с которыми регулярно общался. Будучи холостяком, Кант построил строгий распорядок дня. Он начинался в пять утра с завтрака и философских размышлений; с шести до семи философ готовился к лекциям; время с семи до девяти или десяти он проводил в классах; затем до полудня он писал. Главной его трапезой был второй завтрак, длившийся обычно до четырех вечера и проводимый за беседами с тремя-четырьмя гостями. Затем он совершал свою дневную прогулку в сопровождении лакея, который нес его зонтик. Говорят, что кёнигсбергские домохозяйки сверяли свои часы по прогулкам Канта. Вечерние часы он посвящал чтению, а в десять отходил ко сну.

Кант был олицетворением Просвещения. Твердый приверженец разума, он, тем не менее, признавал важную роль чувств в жизни людей. По своим политическим взглядам он был настроен очень либерально для своего времени и места, будучи решительным сторонником Американской и Французской революций.

### Эпистемология и метафизика

Эпистемология и метафизика Канта разрабатываются им в «Критике чистого разума», впервые изданной в 1781 году (переработанное издание было выпущено в 1787 году). За исключением, пожалуй, платоновского «Государства» это — самое важное философское произведение из всех когда-либо написанных.

После чтения Юма Кант пришел к убеждению в том, что, не имея основы в опыте, *априорное*, дедуктивное философствование рационалистов ведет только к пустым заключениям. Но эмпирическая альтернатива вела к столь же неприемлемому скептицизму. Проблема, на взгляд Канта, состояла в том, чтобы объединить две эти противоположные точки зрения в синтетическое целое, использующее сильные стороны и свободное от недостатков обоих учений.

Кант исходил из опыта. Он признает тот факт, что мир человеческого опыта является в целом упорядоченным, составленным из устойчивых объектов (таких, как холмы и деревья), которые существуют в пространстве и времени и имеют причинные взаимосвязи друг с другом. Какие допущения, спрашивал Кант, должны мы принять, чтобы объяснить эти факты.

Ответ Канта гласил, что наше восприятие упорядоченного мира объектов является результатом сотрудничества двух способностей — наших чувств и нашего мышления. Первые поставляют содержание нашего опыта, вторые определяют его форму. Предположим, что я наблюдаю автомобиль, едущий по дороге. Благодаря своим органам чувств я

вижу его цвет и форму, слышу звуки мотора и вдыхаю его выхлопные газы. Однако этим дело не ограничивается. Я опознаю его как физический объект, существующий в пространстве и времени и находящийся в причинных отношениях с дорогой, по которой он едет. Я не смог бы отождествить автомобиль с объективной частью своего опыта, будь я не в состоянии проделать все вышеперечисленные операции. Обобщая, мы можем сказать, что все они представляют собой необходимые условия для нашего восприятия объективного мира.

В этом пункте мы должны, однако, провести ключевую дистинкцию. Чувства обеспечивают нас только содержанием (или материей) объективного мира — цветами, звуками, запахами и т.д. Однако тем самым мы не приобретаем знания о формальной структуре, которого через посредство чувств требует наш опыт упорядоченного мира. Так, у нас нет чувственного опыта времени или каузальных связей между событиями. Последний момент имеет особое значение потому, что именно он чаще всего ускользает как от нас, так и от многих философов. Мы считаем само собой разумеющимся, что мы воспринимаем, например, время в том же смысле, в каком воспринимаем цвета, звуки и так далее. Однако тщательное рассмотрение нашего опыта должно убедить нас в том, что это не так. Ни одно из пяти наших чувств не дает нам впечатления всепроницающего, но неуловимого хода времени. Что же в таком случае является источником нашего знания времени, равно как и других формальных элементов, организующих структуру нашего опыта?

Согласно Канту, эта структура является результатом творческой активности мышления. Одновременно с получением входных данных чувств — формы, цвета, звуки и т.д. — мышление перерабатывает и организует эти сырые данные в связанные структуры или объекты, находящиеся в одном, единообразном целом. Результатом совместной деятельности мышления (не сознаваемой нами) и чувств является связный мир нашего опыта.

Апеллируя к деятельности мышления как к необходимому агенту построения упорядоченного мира, Кант успешно преодолевает роковой изъян эмпиризма, каковой — со своей теорией сознания как «чистой доски» — был абсолютно не в силах объяснить связность нашего опыта. При этом он, однако, не вернулся к рационалистической концепции мышления как основополагающей, неизменной субстанции. Кантовская концепция мышления совершенно иная. Вместо того чтобы описывать мышление как субстанцию, он представляет его себе как деятельность. Пользуясь терминологическим аппаратом, разработанным им для своей философии, он называл мышление *трансцендентальным единством апперцепции*. Все эти термины, хотя поначалу и темные, проливают свет на его теорию. Под «трансцендентальным» Кант подразумевает две вещи. Во-первых, указанная деятельность эмпирически не наблюдаема; мы не можем воспринять работающее мышление с помощью наших чувств. Во-вторых, эта деятельность является необходимым условием упорядоченного опыта; если бы ее не было, мы не могли бы воспринимать мир, как

это происходит в действительности. Говоря о «единстве», Кант имеет в виду организацию чувственных данных в мышлении. Эта деятельность, если воспользоваться еще одним термином Канта, является деятельностью синтетической. Мышление берет различные элементы, поставляемые ему чувствами, и объединяет, или синтезирует, их, чтобы создать объект нашего опыта. Термин «апперцепция» объяснить труднее. В приведенном выше примере я не только наблюдаю объект «автомобиль», но и связываю его с дорогой, обстановкой, которая его окружает, а также, *идя еще дальше*, с пунктами его старта и назначения. Фактически я связываю его (или в состоянии это сделать) со всей совокупностью моего опыта. Иными словами, он — это деталь целого мира, в котором я живу во времени. Способность свести в единое целое мое восприятие автомобиля со всей совокупностью моих восприятий для образования мира порождается не чувственным восприятием, которое предоставляет только изолированные ощущения. Чтобы отличить эту необходимую способность от чувственного восприятия, Кант называет ее «апперцепцией». Она осуществляется умом.

Теперь мы должны рассмотреть другую, или нементальную, сторону кантовской метафизики. Процесс, только что изученный нами, надеется нас знанием организованного и единообразного мира. Легко заключить, что этот мир есть, как мы обычно его себе представляем, независимо существующая реальность, состоящая из бесчисленных физических объектов, которые причинно взаимодействуют друг с дру-

гом на огромных промежутках космического времени. Кант говорит не об этом мире, хотя читателя может ввести в заблуждение постоянное употребление Кантом термина «объективный». Это слово может пониматься двояко. В обыденном мышлении оно обозначает независимый объект, который остается совершенно неизменным даже тогда, когда никто его не наблюдает. Кант имеет в виду другое. Для него «объективный» означает единообразную конструкцию, обусловленную совместной деятельностью чувств и ума. Таким образом, кантовские «объекты» не имеют существования, независимого от мыслящих наблюдателей.

Обобщая наш разбор термина «объективный», мы можем провести различие между тем, что Кант называет *феноменальным* миром и миром *ноуменальным*, или миром «вещей в себе». Мир нашего опыта, познаваемый описанным выше путем, — это, по Канту, только феноменальный мир. Мы не можем иметь никакого знания о том, каковы сами по себе те вещи, что существуют независимо от нас в физическом мире. Это заключение должно быть принято по той причине, что сырые данные, из которых строится наш мир, обеспечиваются нашими чувствами, а наши чувства предоставляют мышлению не внешние, независимые реальности, но только восприятия. Кант часто говорит о внешнем мире как о мире «трансцендентном», имея в виду, что он не доступен нашему возможному опыту и познанию в противоположность тому, что он называет «трансцендентальным», которым хотя и обозначается нечто, находя-

щееся вне чувственного восприятия, однако это нечто является необходимым условием нашего опыта. Подытоживая, можно сказать, что «объективный» мир Канта — это, согласно нашим обычным представлениям о реальности, фактически «субъективный» мир. Против этого Кант не возражал. По этой причине он рассматривал свою философию как разновидность метафизического идеализма, а не реализма. Чтобы подчеркнуть этот момент, автор фундаментального изложения и разбора «Критики чистого разума» Пэйтон (H.J. Paton) озаглавил свой труд «Кантовская метафизика опыта».

Заключение, к которому мы только что пришли, побуждает нас задаться интересным вопросом. Не подлежит сомнению, что Кант верил в независимо существующий мир «вещей в себе». Но какие основания он мог привести для своей веры? Если опыт допускает только познание феноменального мира, являющегося «субъективным», то мы не можем ничего знать о внешней, независимой реальности. А значит, у нас, по-видимому, нет оснований допускать его существование. Скорее, без него вполне можно обойтись, как можно было обойтись, по мнению Канта, без субстанций, постулируемых рационалистами — последователями Лейбница. В ответ на эту критику Кант мог бы возразить, что без допущения существования независимого мира (какова бы ни была его действительная природа) мы никак не в состоянии объяснить данные, получаемые нами через посредство чувств и необходимые для того, чтобы мы вообще обладали опытом.

## Этика

В этике Канта преобладает рационализм, однако любопытно, что содержание его взглядов может без существенных искажений быть описано как рационализированная версия христианской этики. Центральным концептом кантовской теории является понятие долга. Представления Канта о нравственном состоянии человека схвачены в метафоре, которой он пользуется в «Основаниях метафизики нравственности». Человеческая воля, утверждает он, «стоит на перепутье». Этим он хочет сказать, что, когда нам приходится принимать нравственное решение, мы обнаруживаем, что наш разум обязывает нас поступать рационально, тогда как наши желания или склонности требуют от нас поступков, удовлетворяющих их нужды. Когда мы сталкиваемся с конфликтом разума и желания, воля должна принять решение, какой из путей избрать. Поскольку желания оказывают на нас мощное влияние, требования разума кажутся обременительными. Поэтому мы рассматриваем их исполнение как затрудняющее нас обязательство, или долг.

Следовательно, по Канту, действовать нравственно — значит действовать разумно. Но для того, чтобы объяснить нам, что мы должны делать, мало сказать, что мы должны действовать разумно. Кант обнаруживает объяснение того, что составляет разумный поступок, в «максимах» нашей деятельности. Порой он говорит об этих максимах как о «принципах деятельности». Здесь он имеет в виду те соображения или мотивы, которые побуждают нас к действию. Чтобы быть

рациональной, максима деятельности должна обладать всеобщим значением, ибо этого требует разум. Разум, по словам Канта, устанавливает законы деятельности. Кант называет этот закон разума *нравственным законом*. Он гласит: *действуй лишь сообразно такой максиме деятельности, относительно которой ты в то же время мог бы желать, чтобы она стала всеобщим законом*. Кант говорит здесь о том, что если мы признаем, что люди, будучи существами разумными, должны совершать определенные действия на определенных основаниях, то этот долг распространяется на всех, включая и нас самих. Сделать исключение для себя в законе, который мы признаем общеобязательным, — это значит поступить неразумно, а потому безнравственно.

Развивая эту тему, Кант указывает, что мы признаем различные императивы поведения. Некоторые из них он называет гипотетическими: мы сознаем, что мы должны совершить некоторый акт для достижения желанной цели или содействия нашему счастью. Хотя это и настоящие императивы деятельности, они гипотетичны, так как они — не необходимы. Мы не поступаемся разумностью, если у нас не получается последовать за ними. Нравственный закон, повелевающий нам действовать разумно, повелевает категорично. Его повеление рационально необходимо. Поэтому Кант называет его *категорическим императивом*.

Следовательно, воля должна быть подчинена категорическому императиву, пусть даже она далеко не всегда следует его приказаниям. Но, находясь в подчинении, она не скло-



няется перед некой внешней силой, ибо нравственный закон — это закон, которым мы, существа разумные, связываем себя сами. Кант говорит о «самозаконодательствующей» воле и об «автономии» воли. Кант убежден в том, что воля, способная налагать на себя законы поведения, а затем следовать им, имеет неизмеримую ценность. И действительно, утверждает он, добрая воля — это единственная вещь в мире, являющаяся «безусловным благом».

Обладая потенциально доброй волей, мы наделены ценностью, «превосходящей всякую цену». Это — тот источник человеческого достоинства, который отделяет нас как личностей от других существ в вещном мире. Обращаться с человеком как с вещью, как с чем-то, что можно использовать лишь для достижения наших целей, означает совершать насилие над его человеческой сущностью. Следовательно, заключает Кант, мы можем переформулировать категорический императив следующим образом: *Поступай так, чтобы обращаться с человечеством либо в собственном лице, либо в лице других всегда как с целью и никогда — как лишь со средством.*

Из формулы своего категорического императива Кант развил социальную философию. Он рисует себе общество, в котором каждая личность сообразует свое поведение с категорическим императивом. В этом обществе, которое он называет *царством целей*, многое будет напоминать существующие общества. Точь-точно как и мы, люди будут пользоваться чужими талантами и навыками для содействия своим личным целям. Однако никто не станет об-

ращаться с другим просто как с орудием или инструментом. Напротив, каждый человек признает, что другой сам по себе — это цель и с ним всегда следует обращаться как с целью.

### Религия

Согласно кантовской эпистемологии, «вещи в себе» непознаваемы. Если это справедливо для природных сущностей, то в еще большей степени это справедливо для сущностей сверхприродных. Кант особо останавливается на том, чтобы подчеркнуть этот вывод применительно к понятию Бога. Он посвящает значительное место в «Критике чистого разума» критическому рассмотрению традиционных доказательств бытия Божия. Все они, по его заключению, оканчиваются крахом.

Это не означает, что Кант не имел религиозных убеждений. Совсем наоборот. К религии он подходил через нравственность, а не через метафизику. Заключая, что царство целей — это лишь идеал, он, тем не менее, утверждал, что каждое нравственное существо обязано приближать его осуществление. Но сколько бы каждый из нас ни стремился к этой цели, мы не можем достичь ее только своими усилиями. В стремлении к этой цели ни один из нас не может гарантировать ее осуществление. Ввиду того что полное осуществление этой цели приведет к максимальному счастью каждого, для него требуется содействие природы. Но содействие природы неподвластно человеческим существам. Только сверхприродная сила, или Бог,

может гарантировать осуществление цели. Следовательно, поскольку мы безусловно обязаны стремиться к этой цели, постольку, если нравственность имеет хоть какой-то смысл, мы должны верить в то, что Бог существует, повелевает природой и подчинит ее исполнению целей человечества.

Важно сознавать, что Кант не считает свой нравственный аргумент

«доказательством» существования Бога. Напротив, он называет его «постулатом» практического разума, или догматом нравственной веры. Мы имеем полное право в него верить, даже будучи не в силах его доказать, ибо он дополняет нравственный закон — закон, который мы все как разумные существа обязаны исполнять.

Оливер Джонсон

### Библиография

- Кант, И., Сочинения. Т. 1–6, М., 1963–1966.  
 Кант, И., Трактаты и письма, М., 1980.  
 Паульсен, Ф., Кант, его жизнь и учение, Спб., 1905.  
 Фишер, К., История новой философии, т. 4–5, Спб., 1906–1910.  
 Асмус, В.Ф., Иммануил Кант, М., 1973.  
 Философия Канта и современность, Сб. статей, М., 1974.  
 Нарский, И.С., Кант, М., 1976.  
 Тевзадзе, Г., Иммануил Кант, Тбилиси, 1979.  
 Шинкарук, В.И., Теория познания, логика и диалектика И. Канта, К., 1974.  
 Гулыга, А., Кант, М., 1981<sup>2</sup>.  
 •Критика чистого разума» Канта и современность, Рига, 1984.  
 Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.  
 Körner, S., *Kant*, Harmondsworth: Penguin Books, 1955.  
 Murphy, J.G., *Kant: the Philosophy of Right*, London and Basingstoke: Macmillan and Co., 1970.  
 Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience*, Two vol., London: George Allen & Unwin, 1936.  
 Wolff, R.P., *Kant: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books. New York: Doubleday & Co., 1967.  
 Wood, A.W., *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.

## ТОМАС ПЕЙН

Родился: 1737, Тетфорд, Норфолк, Англия.

Умер: 1809, Нью-Рошел, Нью-Йорк.

**Главные сочинения:** «Здравый смысл» (1776), «Кризис» (1776–1783), «Общественное благо» (1780), «Права человека» (1791–1792), «Век разума» (1794–1796), «Рассуждение о первоосновах правления» (1795).

### Главные идеи

*Права человека присущи ему от рождения.*

*Правительство должно существовать только для безопасности, счастья и единства человечества.*

*Республиканское правление основано на разуме и порождает свободу; правление по праву наследования основано на невежестве и обращает народ в рабство.*

*Равенство естественного права собственности и избирательного права составляет фундамент свободного общества.*

*Неограниченный обмен идеями, право на преобразование общества и свобода религиозных убеждений суть естественные права человека.*

*Бог — первопричина всех вещей; человечество может открыть Бога только разумом.*

Защитник прав человека, политической независимости и интеллектуальной свободы, Томас Пейн участвовал в революционных событиях конца восемнадцатого века в Америке, Франции и Англии. Представитель просветительской мысли, Пейн был глашатаем идей, ставших ныне общим местом. Вклад Пейна в философию больше ценится за свой риторический напор, нежели за умственную новизну. Находясь в центре радикальной политической мысли, Пейн, тем не менее, умел зажигать массы своим простым и сжатым слогом.

Чуткость Пейна к простому народу отчасти, возможно, обусловлена его низким происхождением. Родившийся в неприметной норфолкской деревушке, Пейн работал подмастерьем в принадлежавшей его отцу-квакеру мастерской по изго-

товлению корсетов, где он научился делать женские корсеты, вдевая в ткань пластинки из стали или из китового уса. В 1757 году Пейн был отправлен в Лондон, чтобы продолжить работу подмастерьем корсетника, а в 1759 году он открыл собственную корсетную мастерскую в Сэндвиче. Здесь он познакомился и обвенчался с Мэри Ламберт, служанкой жены торговца шерстяными изделиями. Однако в тот же год Мэри умерла.

Первый опыт политической полемики Пейн приобрел, работая акцизным чиновником (на эту службу он поступил в 1762 году). Потеряв свой пост в 1765 году за то, что он штампелевал одни и собирал пошлины с других товаров, которые он в глаза не видел, Пейн брался за экстравагантные занятия: он изготавливал корсеты, преподавал

и читал проповеди. После возвращения в Акцизную службу и назначения в Льюис (1768) Пейн продолжал серьезно заниматься самообразованием и заинтересовался политикой. Он купил табачную и бакалейную лавку и женился на дочери прежнего владельца лавки — Элизабет Оллайв. И бизнес и брак потерпели неудачу. В 1774 году Пейн разъехался с женой и был уволен со службы за прогулы. Придя на помощь акцизным чиновникам, выступавшим за повышение жалованья, в 1772 году он написал «В защиту акцизных служащих». Всю зиму он провел в Лондоне, вдали от службы, распространяя копии своего памфлета среди членов парламента. Дело закончилось ничем, но Пейн почувствовал вкус к политике и реформам.

В Лондоне Пейн встретился с Бенджамином Франклином, представителем Пенсильвании, чьи рекомендательные письма позволили ему отправиться в 1775 году в Филадельфию. В американских колониях Пейн писал научные и политические статьи (среди них — дерзкое «Африканское рабство в Америке») для журналов и газет, а также издавал «Пенсильванский журнал». Его анонимное эссе «Здравый смысл», призывавшее американские колонии провозгласить свою независимость, имело оглушительный успех в Америке и Франции. В 1776 году в Америке было продано почти 100 000 экземпляров этого сочинения.

После начала войны Пейн вступил в американскую армию и вскоре стал адъютантом генерала Натаниэла Грина. «Кризис» — сборник из шестнадцати эссе, написанных между 1776 и 1783 годами, — укреп-

лял моральный дух воинов и защищал дело колоний перед Европой. Назначенный в 1777 году секретарем Комитета иностранных дел, Пейн получил от Франции провиант, займы и военную помощь, в которых чрезвычайно нуждались восставшие. Открытые разногласия с Сайласом Дином вслед за спором насчет комиссионных по французским поставкам привели к отставке Пейна.

После войны Пейн поддержал Конституцию Пенсильвании и в 1780 году был назначен секретарем Пенсильванской ассамблеи. Он подготовил законодательные меры, обеспечивавшие постепенное освобождение рабов в Пенсильвании, ратовал за равноправие женщин, учредил Банк Пенсильвании, противостоял притязаниям Вирджинии на неограниченные территориальные приобретения на Западе и выступал в защиту усиления центрального правительства. Пенсильвания вознаградила его за службу 500 долларов, а Нью-Йорк — имением в Нью-Рошел.

Будучи инженером, Пейн спроектировал одноарочный мост, который он собирался возвести через реку Скулкилл в Филадельфии. В апреле 1787 года он вернулся во Францию, чтобы обеспечить финансирование строительных работ, и неожиданно оказался в самой гуще Французской революции. Возвратившись в 1791 году в Лондон, он подключился к памфлетной войне, начало которой положили «Размышления о революции во Франции» Эдмунда Берка, и опубликовал «Права человека» — апологию Французской революции и призыв к Англии произвести коренную лом-

ку ее аристократических институтов. Пейн моментально сделался кумиром английских радикальных мыслителей; Конституционное общество, членом которого он являлся, заказало 25 000 экземпляров его памфлета. Однако когда в 1792 году вышла вторая часть этого сочинения, радикализм в Англии пошел на спад ввиду принятия жестких законов о подрывной деятельности и государственной измене. Пейна обвинили в подрывной деятельности, и толпа сожгла его портрет. Хотя еще до начала процесса, в том же 1792 году, Пейн бежал во Францию, его *in absentia*<sup>1</sup> сочли виновным в подстрекательстве и диффамации и приговорили к изгнанию из Британии.

Во Франции Пейн вновь поступил на службу к молодой Французской республике. Он был избран делегатом французского Национального Конвента и несмотря на незнание французского языка назначен в Комитет Девяти, занимавшийся составлением новой Французской Конституции. Его политическая позиция нашла свое выражение в сотрудничестве с умеренными жирондистами и предложении о сохранении жизни Людовику XVI. После начала войны между Англией и Францией (в 1793 году), иностранцы были исключены из состава Французского Конвента. Пейна арестовали и посадили в тюрьму Люксембург. Полагая, что, подобно многим другим арестантам, он будет казнен, Пейн посвятил десять месяцев, проведенных им в заключении, написанию «Века Разума», осуждающего суеверие и иррациональность институционализирован-

ной религии. Американский посол во Франции Джеймс Монро в конце концов добился освобождения Пейна (1794) на том основании, что он является американским гражданином. В том, что ему довелось провести за решеткой столь много времени, Пейн обвинял Джорджа Вашингтона; в бранном письме, опубликованном в 1795 году, Пейн резко критиковал его военную и политическую линии. Хотя в 1794 году он был снова избран во Французское законодательное собрание, выздоровление от подхваченной в тюрьме лихорадки воспрепятствовало активному участию Пейна в его деятельности.

Возвращение Пейна в Америку (1802) не было триумфальным. Здесь его знали как печально знаменитого автора «Века разума», в котором отвергалось христианство, и «Письма к Джорджу Вашингтону», в котором очернялся образ одного из отцов-основателей. Дружбу с Пейном по-настоящему возобновил только Томас Джефферсон. Проведя последние годы покоя в Нью-Йорке или в расположенном неподалеку имении в Нью-Рошел, Пейн скончался в 1809 году. Его пожелание обрести последний покой на квакерском кладбище было отвергнуто, и поэтому Пейна скромно похоронили в его имении.

### *Катализатор Американской революции*

Пейн поддержал стремление американских колоний к независимости от Великобритании и строго по-

<sup>1</sup> Заочно (лат.).

рица институт рабства. Наслышанный о жестокостях англичан в Африке, Индии и Карибском бассейне, в 1775 году Пейн вступил в первое американское общество, выступавшее против рабства. В «Африканском рабстве в Америке» (1775) Пейн доказывает, что раб — подлинный собственник своей свободы — имеет право потребовать ее обратно, сколько бы она ни продавалась. Эта духовная революция, освобождающая человечество от оков предрассудка, пронизывает собой все полемическое творчество Пейна.

Защищая в «Здравом смысле» новый метод мышления и новую политическую эру, Пейн обрисовывает неудобства и ограниченность, ожидающие Америку в том случае, если она сохранит свою зависимость от Великобритании. Америка представляет собой убежище для преследуемых поборников гражданской и религиозной свободы из всех уголков Европы; таким образом, Европа, а не Англия, является настоящей метрополией Америки. Исходя из оборонных и коммерческих интересов, Британия, доказывает Пейн, естественно желает сохранить колониальные связи с Америкой. *Отделение от Англии, а не примирение с ней, — вот единственная политическая линия, которую должна проводить Америка.*

Пейн призывает к безотлагательным действиям и выдвигает план представительного правительства, который должен быть использован по обретении независимости. Доказывая, что участие в управлении государством — наше естественное право, Пейн требует уничтожить королевскую власть и распределить ее среди народа, которому она при-

надлежит по праву, ибо в Америке царствует закон. Долговые обязательства, принятые Америкой во время войны, ничто по сравнению с результатом, к которому они приведут. Америка изобилует практически всеми элементами, необходимыми для обороны: природными ресурсами, знаниями и характером, в особенности решимостью и отвагой. Америка имеет возможность приступить к построению государства с правильного конца: сформулировать конституцию государства, а затем избрать людей, которые будут ее выполнять.

Вера Пейна в американский дух явственно слышится во всех эссе «Кризиса». Первое эссе, прочитанное Вашингтоном перед войсками, мерзнувшими на берегу реки Делавар, накануне сражения с гессенцами под Трентоном в декабре 1776 года, подчеркивает, что Британия несет своим колониям рабство. В «Американском кризисе» Пейн напоминает колониям, что Америка никогда не будет счастлива, пока не избавится от иностранного господства, и что Америка ведет справедливую войну с тиранией аристократии. Вдохновляющая риторика («*есть времена, подвергающие человеческие души испытанию*») напоминает измотанным повстанцам о том, что «победить тиранию, как и ад, нелегко».

В других эссе из того же сборника Пейн обосновывает или ясно выражает мифы, определяющие американский характер. Он доказывает, что превосходство умственных сил и талантов Америки отражается в размерах этой страны. Географические соображения являются веским оправданием американской незави-

симости. Вечная молодость Америки подорвет европейское благоговение перед прошлым и традицией. С духовной и этической точки зрения, Америка совершенно права, проводя изоляционистскую политику по отношению к воюющим европейским странам. Как ребенок вырастает во взрослую, независимую от родителей личность, так и Америка вполне готова к самостоятельности от своего родителя — Европы. Ссылаясь на успех Американской революции, в 1783 году Пейн заключает, что «времена испытания человеческих душ миновали» и что революция принесла «честь свершившей ее эпохе».

Ценность свободы и человеческого достоинства были теми принципами, на которые опиралась Американская революция. Характеризуя причины своеобразия Американской революции, в «Письме к аббату Рейналю» Пейн поясняет, что «стиль и манера нашего мышления претерпели революцию куда более глубокую, нежели политическая революция», и мы «пользуемся свободой духа, какой у нас не было никогда прежде». Пейн утверждает, что американские предрассудки и притеснения были подвергнуты критическому рассмотрению и сохранились были лишь те из них, которые не противоречат разуму и добру. Такая «полная реформация», способствовавшая умственной, душевной и политической широте, — вот объяснение успеха Америки. Именно такой революции до сих пор не произошло в Англии.

Голос Пейна отчетливо звучал и первые дни существования Американской республики. Призывая в «Общественном благе» (1780) к уч-

реждению Континентального Конвента для выработки Континентальной Конституции, Пейн утверждает, что только Соединенные Штаты, а не Вирджиния или любой другой отдельный штат, могут определять границы новых штатов и принимать их в Союз. В «Чрезвычайном кризисе» (1780) Пейн предлагает поднять налоги для покрытия военных расходов, а в «Шести письмах в Род-Айленд» (1782–1783) он убеждает Род-Айленд оставить притязания на полный суверенитет штата и ратифицировать поправку к Конфедеративному Договору, позволяющую Конгрессу регулировать коммерцию.

Когда в 1785 году комитет Пенсильванской Ассамблеи попытался отнять патент у Североамериканского Банка, Пейн выступил на стороне банка и против эмиссии бумажных денег. Показывая, какие выгоды извлекает из этого банка все общество, в «Рассуждениях о правительстве, делах банка и бумажных деньгах» он утверждает, что задача и обязанность правительства заключаются в покровительстве банку. Эмиссия бумажных денег, предостерегает Пейн, ведет к обесцениванию валюты. Поскольку каждое поколение должно располагать свободой действовать самостоятельно, Пейн рекомендует при заключении всех будущих контрактов и договоров, а также при принятии законов оговаривать срок их действия: «Ограничить — значит обеспечить долговечность», заключает Пейн.

### *Вклад в английскую смуту*

«Права человека» (1791) противопоставляют систему, опирающуюся

юся на индивидуальный талант, производительность и заслуги, правлению наследственной аристократии, апологетом которой выступил Берк. Часть Первая, посвященная Джорджу Вашингтону, оспаривает непогрешимость решений Парламента 1688 года, которыми якобы навеки связаны будущие поколения, и предположение Берка, по которому Британское государство регулируется конституцией. Пейн ратует за радикальное реформирование Британского государства, чтобы живые могли воспользоваться своими прирожденными правами.

Пейн защищает Французскую революцию как восстание против деспотических принципов правления, а не как свержение конкретных личностей. Соглашение индивидуумов друг с другом относительно основ правления — вот единственный законный способ возникновения правительств, единственный принцип, оправдывающий их существование. Эта процедура была проведена американским и французским народами, но в Англии правительство по-прежнему стоит над народом, о чем свидетельствуют метафорические коды короны и парламента.

Пейн возводит происхождение монархии к воровству и узурпации. Пейн утверждает, что институт королевской власти имеет неанглийское происхождение; «короли» — это потомки норманнской династии, воцарившиеся по праву завоевания. Титулы, принятые знатью, суть всего лишь прозвища, а право первородства — это чудовище, оскверняющее все законы природы. Следовательно, аристократия поддерживается семейной тиранией и неспра-

ведливостью. Государственная британская церковь установлена законом и отличается предрасположенностью к преследованиям. Прежде чем приступать к реформированию дурных правительств, разъясняет Пейн, надлежит изменить те низменные принципы, на которых они покоятся.

Во второй части, посвященной Лафайету, Пейн защищает свободу слова. Доказывая, что книги всего лишь исследуют принципы правления и побуждают человечество к размышлению и рефлексии, Пейн предупреждает, что людям нельзя запретить думать или читать. Мнения общества разнятся в зависимости от систем правления, и пока человечество не начнет думать самостоятельно, оно не освободится от предрассудков. Он предвидит возникновение государства, основывающегося на нравственности, на системе всеобщего мира и на неотчуждаемых наследственных правах человека.

Сравнивая старые, репрессивные системы правления с его новыми, демократическими формами, Пейн особенно хвалит американскую представительную систему, предлагает основные направления для выработки конституции и выдвигает план улучшения состояния Европы. Его план решает проблему английского национального долга, устанавливает всеобщее обучение, вводит прогрессивный налог, предусматривает пенсии для пожилых и немощных, повышает жалованье солдатам, уничтожает местный налог в пользу бедных, распускает флот и стимулирует занятость. Преисполненный оптимизма, Пейн изображает неспешное, являющееся итогом раци-



онального обсуждения осуществление революций будущего. Ратуя за союз между Англией, Францией и Америкой, Пейн мечтает о конфедеративной Европе, в которой будут разбиты все оковы рабства и прекратятся все войны. «Нынешний век, — восклицает Пейн, — потому что назовут Веком Разума, а нынешнее поколение предстанет в глазах будущего Адамом нового мира».

Ответ Пейна на английское обвинение в подстрекательстве и диффамации, «Письмо, адресованное лицам, выступавшим по поводу недавнего воззвания» (1792), вновь указывает на опасность ограничения свободы чтения и мысли. Он повторяет, что ни принципы никак не связаны со временем, ни персонажи с конкретными личностями. Наконец, он призывает Англию собрать национальный конвент для обсуждения и определения наилучшего способа реформ.

В «Аграрной справедливости» (1795) Пейн заявляет, что земля принадлежит каждому по праву рождения. Идея о собственности на землю возникает вместе с началом земледелия и порождает бедность. Пейн предусмотрительно подчеркивает, что вина лежит не на нынешних собственниках земли, а на самой системе. Он предлагает коренную ломку системы собственности и выдвигает план, возмещающий каждому лицу, достигшему двадцати одного года и старше, утрату его природного достояния. Основанный на принципе справедливости, а не благотворительности, этот план принесет пользу всем, не повредив никому.

Экономические теории Пейна излагаются также в трактате «Закат

и упадок английской финансовой системы» (1796), в котором он показывает причинно-следственные отношения между войной и государственным долгом. Пейн предсказывает, что Британию постигнет банкротство, если не провести в скором времени реформу ее финансовой системы.

### *Реакция на Французскую революцию*

«Гражданин Франции» и представитель французского Национального конвента, Пейн написал «Опыт, предназначенный для новых республиканцев, противостоящих монархии» (1792). Монархию он определяет как абсолютную власть, сосредоточенную в руках одного лица, а королевскую власть как установление, удушающее своих жертв непомерными налогами и требующее от них добровольной покорности. И снова атака Пейна направлена скорее против самой системы наследственной монархии, чем против отдельных королей.

Поскольку вина лежит на системе, Пейн выступает решительным противником казни Людовика XIV. Речь перед Национальным конвентом — «Доводы в пользу сохранения жизни Людовику Капету» (1793) — призывает французов предотвратить новое бедствие и напоминает им о поддержке Людовиком Американской революции. До окончания войны он советует держать Людовика вместе с семьей в заключении, а затем отправить его в изгнание, например в Америку, где он сможет узнать, что настоящая система правления базируется на справедливом, равном и почетном пред-

ставительстве. Поскольку Франция — первое из европейских государств, упразднивших монархию, Пейн призывает ее быть также первой страной, упразднившей смертную казнь и отыскавшей ей более мягкую и целесообразную замену. Пейн предупреждает о том, что жажда наказания угрожает свободе.

В 1795 году, так и не дождавшись революции в других европейских странах, в «Рассуждении о первоосновах правления» Пейн агитирует за то, чтобы право голоса определялось возрастом, а не имущественным цензом. Он предостерегает: «Можно лишить людей права голоса, однако невозможно лишить их права на восстание против неравноправия». Хотя равное распределение собственности неосуществимо, тем не менее регулировать собственность лучше удастся тогда, когда обеспечены права человека, в том числе его избирательные права. Он решительно возражал против ограниченный избирательного права, предусмотренного по новой французской конституции.

Пейн также проводил различие между средствами, необходимыми для низвержения деспотизма ради установления свободы, и средствами, используемыми после того, как деспотизм уже низвергнут. Он был убежден в том, что если бы конституция была принята во Франции в 1793 году, то насилие было бы предотвращено. Не имея конституции, Франция привела к власти революционное правительство, не обладавшее ни принципами, ни авторитетом. Пейн напоминает французам: «Нравственный смысл революций заключается в том, чтобы поучать, а не разрушать».

### «Век Разума»

Самой спорной работой Пейна является его атака на институционализированное христианство в «Веке Разума» (1794—1796). Он отрицает любые суеверия или ложные системы богословия и правления, отвергающие нравственность и человечность. Его нападки, вдохновленные отделением от государства французской католической церкви в 1792 году, обращены в основном против национальных церковных институтов и ограничительных догматических систем. Пейн во всеулышание заявляет о том, что исповедует веру в единого Бога, и относит к религиозным обязанностям человечества осуществление справедливости, любовь к милосердию и усилия, направленные на то, чтобы сделать своих ближних счастливыми. Он полагал, что за сломом системы правления последует слом системы религии.

Безбожник, разъясняет Пейн, это человек, заявляющий, будто верит в то, во что он на самом деле не верит. Чтобы быть счастливым, человечество должно сохранить интеллектуальную верность самому себе. Бог обращается к каждому индивидууму через природу, а не через откровение, передаваемое посредством устного или писаного слова. Такое «откровение» — не лучшее доказательство, на котором могла бы основываться вера. Христианская традиция, поясняет Пейн, основывается на античной мифологии и иудейских баснях. Мало того, авторитет, на который опирается Библия, весьма скуден. Ветхий Завет разворачивает перед нами историю злодеяний, развращающую и ожес-

точающую человечество. Новый Завет содержит только разрозненные анекдоты об Иисусе, а новозаветная теория искупления — это воплощение покупной справедливости. Пейн призывает читателей довериться Божьему дару в них — разуму, и тогда они откроют Бога.

Бог, по определению Пейна, — это первопричина всего сущего, и мы созерцаем Его в творении — истинном богословии. Нынешнее богословие есть не более чем исследование человеческих мнений и фантазий о Боге. Навязанная система мысли, например христианство, ограничивает индивидуальное открытие Бога и становится мощным оружием контроля. Религиозные системы прибегают к тайне, чуду и пророчеству, дабы затемнить отражение Бога, которое способен воспринять человеческий разум.

Наряду с этим Пейн предлагает дерзкие реформы в области образования, призванные разорвать его связь с ограничительными богословскими системами. Современное обу-

чение, утверждает он, подразумевает познание вещей, которым язык дает имена. Он призывает упразднить изучение мертвых языков и ввести занятия наукой и философией. Христианская система поощряет невежество, так как она использует обучение исключительно для того, чтобы укрепить свои неподвижные догмы. Начатая Лютером Реформация пробила первую брешь в вековой стене невежества. Свободомыслие и политическая свобода шествуют рука об руку. Каждый образованный человек является в конечном счете своим собственным учителем, и каждый человек вправе исповедовать религию, которую он предпочитает. Все нации и религии, заключает Пейн, веруют в Бога; предмет их разногласий — излишние частности, присоединенные к этой вере. Деист и скептик, Пейн не доверяет ни одной институционализированной догме; вместо этого он заявляет: «Мой ум — вот моя церковь».

Марджан Пьюринтон

## Библиография

- Пейн, Т., Избранные сочинения, М., 1959.
- Пейн, Т. — В кн.: Американские просветители, Избр. произведения в 2-х т., т.2, М., 1969.
- The Complete Writings of Thomas Paine*, ed. by Ph.S. Foner, 2 vols., New York: Citadel Press, 1945.
- Гольдберг, Н.М., Томас Пейн, М., 1969.
- Каримский, А.М., Революция 1776 года и становление американской философии, М., 1976.
- Aldridge, A.O., *Man of Reason: The Life of Thomas Paine*, Philadelphia: J.B. Lippincott, 1959.
- Aldridge, A.O., *Thomas Paine's American Ideology*, Newark: University of Delaware Press, 1984.
- Ayer, A.J., *Thomas Paine*, New York: Atheneum, 1988.
- Butler, M., ed., *Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Controversy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Conway, M.D., *The Life of Thomas Paine: With a History of His Literary, Political, and Religious Career in America, France, and England*, ed. by Hypatia Bradlaugh Bonner, London: Watts, 1909; Folcroft, Pa.: Folcroft, 1974.
- Dyck, I., ed., *Citizen of the World: Essays on Thomas Payne*, New York: St. Martin's Press, 1988.
- Edwards, S., *Rebel! A Biography of Tom Paine*, New York: Praeger Publishers, 1974.

Fennesy, R.R., *Burke, Paine, and the Rights of Man: A Difference of Political Opinion*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

Foner, E., *Tom Paine and Revolutionary America*, New York: Oxford University Press, 1976.

Hawke, D.F., *Paine*, New York: Harper & Row, 1974.

Powell, D., *Tom Paine: The Great Exile*, New York: St. Martin's Press, 1985.

Thompson, E.P., *The Making of the English Working Class*, New York: Random House, 1963.

Williamson, A., *Thomas Paine: His Life, Work, and Times*, New York: St. Martin's Press, 1973.

Wilson, J.D., Ricketson, W.F., *Thomas Paine*, Twayne United States Authors Series, No. 301, Boston: Twayne Publishers, 1989.

## МАРКИЗ ДЕ КОНДОРСЕ, МАРИ-ЖАН АНТУАН НИКОЛА ДЕ КАРИТА

Родился: 1746, Рибмон, Пикардия, Франция.

Умер: 1794, Париж, Франция.

Главные сочинения: *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, («Размышления о рабстве негров») (1781), *La Vie de M. Turgot* («Жизнь господина Тюрго») (1786), *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* («Набросок исторической картины прогресса человеческого разума») (1795).

### Главные идеи

*Достоверность всех отраслей человеческого знания ограничена.*

*Теория вероятности может применяться в естественных и социальных науках.*

*Человечество способно к бесконечному совершенствованию.*

*Возможен непрерывный прогресс и улучшение человеческих дел.*

*Социальные науки и житейские проблемы могут быть областью применения математики.*

*Человеческие страдания можно облегчить благодаря изучению социальных наук.*

*Имеются рациональные и научные соображения в пользу упразднения рабства.*

*Существует рациональная основа для принятия жизненных решений.*

Протеже Вольтера и французского министра финансов Тюрго маркиз Кондорсе был великим математиком. За успехи в разработке исчисления вероятностей он был назначен секретарем французской Академии наук. Он также являлся первым секретарем Общества друзей негров — французской группы, выступавшей за отмену рабства. Кондорсе был одним из немногих философов *ancien régime*<sup>1</sup>, доживших до Французской революции, в которой он активно участвовал и которая в конце концов его погубила. Усвоив теорию прогресса от своего ментора Тюрго и видя в приложении математики к социальным проблемам главный способ достижения

прогресса, Кондорсе искал научного избавления от множества социальных бед своего времени. В годы Революции он занимался анализом широкого спектра проблем, связанных с налогообложением, тюрьмами, больницами, избирательными процессами, образованием и так далее. Он предложил ряд либеральных, гуманных решений, и некоторые из них до сих пор являются составной частью французской жизни (например, его план светского общественного образования, проводимый в жизнь Национальным министерством образования).

Свои философские убеждения Кондорсе сформулировал наиболее ясным образом в конце жизни,

<sup>1</sup> Здесь: старого режима (фр.).

скрываясь от Царства Террора. В 1793 году он выдвинул либеральный проект конституции, отвергнутый радикальными якобинцами. Как умеренного Кондорсе сочли «врагом народа». Находясь в подполье, он дал классическое изложение теории прогресса и бесконечного совершенствования человечества — «Набросок исторической картины прогресса человеческого разума», — законченное незадолго до того, как он был схвачен (1794). После этого он то ли покончил с собой, то ли был казнен. Рукопись была опубликована его женой в 1795 году, после падения Робеспьера. «Набросок» признан блестящим изложением взглядов французского Просвещения. Его оптимизм кажется тем более удивительным, когда сознаешь, что автор пал жертвой той самой революции, одним из творцов которой он был.

### *Скептицизм Кондорсе*

Философия Кондорсе развилась из разновидности скептицизма, распространенного среди некоторых французских последователей Джона Локка. В примечаниях к своему изданию «Мыслей» Паскаля Кондорсе утверждал, что в этических и естественных науках мы не в состоянии достичь той строгой достоверности, какую мы обнаруживаем в предложениях математики. Но это не означает, что у нас нет надежного принципа, на который могли бы опираться наши мнения по этим вопросам. Опираясь на свои занятия исчислением вероятностей, он объявил, что «существуют надежные средства нахождения очень большой

вероятности некоторых случаев и установления степени этой вероятности в огромной их массе».

Прочитав главу из «Трактата о человеческой природе» Юма, посвященную вероятности случайностей, Кондорсе увидел, какое применение может получить теория вероятностей в естествознании и социальных науках. Он соглашался с доводами Локка, объяснявшими, почему человек не может построить сколь бы то ни было необходимую науку о природе. Люди наблюдают за тем, что происходит в природе, но они не в силах установить причину происходящего. Мы не можем быть уверены даже в том, необходимо ли истинны законы Ньютона и не может ли природа в какой-нибудь точке вести себя по-другому. С другой стороны, Кондорсе настаивал на том, что в математике мы находим логическую достоверность.

Исследуя, почему мы находим достоверность в математике, но не в естественных и не в социальных науках, Кондорсе пришел к выводу, что проблема заключается не в самой природе, но в наблюдателе-человеке. Возможно, мир полностью детерминирован, но мы можем узнать об этом только благодаря эмпирическим наблюдениям и интуитивному постижению связей между идеями. Обобщения, законы, которые мы познаем с помощью индукции на основе опыта, обладают, насколько мы можем судить, только вероятностью. Мы не знаем, будут ли события будущего подобны событиям прошлого. Поэтому, как подчеркивали скептики Паскаль, Бейль и Юм, наше эмпирическое знание о мире зыбко и недостоверно.

Будучи одним из разработчиков теории вероятностей, Кондорсе полагал, что при допущении единообразия природы можно развить математику разумного ожидания. Такой математический план поведает нам об отношении между идеями, а не между вещами в мире.

В заметках, подготовленных Кондорсе для своей инаугурационной лекции после его избрания во французскую Академию наук, указывается, что в математических истинах также имеется эмпирический аспект, придающий даже этим истинам налет недостоверности. Основанием для моего утверждения об истинности математического предложения является тот психологический факт, что я сознаю его истинность. Однако в будущем это сознание может измениться, ведь не исключено, что наше мышление непостоянно. Таким образом, все наши знания — математические, естественные и человеческие — являются отчасти эмпирическими, а потому — всего лишь вероятностными. Однако вместо того чтобы поставить все наши знания под сомнение, Кондорсе делает акцент на позитивном аспекте, именно на том, что наше познание дел человеческих может быть не менее точным, аккуратным и достоверным, как и познание природы. Естественные и нравственные науки могут формулироваться при помощи тщательно определенных терминов и основанных на них умозаключений. Эти формулировки, равно как и формулы математики, не более чем вероятностны. Все они зависят от того, что находится в опыте. Все наши знания «подкрепляют-

ся тем наблюдением, что факт, наблюдавшийся вчера, будет наблюдаться и сегодня, если только не произошло каких-нибудь изменений». Такое знание может формулироваться в категориях вероятности. Возможно, этот подход легче применить к естественным наукам, однако так же обстоит дело и с моральными науками. Результаты могут оказаться менее достоверными, но, тем не менее, мы способны обнаруживать правила и законы в социальных науках.

Кондорсе изложил эту теорию в своей инаугурационной речи во французской Академии (1782), где она была встречена с разочарованием и недоверием. Она также развивается в его сочинении *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*<sup>1</sup> (1785). (Эта работа легла в основу современной философской дисциплины, называемой «теорией решений».) Кондорсе утверждал, что и нравственные, и политические науки поддаются математической формулировке. Наши знания в этих областях и наши действия могут основываться на математических вероятностях.

С момента прочтения своей инаугурационной лекции и в течение всех лет Французской революции Кондорсе не переставал доказывать, что науки, занимающиеся делами человеческими, могут принадлежать к тому же типу достоверности (вероятности), что и естествознание, но не обязательно обладают той же степенью достоверности. Дальнейшим и более существенным пунктом его теории был тезис о том, что

<sup>1</sup> «Опыт о применении анализа вероятности решений, принимаемых большинством голосов» (фр.).

результаты научного изучения человеческих дел могут применяться затем, чтобы решать людские проблемы и делать людей счастливее. Человеческое существование могли бы улучшить не церковь и не государство, а социальные науки. Следовательно, в делах человеческих возможен бесконечный прогресс. Основываясь на наблюдении и умозаключении, мы смогли бы «установить первые принципы этики, политического, гражданского или уголовного законодательства, наконец, администрирования». Социальные науки, устроенные в согласии с этими принципами, могли бы не только описывать человеческое существование, но и предписывать способы улучшения его качества.

### ***О правах человека***

Согласно Кондорсе, права человека, принадлежащие ему по природе, могут быть определены эмпирическим путем. В примечании к своему изданию сочинений Вольтера Кондорсе утверждал, что каждое разумное существо приходит к одним и тем же идеям в области нравственности, как и в области геометрии. Такие идеи — это необходимый результат свойств чувствующих существ, способных к размышлению: «Действительность положений нравственности, их истина, соотносящаяся с положением реальных существ, целиком и полностью зависит от истинности следующего факта: люди суть чувствующие и мыслящие существа». Разумные люди должны уметь раскрывать действительное состояние человеческих дел и должны уметь предлагать, что с ним де-

лать, чтобы улучшить человеческую жизнь.

Кондорсе, бывший добрым другом Томаса Джефферсона, не утверждал, что основополагающие нравственные истины самоочевидны. Скорее, он считал, что эти истины откроются в результате тщательных научных изысканий. Мы обнаружим, что все люди сотворены равными. Для существ чувствующих и мыслящих это будет столь же очевидно, как истины математики и физики. Благодаря таким открытиям, коренящимся в опыте, можно обеспечить основу для политических действий; благодаря им можно выяснить, что следует делать. Однако деятельность не является частью социальной науки. Политическое действие — это искусство, которое стремится осуществить рациональные общественные предпочтения, основанные на научном знании, в конкретных исторических ситуациях. При надлежащей направленности оно могло бы привести к бесконечному совершенствованию жизни на земле.

Окончательная редакция просвещенческого оптимизма Кондорсе — «Набросок исторической картины прогресса человеческого разума», написанный в 1793–1794 годах, когда Францию захлестнула волна Террора, а сам Кондорсе прятался от террористов, — открывается утверждением о том, что изучение человеческих обществ на различных стадиях истории человечества позволит людям увидеть, как развивался род человеческий и как возможно его поступательное шествие ко все большему счастью. Общая картина прогрессивного хода человеческой истории «научит нас средствам, ко-



торые надлежит использовать, чтобы добиться надежного и стремительного прогресса, который был бы по силам человеческой природе». Применение рационального научного исследования к делам человеческим не может не привести к бесконечному ряду улучшений человеческой участи. (И все-таки поразительно, что Кондорсе мог писать это в подполье, когда уничтожались те самые идеалы, ради которых он участвовал во Французской революции.)

Кондорсе интересен не только как глашатай теории прогресса и теоретик математизированного обществоведения, выступающего как средство разрешения человеческих проблем, но и как философ-практик, применяющий свою теорию к человеческим проблемам своего времени. Еще до Революции Кондорсе активно готовил отмену рабства. В 1781 году он опубликовал *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. Незадолго до Революции он стал президентом и главным оратором Общества друзей негров. Он пытался научно показать, что все люди вне зависимости от цвета кожи имеют одни и те же права, включая право на свободу личности. Он пытался научно показать, что обращение людей в рабство — это преступление. В результате изучения актуального положения дел в Соединенных Штатах и европейских колониях в Карибском бассейне Кондорсе предложил систематический метод упразднения рабства в течение сорока лет, метод, предполагавший подготовку рабов к тому,

чтобы стать жизнеспособными членами свободного общества.

В годы Французской революции Кондорсе активно занимался несметным множеством проблем, которые невозможно было обойти. Он выступил с предложениями по реформе системы больниц, системы образования, налогообложения и тюрем. Он занимался невероятным количеством проблем, применяя свои научные инструменты при решении насущных вопросов. В 1793 году он подготовил либеральную конституцию Французской республики, отвергнутую радикалами из Национального Собрания. Кондорсе был вынужден бежать и продолжить свои научные занятия в подполье. Его заключительный труд и крупнейшее философское свершение — «Набросок исторической картины...» — был опубликован посмертно в 1795 году. Он оставил после себя много неизданных работ, некоторые из которых впервые публикуются только теперь.

Со временем в Кондорсе увидели главного теоретика либерального гуманизма и человека, ясно видевшего проблемы, к решению которых мы пытаемся приступить только сейчас (например, проблемы равноправия женщин и гомосексуалистов). Он дал самое полное изложение оптимистичных взглядов Просвещения, тем более щемящее в свете его личной трагедии. Исследования последних лет показывают, что в его теории, прозрениях и исследованиях по-прежнему есть много поучительного.

*Ричард Попкин*

**Библиография**

- Кондорсе, М.-Ж.-А.Н., Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума, 1909.
- Baker, K.M., *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Manuel, F., *The Prophets of Paris*, Cambridge, Mass.: Harvard, 1962.
- Popkin, R.H., "Condorcet Epistemology and His Politics", in: M. Dascal and O. Gruengard, *Knowledge and Politics*, pp. 111–124, Denver: Westview Press, 1989.
- Rosenfeld, L.C., ed., *Condorcet Studies I*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1984.
- Shapiro, J.S., *Condorcet and the Rise of Liberalism*, New York: Octagon, 1934.
- Williams, D., ed., *Condorcet Studies II*, New York: Peter Lang, 1887.

## АНТУАН ЛОРАН ЛАВУАЗЬЕ

Родился: 1743, Париж, Франция.

Умер: 1794, там же.

Главные сочинения: *Opuscules physiques et chimiques* (1774), *Méthode de nomenclature chimique* (1787), *Traité élémentaire de chimie*<sup>1</sup> (1789), *Mémoires de chimie* (посмертно, 1804—1805).

### Главные идеи

*При любой химической реакции масса сохраняется: материя несотворима и неуничтожима; изменяется только форма материи.*

*Если исследователь рассчитывает объяснить природу реакций, то необходимо точное измерение веса и объема веществ, используемых в экспериментах.*

*Точная наука химия нуждается в точности и единообразии номенклатуры. Процесс горения обусловлен соединением кислорода с горючим материалом; дыхание животных — разновидность горения.*

*Одной из целей химии является составление списка неразложимых элементов.*

Антуан Лоран Лавуазье произвел в химии переворот, аналогичный ньютоновскому перевороту в физике и дарвиновскому в биологии. Его исследования в области горения заложили фундамент понимания процессов окисления и восстановления, двух основ химического превращения; его акцент на тщательном учете весов и мер, а также сформулированный им принцип *сохранения массы* открыли эру квантитативной химии; его изыскания по анализу растительной и животной материи стали основополагающими для органической химии, а работы по ферментации и дыханию явились важным вкладом в современную биологию. Наряду с сугубо теоретической деятельностью Лавуазье применял результаты своих научных занятий в промышленности и сельском хозяйстве: будучи членом фран-

цузской Академии наук, он написал десятки отчетов о промышленном производстве во Франции; будучи крупным землевладельцем, он проводил эксперименты по повышению производительности сельского хозяйства и улучшению бедственного положения французского крестьянина. В начале Французской революции он писал трактаты по национальной экономике и служил в комиссии, учредившей метрическую систему. Жертва гильотины, он всегда рассматривался как самый выдающийся мученик эксцессов революционного Террора.

Лавуазье, всю жизнь проживший в Париже, учился в Коллеж-Мазарен, где он получил классическое образование и наилучшую естественнонаучную подготовку, доступную в тогдашней Франции. Хотя в нем рано проснулся интерес к

<sup>1</sup> «Начальный учебник химии» (фр.).

естествознанию (он посетил серию популярных лекций, прочитанных химиком и геологом Гийомом Франсуа Руэлем), в согласии с семейной традицией он поступил на факультет права и получил на нем свою ученую степень (1763—1764). Он, однако, никогда не был практикующим юристом, но целиком посвятил себя научным изысканиям.

Сбором фактического материала он поначалу занимался под руководством друга семьи Жан-Этьена Гетара, составителя геологического и минералогического атласа Франции. В качестве его сотрудника Лавуазье приступил к детальному изучению различных французских водоемов с целью определить воздействие слев через которые протекает вода, и увеличить подачу питьевой воды городскому населению. В статье, прочитанной в 1768 году перед Академией наук, Лавуазье описал методы анализа с использованием гидрметра, который он изобрел для определения удельного веса воды, и представил таблицы, в которых были приведены результаты анализа различных вод, собранных в его экспедициях с Гетаром. Отчасти благодаря успеху этой статьи Лавуазье был избран в Академию наук, став самым молодым ученым, когда-либо принимавшимся в ее ряды.

Значительная часть химических исследований Лавуазье и его современников была посвящена изучению газов. В 1648 году Ван Гельмонт создал слово «газ» (от «хаос») и высказал предположение о существовании различных газов, хотя и не выделил ни одного из них. В 1659 году Роберт Бойль изобрел первый аппарат для выделения газа и фак-

тически выделил то, что мы называем водородом и окисью азота, хотя и считал полученные вещества лишь второстепенными разновидностями обычного воздуха. Бойль был также первым, кто дал строгое определение *элемента* как вещества, которое не может разложиться во что-нибудь другое, и установил, что воздух содержит вещество, необходимое для поддержания огня. Кроме того, Бойль исследовал *кальцинирование* металлов, или процесс, при котором металл накаляется в воздухе, теряя тем самым свойства металла и превращаясь в *окалину*. (Сегодня этот процесс называется *окислением*, а окалина — *окисью* металла.) Бойль подметил, что в процессе кальцинирования металлы утяжеляются, и заключил, что с металлом соединяются частицы огня. Он также подметил, что если металлическую окалину еще раз раскалить в присутствии древесного угля, то металл возвращает себе первоначальную форму. (Выражаясь современным языком, кислород из окиси металла соединяется с углеродом, образуя двуокись или двуокись углерода.)

Решительный шаг вперед был сделан Джозефом Блэком в 1756 году. Исследуя такие щелочные вещества, как известь, магнезия и мел, он первым сумел выделить и идентифицировать газ, который он назвал *нелетучим воздухом* (двуокись углерода, углекислый газ). Он показал, что нелетучий воздух производится также в результате дыхания, ферментации и сжигания древесного угля. Десять лет спустя Генри Кавендиш выделил *негорючий газ* (водород) и установил различие между ним и нелетучим воздухом Блэка. В

1770-е годы блестящий химик Джозеф Пристли выделил несколько других газов.

Параллельно с усовершенствованием методик по изучению газов Г.Э. Шталь (1660—1734) разработал новую теорию для объяснения горения: все горючие тела содержат невоспламеняемое начало под названием *флогистон*. Во время горения вещество утрачивает свой флогистон; вещества, полностью уничтожаемые горением (нефть, древесный уголь), содержат первичный флогистон. В силу различных соображений флогистон рассматривался как легчайший из материалов.

Такова была ситуация в химии, когда к исследованиям приступил Лавуазье. Непосредственным импульсом для его изысканий послужил визит к нему Джозефа Пристли в октябре 1774 года. Английский ученый сообщил Лавуазье о своем недавнем эксперименте с «окалиной ругти» (окисью ругти). Он нагрел эту окалину в запечатанном сосуде и изучил испускаемый при этом газ (ныне именуемый кислородом). Пристли обнаружил, что он не растворяется в воде и способствует мощному горению. Он назвал этот газ *дефлогистированным воздухом*, исходя из теории о том, что, столь мощно содействуя горению (легко принимая флогистон, испускаемый горящим материалом), по природе он должен содержать в себе крайне мало флогистона.

Лавуазье, назвавший этот газ «чистой частью воздуха» и «жизненным воздухом», незамедлительно расширил эксперименты Пристли: он изучил воздух, оставшийся после окисления ругти, и нашел, что он отличается от нелетучего воздуха

Блэка. (То был азот, остающийся после того, как содержащийся в воздухе кислород соединится с ртутью.) В течение 1774—1777 годов, экспериментируя с кислотами, он пришел к выводу о том, что воздух, или некая его фракция, входит в состав этих кислот. В 1779 году он обнаружил свои выводы: «жизненный воздух» — это соединенное с древесным углем он образует угольную кислоту, с серой — серную кислоту, с окисью азота — азотную кислоту и т.д. В соединении с металлами он образует окалины (окиси). Ввиду кислотообразующих свойств этого газа Лавуазье решил назвать эту фракцию воздуха *кислородом*.

В 1782—1783 годах Лавуазье изучал негорючий воздух Кавендиша. Лавуазье и его коллеги взорвали смесь негорючего и дефлогистированного воздуха и определили, что полученная жидкость представляет собой чистую воду. Горючий газ был назван им *водородом*. Его выводы из этого эксперимента были epochальными: вода — это не элемент, но комбинация двух газов, водорода и кислорода, в пропорции по весу 85% кислорода к 15% водорода (современное значение — 89% к 11%). Водород вскоре был использован для эффектной демонстрации. Следуя примеру братьев Монгольфье с их воздушными шарами, наполненными горячим воздухом, экспериментаторы наполнили несколько шаров водородом, и бестрепетные воздухоплаватели поднялись в небо над Парижем. Для этих шаров Лавуазье разработал технологию промышленного производства водорода.

В трактате о флогистоне (1783) Лавуазье опроверг эту теорию, за-

менив ее своей собственной: (1) горение происходит только в присутствии кислорода и никогда — в вакууме; (2) при горении кислород поглощается горящим веществом и увеличивает вес этого вещества; (3) горение производит свет и тепло. Теория флогистона сохраняла своих приверженцев — так, Пристли был верен ей до самой смерти (1804), однако будущее химии развивалось уже в другом направлении.

Развитие химии тесно связано с ее терминологией, которая в значительной мере была установлена Лавуазье в его *Méthode de nomenclature chimique* (1787). Эта работа обозначила полный разрыв с прошлым — разрыв сознательный, ибо Лавуазье, как и его товарищи по Просвещению восемнадцатого века, считал, что искусство анализа зависит от точно разработанного языка. Поэтому новое направление в химии требовало нового языка. В своей работе Лавуазье перечислил сорок пять элементов, или неразлагаемых веществ, включая свет и тепло, элементарные газы (кислород, водород, азот), шестнадцать известных металлов и другие вещества. Устанавливались принципы именования соединений: соединения кислорода назывались окисями, соли получали названия кислот, из которых они образованы (сульфаты, нитраты) и т.д.

За «Методом» Лавуазье выпустил в 1789 году свою самую известную работу — «Начальный учебник химии», являющийся в известном смысле обоснованием терминологии, использованной в предыдущей работе. Дав определение химии как науки, устанавливающей состав различных веществ, обнаруживаемых в

природе, Лавуазье перечисляет элементы, составляющие в сумме тридцать три единицы. Лавуазье решил, что некоторые из веществ, перечисленных ранее, являются фактически соединениями и допустил, что некоторые другие вещества, оставшиеся в его списке (поташ, сода), в конце концов также окажутся соединениями. Списки из «Метода» и «Учебника» — это первые таблицы химических элементов.

В «Учебнике» он также описывает свои эксперименты по ферментации и анализ ее продуктов. Ему было известно, что горение растительных продуктов (сахара, алкоголя) дает воду и двуокись углерода, но он был убежден в том, что, в отличие от водорода, кислорода и углерода, эти соединения не присутствуют в *такой форме* в сжигаемом веществе — иными словами, при горении происходит то, что мы сегодня называем *химическим превращением*, а не просто изменением физической формы. Лавуазье постулировал, что то же самое происходит в процессе ферментации, и, чтобы показать это, он составил первое химическое уравнение:

Виноградный сок =  
угольная кислота + алкоголь.

Его данные, однако, мало что давали для точного определения указанных процессов. Он сформулировал принцип *сохранения массы*: «Ничто не создается действиями искусства или Природы, и можно принять за аксиому то, что при всяком действии как до, так и после него существует равное количество материи».

Экспериментируя с кислородом,

Лавуазье заинтересовался дыханием. Он определил, что дыхание — есть замедленное горение, что при дыхании кислород обменивается на двуокись углерода и что тепло, высвобождаемое в результате этого обмена, поддерживает постоянную температуру организма. Лавуазье полагал, что этот обмен совершается не в мышцах, а в легких. В экспериментах, проведенных в 1789—1791 годах, Лавуазье обнаружил, что количество кислорода, поглощаемого при дыхании, а следовательно, и произведенное тепло повышается при низких температурах и увеличивается во время упражнений и пищеварения. Некоторые из этих экспериментов были проиллюстрированы госпожой Лавуазье и показывают ассистента ее мужа Сегена в противогазе, посредством которого осуществляется снабжение кислородом. После казни Лавуазье Сеген опубликовал данные опытов.

Помимо химических изысканий Лавуазье постоянно занимался и другими проектами, особенно теми, что были связаны с Академией наук. Обычно он добивался назначения на пост секретаря тех комитетов, в которых работал, и в этой должности составлял доклады по самым разным предметам — от реформы пенитенциарной системы до конструирования воздушных шаров и гипнозизма («месмеризма»). Бенджамин Франклин был членом последнего комитета; Лавуазье состоял с ним в переписке до самой смерти. В 1778 году Лавуазье купил загородное имение под Блуа, где проводил эксперименты по повышению урожайности, вместе с тем посвящая себя преодолению трудностей, с которыми сталкивалось сельское хозяйство Фран-

ции: отсутствие капитала, пагубное действие существующей налоговой системы и внутренние торговые барьеры. Тот же интерес к экономике замечен в его деятельности во время революции: он был назначен директором Дисконтного банка и управляющим государственного казначейства. В последней должности он опубликовал доклад о французской экономике, национальном долге и источниках дохода, представлявших серьезную проблему в годы революции. В то же время он опубликовал статистическое исследование французского сельского хозяйства и предложения по реформе французского образования, предполагавшие учреждение бесплатных начальных школ и разделение среднего образования на подготовку к государственной службе в существующих коллежах и на овладение механическими искусствами в новых профессиональных училищах. Он входил в состав комиссии, разрабатывавшей метрическую систему; перед самой смертью он работал над граммом.

Интерес Лавуазье к экономике и национальному доходу был, по крайней мере, частично обусловлен его членством в *Ferme Général*, частной корпорации сборщиков налогов для монархии. В 1768 году Лавуазье вложил крупное состояние, унаследованное им от матери, в *Ferme* и в течение двадцати лет проводил много времени в разъездах по делам корпорации. В 1771 году женился на Мари Анн Польц, дочери его коллеги-откупщика. Госпожа Лавуазье стала ценным сотрудником своего мужа. Она выучила английский язык, чтобы перевести для мужа важную работу, написанную на этом языке; она занималась у художника

Давида, написала портрет Бенджамина Франклина и проиллюстрировала «Начальный учебник химии». Она также принимала приезжих ученых и выступала в роли хозяйки научных собраний. Детей у супругов Лавуазье не было.

Откупщики как организация не пользовались популярностью и после 1790 года Лавуазье все чаще становился мишенью нападок со стороны крайних революционеров, особенно Марата. Институты, с которыми он был связан, в частности Академия наук и Ferme Générale, были упразднены. В декабре 1793 года все откупщики были арестованы, а 8 мая 1794 года они предстали перед революционным трибуналом, при-

чем разбирательство велось в историческом левацком стиле, входившем тогда в моду: «Список преступлений этих кровопийц переполнен; их преступления вопиют о возмездии; безнравственность этих тварей неизгладима в памяти общества...» Относительно Лавуазье председательствующий, говорят, заметил: «Республике не нужны ученые». В тот же вечер Лавуазье и его тесть были казнены на гильотине. Математик Лагранж сказал на следующий день: «Чтобы отсечь эту голову, им потребовалось всего мгновение, и, может быть, целое столетие не произведет на свет другую, на нее похожую».

Марк Райли

### Библиография

- Dumas, J.B., Grimaux E., eds., *Oeuvres de Lavoisier*, Paris, 1862–1893.  
 Fric R., ed., *Oeuvres de Lavoisier—Correspondance*, Paris: Académie des Sciences, 1955–1964.  
 Guerlac, H., *Lavoisier—The Crucial Year: The Background and Origin of His First Experiments on Combustion in 1772*, Ithaca: Cornell University Press, 1961.  
 Holmes, F.L., *Lavoisier and the Chemistry of Life*, Madison: University of Wisconsin Press, 1985.  
 McKie, D., *Antoine Lavoisier: Scientist, Economist, Social Reformer*, New York: Henry Schuman, 1952.



## ТОМАС ДЖЕФФЕРСОН

Родился: 1743, Шэдвелл, Вирджиния.

Умер: 1826, Монтиселло, Вирджиния.

Главные сочинения: «Сводка прав Британской Америки» (1774), «Декларация независимости» (1776), «О штате Вирджиния» (1782), «Билль об установлении религиозной свободы» (1784).

### Главные идеи

*Все люди сотворены равными и наделены определенными неотъемлемыми правами.*

*Государства учреждаются для защиты прав граждан.*

*Право работать на земле — это основополагающее право человека; следовательно, государство, которое допускает частную собственность на землю, обязано обеспечить занятость тех, кто не имеет такой собственности.*

*Религиозная свобода должна быть абсолютной, и граждане не должны платить налоги на содержание религиозных институтов.*

*Всеобщее образование — это самое эффективное средство сохранения демократии и надлежащей формы правления.*

Эпитафию, которую Томас Джефферсон написал для своего надгробия, до сих пор можно видеть на кладбище в Монтиселло:

*Здесь погребен  
Томас Джефферсон,  
Автор Декларации Американской  
независимости,  
Вирджинского Статута  
о религиозной свободе  
и Отец Вирджинского  
Университета.*

Эти слова хорошо подытоживают главные свершения незаурядного человека. Сын самоучки, одного из первых вирджинских поселенцев, Джефферсон учился в местных школах и в Колледже Уильяма и Мэри. Он покинул колледж после двух лет занятий юриспруденцией. Двадцати шести лет, спустя два года после получения права заниматься адво-

катской практикой, он стал членом нижней законодательной палаты колонии. В 1775 году Вирджинское законодательное собрание отправило его делегатом на Второй Континентальный Конгресс в Филадельфии. Он примкнул к радикальной группировке, ратовавшей за отделение от Британии. В 1776 году его коллеги по комитету, в котором он служил, включая Бенджамина Франклина и Джона Адамса, предложили Джефферсону сформулировать доводы в пользу бесповоротного разрыва с Британией — этот документ стал Декларацией независимости.

Его работа в законодательном собрании Вирджинии включала в себя усилия по реформированию конституции и законов этого штата, в том числе по созданию системы бесплатного общественного образования. Во исполнение своей программы он основал Вирджинс-

кий университет. Помимо этого он вынес на обсуждение законопроект по отделению церкви от государства, запрещению государственного финансирования религии и отмене религиозных ограничений прав граждан Вирджинии. «Я поклялся на алтаре Божиим, — говорил Джефферсон, — что буду вечным врагом всех форм тирании, противных человеческому разуму».

После недолгого пребывания на посту губернатора Вирджинии Джефферсон удалился к себе в Монтиселло. Впоследствии он работал в Континентальном Конгрессе и на дипломатической службе. Проект Конституции был создан во время его пребывания во Франции, но по возвращении он сыграл важную роль по дополнению ее Биллем о правах. При Джордже Вашингтоне он работал государственным секретарем, основал партию, которая в конечном итоге превратилась в современную Демократическую партию, и, наконец, был избран президентом Соединенных Штатов.

Во время своего президентства Джефферсон купил Луизиану, почти вдвое увеличив территорию Соединенных Штатов. Он был решительно против принципа усиления Верховного Суда, сформулированного в процессе *Марбери против Мэдисона* председателем Верховного суда Джоном Маршаллом, который провозгласил, что Суд вправе определять конституционность любого закона. Джефферсон полагал, что наделение такими полномочиями не избираемых судей противоречит демократическому праву народа на определение собственной судьбы. Эта функция, по его убеждению, должна быть сохранена за

демократически избранными ветвями власти.

Во внешней политике он меньше всего отличался нерешительностью. Когда он вступил в должность президента, Соединенные Штаты не имели сколько-нибудь боеспособного военного флота. Средиземноморские пираты нападали на американские корабли, как торговые, так и военные. После нападения арабских пиратов на американское судно он заявил, что Соединенные Штаты больше не заплатят и цента выкупа, и потребовал от Конгресса средств на расширение военно-морского флота, могущего дать отпор террористам того времени.

Джефферсон твердо верил в необходимость того, чтобы каждый человек сохранял как можно больше личной свободы, и решительно противился любой линии поведения, которая могла бы ограничить чью-то свободу выбора. Так, например, он писал, что его приводит в отчаяние страсть американцев покупать в кредит любую чепуху, какую им ни предложат. Ни правительствам, ни индивидуумам непозволительно покупать в кредит, ибо он — источник разорения. Любовь к роскоши — это величайший враг свободы. Он считал, что, наделав долгов, американцы будут вынуждены обложить налогом такие предметы первой необходимости, как пища и питье, и кончат тем же, чем кончили англичане: им придется работать по шестнадцать часов в день и отдавать пятнадцать из них для того, чтобы содержать государство. В таких обстоятельствах, говорил он, «у нас не будет ни времени на раздумья, ни средств, чтобы призвать дурных управляющих к ответу, но

мы с радостью будем получать свое пропитание, заклепывая цепи на шеях своих товарищей по несчастью».

Приверженность принципам свободы не пробуждала в нем слепой сентиментальности и не подталкивала к анархизму. Он твердо верил в то, что любое общество вправе заложить принципы, сообразно которым оно будет функционировать, и исключить из своей среды всякого, кто действует вопреки им. Он считал, что земледелие — это благородное и освобождающее занятие, тогда как спекуляция, банковское дело и законы о собственности, существующие в Англии, ведут к угнетению, бедности и несчастьям, которые он там застал. В Европе он почти не видел образцов для подражания, за исключением отдельных сторон общественного этикета. Беднейший фермер в Америке, говорил он, на двести лет опередил европейцев в том, что только и имеет жизненную ценность, — в добродетели, свободе, счастье и научном знании, которым противоположно то, что он называл экономическим «преизбытком».

### *Этика Джефферсона*

Вместе с Локком Джефферсон был убежден в том, что всякое знание происходит из опыта и что нравственные принципы основываются на соображениях пользы. Убежденность в том, что высшей целью является достижение счастья, способствовало становлению его взглядов на земледелие как на лучшее призвание человека. Возможно, оно приносит меньше экономических

благ, чем промышленное производство, но американский фермер пользуется гораздо большей свободой, менее изможден и несчастен, чем любой европейский труженик. Со временем, однако, он осознал жизненную необходимость создания промышленных предприятий по эту сторону Атлантического океана».

По убеждению Джефферсона, «земля принадлежит живущим; мертвые не имеют ни власти над ней, ни прав на нее». Таким образом, заключал он, когда человек умирает, он не должен более иметь власти над своими владениями, которые должны быть возвращены обществу. Ввиду этого он был против того, чтобы посредством законов о завещаниях позволить землевладельцам накапливать огромные участки земли и передавать их из поколения в поколение. Эти законы в конечном счете облекут огромной властью несколько семейств и приведут к тираническим формам правления, доминировавшим в Европе на протяжении многих веков. Частое перераспределение земли обеспечит лучшую жизнь для всех, делая акцент на таких добродетелях, как дружба, общность и досуг, и меньше обращая внимание на выгоду.

Это убеждение побудило его выступить за отмену законов, приведших в Вирджинии и в других местах к появлению огромных поместий и земельной аристократии. Успех в проведении соответствующего закона через законодательное собрание Вирджинии, по его словам, «подрубил лжеаристократию под корень». В старом мире, утверждал Джефферсон, народ теснился на мелких участках или платил за занимаемую им землю втридорога. Но здесь, писал

он, «каждый может владеть землей, чтобы при желании работать на самого себя; если же он предпочитает заниматься каким-нибудь другим делом, он вправе требовать такую компенсацию за нее, чтобы не только обеспечить себе пристойное существование, но и благодаря ей позволить себе отдых от труда в старости». Он был твердо убежден, что владение землей вдохновляет людей на защиту закона и порядка и наделяет их чувством ответственности, которое само по себе дает им право контролировать государственные дела и предоставляет им такую свободу, какой никогда не знала Европа.

Джефферсон полагал, что каждый человек обладает врожденным нравственным чувством — совестью, которая является такой же частью его личности, как рука или нога. Действия лица предопределяются его разумом и эмоциями, и ни первый, ни вторые не должны получать исключительного перевеса. Что справедливо, а что нет, определяется совестью, а не разумом. Тем самым Джефферсон утверждает, что пахарь ничем не отличается от профессора в том, что касается принятия нравственных решений. И в самом деле, он доказывает, что пахарь часто будет принимать лучшие решения, нежели профессор, ибо «он не введен в заблуждение искусственными правилами».

Джефферсон не соглашался со взглядами Гоббса, по которым справедливость основывается на договорных соглашениях. Как и нравственное чувство, с которым оно столь тесно связано, наше чувство справедливости является врожденным, как и должно быть в случае с суще-

ством, чье предназначение — жить в обществе.

### *Джефферсон и рабство*

Хотя Джефферсон и владел рабами, институт рабства был для него постоянным источником беспокойства. В первоначальный набросок Декларации независимости он включил абзац, осуждавший британского короля за то, что тот «развязал жестокую войну против самой человеческой природы» и попрал «священнейшие права на жизнь и свободу», потакая и покровительствуя «омерзительной торговле» человеческими существами. Для того чтобы в борьбе за независимость не лишиться поддержки южных штатов, он скрепя сердце согласился на удаление этого абзаца из официальной редакции Декларации. Он шел на похожие компромиссы при составлении конституции Вирджинии, сознавая, что для решительной оппозиции рабству время еще не пришло. В конце концов, он был не только философом политики и права, но и действующим политиком.

Подлинная свобода, полагал он, существует лишь тогда, когда люди управляют собой сами. Люди способны управлять собой лишь тогда, когда они могут принимать разумные решения. Поэтому, заключал он, свободные граждане должны иметь образование, достаточное для того, чтобы они могли собирать необходимую информацию и использовать ее в принятии разумных решений. Если мы думаем, что народ недостаточно просвещен, чтобы принимать мудрые решения,

писал он, то «лекарство — не взятие их под [опеку], но формирование в них рассудительности путем обучения». Следовательно, заключал Джефферсон, государство обязано предоставить всем общее бесплатное образование; к величайшим своим достижениям он относил свой вклад в основание системы общественных школ и Вирджинского университета.

Джефферсон был ярким противником монархии. После посещения Европы его неприязнь к королям возросла многократно. Он писал оттуда: «Вы не отыщете ни одного бедствия, известного этим странам, источником которого не был бы их король, и ни одного блага, которое не проистекало бы из присутствующих там крохотных ростков республиканства. В Европе не найдется ни одной венценосной головы, чьи таланты или заслуги давали бы ей право на избрание членом церковного совета народом любого американского прихода».

Подобно большинству теоретиков естественного права, он доказывал, что законы природы относятся к королям в той же мере, что и к простому народу. Еще в 1774 году он писал: «Бог, даровавший нам жизнь, одновременно с ней даровал нам и свободу; насилие может уничтожить, но не разъединить их». Он заявлял: «Восстание против тиранов — это послушание Богу». А в Декларации независимости он писал:

Следующие истины мы почитаем самоочевидными: все люди сотворены равными; Создатель наделил их определенными неотъемлемыми правами; среди них пра-

во на жизнь, свободу и достижение счастья; для обеспечения этих прав люди учреждают государства, чья справедливая сила проистекает из согласия управляемых.

### *Отделение церкви от государства*

Будучи членом законодательного собрания Вирджинии, Джефферсон призывал к полному отделению церкви от государства. Он призывал проявлять терпимость в отношении неортодоксальных взглядов, замечая, что «сосед не причинит мне ни малейшего ущерба, заявляя, будто существует двадцать богов, или вообще отрицая существование бога. Ведь, говоря это, он не залез ко мне в карман и не сломал мне ногу». Джефферсон считал, что не должно существовать государственной церкви, так как в этом случае люди вынуждены содержать священнослужителей других вероисповеданий. Покушением на свободу является, на его взгляд, даже обязанность содержать священнослужителей *своего* вероисповедания. Он хотел избавить свое государство от законов, унаследованных от Англии, провозглашавших ересь уголовным преступлением и предусматривавших тюремное заключение для всякого, кто отрицает догмат о Троице или боговдохновенность Писания. В Билле для Вирджинии он предусматривал, что:

Ни один человек не должен принуждаться к отправлению или поддержке любого религиозного культа, места или духовенства, и никого не должно принуждать,

ограничивать, вразумлять, обременять и вообще как бы то ни было утеснять — телесно или имущественно — по причине его религиозных мнений или веры; но все люди должны свободно исповедовать и посредством доводов поддерживать свои мнения в религиозных вопросах, что никоим образом не может умалять, способствовать расширению или касаться их гражданской правоспособности.

В оправдание этого радикального нововведения он приводил мнение, что «наши гражданские права не больше зависят от наших религиозных мнений, нежели от мнений по вопросам физики или геометрии». Подвергать людей религиозному принуждению значит подрывать ту самую религию, которую мы хотим поощрить, — подрывать посредством «подкупа, выражающегося в монополии на земные почести и вознаграждения, тех, кто будут исповедовать ее и следовать ее внешним образом».

Джефферсон верил, что «разум и свободное исследование суть единственные действенные средства против заблуждения». Дайте им волю, говорил он, и они поддержат истинную религию, ибо они — «естественные враги заблуждения». Истина способна существовать самостоятельно, доказывал он, но заблуждение, чтобы выжить, нуждается в поддержке государства. Единственным оправданием принуждения в области мнений является насаждение единообразия, которое преуспевает лишь в том, что делает половину мира дураками, а другую половину — лицемерами. Лучший спо-

соб избавить мир от религиозных сект, подрывающих нравственность, — это подвергнуть их разумному рассмотрению, а затем «со смехом выпроводить за дверь».

### *Свобода печати*

Жертва клеветнических обвинений в печати, Джефферсон защищал свободу прессы в своей второй инаугурационной речи. Клеветники куда серьезнее пострадают от гнева общества, замечал он, чем от любых правительственных репрессий. Не требуется никаких ограничений свободы печати, так как эксперимент по допущению неограниченной свободы прессы доказал свою работоспособность, а публика выражает свои суждения с помощью урны для голосования. «Суждение общества поправит ложные доводы и мнения, сполна выслушав все стороны; и никакого другого четкого водораздела не может быть проведено между бесценной свободой печати и ее обезкураживающей распущенностью». Он был в ярости, когда узнал, что в суде слушается дело о какой-то книге, обвиненной в противоречии принятым принципам религии. «Это надругательство над нашими гражданами — задаваться вопросом, разумные они существа или нет, — писал он, — и хула на религию — думать, будто она не переживет проверки истиной и разумом».

Джефферсон был непримиримым противником неограниченной власти правительства, как потому, что она противоречит теории прав человека, так и потому, что она аб-

солютно неэффективна. По его словам, «если бы мы указывали из Вашингтона, когда сеять, а когда жать, то вскоре остались бы без хлеба». В соответствии с этим мнением он решительно не одобрял то, что Верховный Суд узурпировал, на его взгляд, право на толкование Конституции. Это право, по его убеждению, в равной мере принадлежит каждой из трех ветвей власти. Следовательно, ни одна из них, а особенно Верховный Суд, не вправе

определять за других, каковы их конституционные полномочия.

Один из самых ярких биографов Джефферсона, Дьюмас Мэлоун, завершает свое многотомное исследование о монтицелльском мудреце (как прозвали Джефферсона), замечая, что «он различал вечные ценности и поддерживал вневременные цели. Так он стал одним из замечательнейших поборников свободы и просвещения в анналах человеческой истории».

*Бертон Лейжер*

### **Библиография**

- Jefferson, Th., *Writings*, New York: Literary Classics of the United Press, 1984.  
Джефферсон, Т. — В кн.: Американские просветители. Т. 2, М., 1969.  
Каримский, А.М., Революция 1776 года и становление американской философии, М., 1976.  
Севостьянов, Г.Н., Уткин, А.И., Томас Джефферсон, М., 1976.  
Печатнов, В.О., Гамильтон и Джефферсон, М., 1984.  
Conant, J.B., *Thomas Jefferson and the Development of American Public Education*, Berkeley: University of California Press, 1962.  
Cunningham, N.E., Jr., *In Pursuit of Reason: The Life of Thomas Jefferson*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987.  
Malone, D., *Jefferson the Virginian; Jefferson and the Rights of Man; Jefferson and the Ordeal of Liberty; Jefferson the President: First Term, 1801–1805; Jefferson the President: Second Term, 1805–1809; Jefferson and His Time: The Sage of Monticello*, Boston: Little, Brown, 1948–1981.  
Matthews, R.K., *The Radical Politics of Thomas Jefferson*, Lawrence, Kans.: University Press of Kansas, 1986.

## ИЕРЕМИЯ БЕНТАМ

Родился: 1748, Лондон, Англия.

Умер: 1832, там же.

Главное сочинение: «Введение в начала морали и законодательства» (1789).

### Главные идеи

*Люди движимы исключительно желанием достичь удовольствия и избежать боли.*

*Нравственность наших действий определяется их полезностью.*

*Счастье тождественно удовольствию, несчастье — боли.*

*Только удовольствие есть подлинное благо (благо в себе) и только боль есть подлинное зло.*

*Мы обязаны одинаково способствовать удовольствию каждого индивидуума.*

*Удовольствия отличаются друг от друга только количественно, а не качественно.*

*Человеческое поведение контролируется наложением санкций.*

*Справедливость требует равенства, но подчинена пользе.*

**А**втор одного из самых влиятельных произведений по нравственной и социальной философии, опубликованных в восемнадцатом веке, Иеремия Бентам интересовался теоретическими философскими проблемами вовсе не ради них самих. Его исходные интересы были скорее практическими. Он посвятил свою жизнь реформированию почти всех сторон современного общества, в том числе правительственной системы, права, экономики, образования и религии. Сохранившееся всю его жизнь увлечение реформой было вызвано его неудовлетворенностью правовой системой Англии середины восемнадцатого столетия.

По окончании Оксфордского университета в 1763 году (ему было пятнадцать лет) Бентам поступил в лондонскую юридическую фирму, чтобы подготовиться к карьере юриста. Вскоре он был разочарован коррупцией, свойственной существую-

щей юридической практике. Дальнейший опыт убедил его в том, что юридическая система — это просто отражение более широкой коррумпированности, пронизывающей все общество и поразившей все его институты. Унаследовав значительное состояние, Бентам не нуждался в том, чтобы заниматься адвокатской практикой, и мог посвятить всю свою энергию планам и программам по реформированию социального устройства.

Реформаторская кампания Бентама велась главным образом с помощью памфлетов. Он был очень плодовит и обличал самые разнообразные социальные язвы своего времени. Но он не останавливался на голой критике и разрабатывал альтернативные социальные мероприятия. Иногда ему сопутствовал успех. Через два дня после его смерти в 1832 году под влиянием его усилий Парламент принял Билль о ре-



форме, который отнимал политическую власть у земельной аристократии, перераспределяя ее в пользу более широких слоев населения. Порой, однако, его подстерегали неудачи. Развивая кампанию по реформе пеницитарной системы, он потратил много лет и внушительные личные средства на проектирование образцовой тюрьмы, которую он называл паноптиконом. Однако его план, решительно поддержанный правительством, был на заключительной стадии отвергнут политическими лидерами, и тюрьма так и не была построена. Возможно, по причине этого разочарования Бентам приложил особые усилия к тому, чтобы обеспечить успех своим реформам в области образования. После основания образцового, по его мнению, образовательного учреждения — лондонского Университетского Колледжа, он придумал способ, как обеспечить на будущее верность Колледжа его реформистским принципам. В своем завещании он оговорил, что должен посещать все заседания правления. После смерти Бентама его тело в сидящем положении (с восковой головой) было помещено в большой, спереди стеклянный ящик, который до сих пор молчаливо присутствует на всех заседаниях правления.

Признавая в должной мере моральную неустойчивость человека, Бентам сознавал, что пронизывающая современное ему общество коррумпированность в изрядной степени обусловлена ложными философскими теориями. Поэтому, чтобы ее побороть, он считал необходимым заменить ее теоретические основа-

ния. Общие социальные учения того времени, найденные Бентамом неадекватными, были сплетены в пучок тесно связанных доктрин, включавших в себя понятия естественно-го закона, естественных прав и теорию происхождения государства в результате общественного договора. Все они основывались на ряде нравственных допущений. Но, задавался вопросом Бентам, как обосновать сами нравственные допущения? Обычный ответ сводился к тому, что их истинность самоочевидна и познается с помощью прямого зрения. По мнению Бентама, этот ответ был не чем иным, как интеллектуальным оправданием социальных убеждений и обычаев, основанных на наших симпатиях и антипатиях. Высмеивая их под ярлыком «ипседикситизма»<sup>1</sup>, он утверждал, что для социальных обычаев и институтов должны быть найдены совершенно иные основания. Вместо того чтобы полагаться на сомнительную апелляцию к самоочевидности, мы должны обратиться к следствиям того, что мы хотим обосновать. Интуиционизм, доказывал он, должен уступить место «принципу полезности». Такова основная мысль его главной философской работы «Введение в начала морали и законодательства», изданной в 1789 году.

#### **«Введение в начала морали и законодательства»**

Этическая теория Бентама, как и все ее следствия, применимые к социальным институтам и обычаям,

<sup>1</sup> Ipse dixit (лат.) — «сам сказал», фраза, по преданию, использовавшаяся поздними пифагорейцами для обоснования того или иного принципа ссылкой на авторитет Пифагора. — Прим. пер.

покоится на принципе полезности, или, как он часто называл его, на принципе «наибольшего счастья». В начале «Введения в начала морали и законодательства» он пишет: «Принцип полезности является основанием настоящего труда...» И продолжает: «Под принципом полезности имеется в виду тот принцип, который одобряет или не одобряет любое действие в зависимости от того, имеет ли оно, как представляется, тенденцию увеличить или уменьшить счастье стороны, чьи непосредственные интересы оно затрагивает...» Развивая свою мысль, он отождествляет счастье с удовольствием (а несчастье с болью). Таким образом, бентамовская этика — это современная разновидность эпикуреизма, или гедонизма. Обычно ее называют гедонистическим утилитаризмом. Согласно этой теории, правильность или неправильность действий определяется их тенденцией иметь приятные или болезненные последствия. Следовательно, ее первопринцип — это тезис о том, что удовольствие — это единственное благо в себе, достойное обладания им ради него самого, а боль — наоборот.

Применяя свою этическую программу на практике в качестве критерия для оправдания (или осуждения) действий, будь то на индивидуальном или на социальном уровне, Бентам часто прибегает к формуле «наибольшее счастье для наибольшего числа [людей]». В таком виде эта фраза содержит двусмысленность. Имеет ли Бентам в виду то, что действие является правильным в случае, если его осуществление приносит максимальное счастье наибольшему числу людей, или речь идет о наибольшем проценте всего

населения? Очевидно, он имеет в виду и то и другое, но проблема возникает тогда, когда достижение одной из этих целей вступает в противоречие с достижением другой.

Считая, что он располагает объективным критерием нравственности поступка, Бентам попытался максимально его конкретизировать. Свою высшую задачу он видел в разработке «нравственной арифметики», могущей руководить индивидуумами в принятии решений и особенно правительствами в утверждении законов. Если удовольствие — это единственное благо и тем самым единственная цель, к которой должно стремиться, тогда мы можем в каждом случае определить, что нам следует делать, суммируя количество удовольствия и боли, которые произведут на свет рассматриваемые акты, а затем избирая к исполнению тот акт, который приведет к наибольшему перевесу удовольствия над болью. Такой акт является нашей обязанностью. Далее, в любой конкретной ситуации мы можем (до известных пределов) определить, какой поступок является правильным, так как удовольствие и страдания измеримы количественно. Процесс измерения, продолжает Бентам, осуществляется путем «гедонистического исчисления». Хотя детали этого исчисления довольно сложны, оно содержит три основных элемента. Чтобы оценить конкретное удовольствие (или страдание), мы должны вычислить две его характеристики: его длительность и интенсивность. Удовольствие, длящееся десять минут, вдвое лучше пятиминутного удовольствия; более интенсивное удовольствие лучше, нежели удовольствие умеренное.

Хотя вычисление этих свойств может быть затруднительным на практике, теоретически оно возможно; кроме того, оно обеспечивает объективную основу нравственных поступков. Наконец, перед принятием решения в конкретной ситуации мы должны установить число людей, которым рассматриваемые поступки принесут удовольствие или боль, и включить этот множитель в наши расчеты.

Исчисление удовольствий Бентама и задача его практической нравственной арифметики покоятся на важном допущении. Оно гласит, что удовольствия различаются исключительно количественно, а не качественно. Иными словами, Бентам отрицает, что определенные виды удовольствия внутренне более совершенны, чем другие виды. Напротив, если два удовольствия равны количественно, то равна и их ценность. Как гласит его знаменитый афоризм: «При равенстве количества удовольствия канцелярская кнопка ничуть не хуже поэзии». Это воззрение интересно не только с теоретической, но и с исторической точки зрения, ибо ученик Бентама и его преемник по новоевропейской гедонистической традиции Джон Стюарт Милль в этом пункте был с ним не согласен и доказывал, что два удовольствия, равных по количеству, могут, тем не менее, быть неравными по ценности, ибо одно из них — «более высокое», а другое — «более низкое».

При описании природы человека Бентам отстаивал точку зрения, имеющую особое значение для его теории. Он был не только этическим, но и психологическим гедонистом. Его «Введение в принципы

нравственности и законодательства» открывается словами: «Природа подчинила человечество двум высшим господам — боли и удовольствию. Именно они указывают, что нам следует делать, и предопределяют, что мы будем делать». Этот отрывок в силу содержащегося в нем «следует» явно выражает точку зрения этического гедонизма. Однако при описании человеческой мотивации — ввиду тезиса о том, что по природе своей мы — искатели удовольствий, — он исходит также из гедонизма психологического. Такой взгляд на человеческую мотивацию имеет весьма серьезные следствия для этического гедонизма Бентама, особенно для его учения о том, что мы должны способствовать максимальному счастью наибольшего числа людей, чтобы действовать правильно. Нравственный поступок, по его мнению, должен быть альтруистичным. И действительно, одна из формул Бентама гласит: «...Каждый должен считаться за одного, и никто не может считаться более, чем одним». Иначе говоря, наша нравственная обязанность — равным образом содействовать счастью всех вовлеченных лиц. Но психологический гедонизм подразумевает психологический эгоизм. Удовольствие, к которому мы по природе стремимся, — наше собственное удовольствие. Тогда возникает вопрос: если мы все всегда движимы эгоистическими побуждениями, то не говорим ли мы нелепость, утверждая, будто наша обязанность — действовать альтруистически? Это ведет к практическому, социальному вопросу: каким образом общественный строй, чьи отдельные члены все являются эгоистами, может побудить этих инди-

видуумов к альтруистическим действиям?

Эту практическую социальную проблему Бентам решает с помощью своей теории санкций. Поскольку индивидуумы будут совершать антиобщественные акты всякий раз, когда, поступая так, они будут способствовать своему удовольствию, то такая деятельность должна пресекаться таким образом, чтобы ее последствия оказывались болезненными для действующего лица. Иными словами, на него должны налагаться санкции в виде наказания за антиобщественные акты. Общество добивается этого двумя способами — либо неформально, при помощи того, что Бентам называет народной санкцией, или враждебным общественным мнением, либо формально, посредством того, что он называет политической санкцией, или наказанием, осуществляемым судебной и исправительной системами. Однако в том, что касается санкций, особенно наказаний, налагаемых государством, Бентам выделяет один важный момент. Поскольку наказание состоит в причинении боли, само по себе оно является злодеянием, которое оправдывается лишь тем фактом, что, устрашая преступников и отвращая их от антиобщественной деятельности, оно предотвращает причинение еще более мучительной боли. Таким образом, наказание, заключает Бентам, никогда не должно быть чрезмерным, но всегда должно ограничиваться уровнем, достаточным для устрашения преступника.

Учение Бентама о том, что «каждый должен считаться за одного и никто не может считаться более, чем одним», отдавало эгалитаризмом в

эпоху, прославившуюся неравноправием. Тем самым оно заложило теоретический фундамент нового общественного порядка, основанного на демократических принципах. Однако его трудно примирить с бентамовским гедонистическим утилитаризмом. Если единственный критерий, пригодный для оценки правильности поступков, — это количество удовольствия, которое они производят, то какая разница, распределяется ли оно среди всего населения равномерно или испытывается малым процентом населения, зато с несоразмерной интенсивностью? Фокусом этой проблемы является понятие справедливости. Перефразируем замечание, сделанное давным-давно на одном знаменитом процессе: рассказывают, будто председательствовавший заключил, что лучше пострадать одному человеку, чем погибнуть всему народу. Тот факт, что этот один человек невинен, ничего, на его взгляд, не значил — как, по всей видимости, он ничего бы не значил и по мнению Бентама.

Чтобы преодолеть очевидную несовместимость между своей утилитаристской теорией и требованиями справедливости, Бентам проводил различие между благом и злом первого и второго порядка. Наказание невинного, имеющее своей целью обеспечить незамедлительное удовольствие для общества, производит благо первого порядка, но в то же время оно порождает зло второго порядка — чувство небезопасности, испытываемое всеми представителями населения, сознающими, что они не гарантированы от наказания за преступления, которых они не совершали, при условии, что

оно послужит общественной пользе. Поскольку зло второго порядка перевешивает благо первого порядка, постольку, согласно принципам

утилитаризма, обществу выгодно никогда не нарушать требований справедливости.

*Оливер Джонсон*

### **Библиография**

Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart, in: *The Collected Works of Jeremy Bentham*, J.H. Burns, general ed., London: Athlone Press, 1970.

Бентам, И., Избранные сочинения. Т. 1, Спб., 1867.

Покровский, П.А., Бентам и его время, П., 1916.

Сорокин, П.А., Новый труд о Бентаме. — В кн.: *Этическая мысль 1990*, М., 1990, с. 349—358.

Baumgardt, D., *Bentham and the Ethics of Today*, Princeton: Princeton University Press, 1952.

Harrison, R., *Bentham*, London, Boston, Melbourne, and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1983.

Mack, M.P., *Jeremy Bentham*, London, Melbourne, and Toronto: Heinemann, 1962.

Parekh, B., *Jeremy Bentham: Ten Critical Essays*, London: Frank Cass, 1974.

Plamenatz, J., *The English Utilitarians*, Oxford: Basil Blackwell, 1949.

Stephen, L., *The English Utilitarians*, 3 vols, London: Duckworth, 1900.

## УИЛЬЯМ ГОДВИН

Родился: 1756, Ноуз Эйке, близ Уизбеча, Англия.

Умер: 1836, Лондон, Англия.

Главные сочинения: «Исследование о политической справедливости» (1793), «Калеб Вильямс» (1794), «Воспоминания об авторе "В защиту прав женщин"» (1798).

### Главные идеи

*Человечество способно совершенствоваться.*

*Разум ведет к истине, истина — к справедливости.*

*Государство посягает на частное суждение и индивидуальную совесть; оно — величайшее препятствие на пути к человеческому счастью.*

*Воспитание и окружение определяют личность и характер.*

*Не существует прав, есть только обязанности; фундаментальный нравственный долг — универсальное добро.*

*Не революция, но ненасильственная реформа — вот единственный способ осуществления политических перемен.*

**Ф**илософ, романист, педагог, журналист и гуманный, Уильям Годвин — признанный основоположник современного анархизма и утилитаризма. Все его сочинения основываются на дедуктивной аргументации и затрагивают политику, этику, эпистемологию, религию и психологию. Часто понимаемое превратно, его учение о способности к совершенствованию, о «прогрессивной природе человека» утверждает, что все люди обладают потенциалом разумности и добродетельности. Разум, способность восприятия и суждения, не исключает, однако, чувств. Нравственная природа человечества определяется упорядоченными привязанностями, стремлением к добру и совершенствованию. Все созданные человеком институты — правительство, школа, церковь и законы — порождают предрассудки, препятствуют независимости и сдерживают прогресс. Решительно поддерживая свободу

убеждений, Годвин ратовал за реформу человеческих взаимоотношений и мышления.

Развитый не по годам Уильям был воспитан в неприветливой атмосфере непреклонного кальвинизма. С двух лет воспитатели и школьные наставники отдалили его от семьи. В шесть лет он твердо решил стать, подобно отцу и деду, нонконформистским проповедником. Суровые уроки Роберта Эйкерса, часто заканчивавшиеся поркой, прочно отпечатались в памяти Годвина, который позднее отзовется о телесных наказаниях как о мере варварской и неэффективной. В Норвиче Годвин брал частные уроки у видного священника-диссидента Сэмюэля Ньютона. Он поступил в Хокстонскую академию, прибежище радикальных и неортодоксальных диссидентов, близких по политическим убеждениям к тори. Здесь он в течение пяти лет занимался у доктора Эндрю Кипписа, видного

интеллектуала, придерживавшегося левых взглядов.

Под влиянием учебы в Хокстоне и после прочтения Свифта, Гольбаха, Руссо, Гельвеция и Пристли Годвин сделался республиканцем и отверг учение о вечных муках. Усомнившись в ортодоксальном христианстве и церкви, он отрицал божественность Христа и осудил кальвинизм как «мрачное учение». Его служение в Стоумаркете (графство Суффолк) оказалось непродолжительным ввиду споров о его рукоположении и преподании им таинств. В апреле 1782 года Годвин был изгнан со своего поста; в июне 1783 года он сложил с себя священнический сан. Желая сделаться учителем, Годвин представил программу для небольшой школы в Эпсоме — «Расписание семинаров» (1783). Он так и не набрал двенадцати необходимых учеников.

Переехав в Лондон, Годвин весь ушел в сочинительство. В роли журналиста Годвин писал периодические очерки и служил редактором «Политического вестника». Очерки, посвященные личным темам, общественным вопросам и литературным интересам, были опубликованы в сборнике *The Enquirer* в 1797 и 1823 годах. Французская революция и британское республиканское движение встретили в начале 1790-х годов живейший отклик Годвина. Годвин был знаком с радикально настроенными мыслителями — Джозефом Джонсоном, Джеймсом Макинтошем, Джоном Телуоллом, Томасом Купером, Мэри Уоллстонкрафт, Томасом Холкрофтом, Хорном Туком и так далее. По утверждению Дона Локка, «Исследование о политической справедливости» (1793) явилось откликом на «Права человека» (1790) Томаса Пейна, который, в свою очередь, был одним из многих оппонентов «Размышлений о революции во Франции» (1790) Эдмунда Берка, развязавшего великую Памфлетную войну. «Поверхностные запреты» (1794) — ответ на попытку Судьи Эра ограничить свободу мысли посредством нового определения государственной измены — фактически спасли жизни двенадцати радикалов. Правительство рассматривало вопрос о привлечении Годвина к ответственности за «Политическую справедливость». Это не помешало ему дерзко оппонировать как радикальным революционным деятелям, так и репрессивным правительственным законам в «Размышлениях о биллях лорда Гренвилла и мистера Питта».

В марте 1797 года он тайно женился на Мэри Уоллстонкрафт, писательнице и феминистке, и удочерил ее дочь Фанни Имлэй. Первой большой трагедией жизни Годвина стала смерть жены в сентябре 1797 года. Мэри Уоллстонкрафт умерла от осложнений при родах их дочери Мэри. Годвин откровенно описал жизнь Уоллстонкрафт в «Воспоминаниях об авторе "В защиту прав женщин"» (1798). Не разделяя полностью феминистические теории жены, Годвин признавал благотворность ее влияния на себя. Завершая ее жизнеописание, Годвин с горечью писал: «Этот светоч был подарен мне на столь краткий срок, и теперь он угас навсегда!» Годвин в одиночку заботился о своих дочерях до 1801 года, когда он женился на Мэри Джейн Клермонт, вдове с двумя детьми — Чарльзом и Джейн.

В 1803 году эта большая семья пополнилась Уильямом-младшим.

Финансовые затруднения семьи заставили Годвина открыть небольшую мастерскую по выпуску библиотеки для юношества и приступить к изданию детских книг для школ. Дурная слава, которой пользовался Годвин со времен «Политической справедливости», вынудила супругов назвать их предприятие «M.J. Godwin & co.» и публиковать свои сочинения под псевдонимами. Весь остаток жизни Годвин испытывал постоянные финансовые проблемы и прибегал к помощи друзей и учеников. Библиотека для юношества также отнимала много сил и времени, будучи постоянным источником финансовых забот.

Трудности профессиональной жизни Годвина были осложнены семейными неурядицами. В 1814 году умер Уильям-младший. В 1815 году его дочь Мэри Годвин и Перси Биши Шелли сбежали в Швейцарию; их сопровождала Клара Клермонт, у которой был роман с лордом Байроном. Несколько месяцев спустя Фанни (дочь Мэри Уоллстонкрафт), также, по-видимому, состоявшая в интимных отношениях с Шелли, покончила с собой. Между тем Клара обнаружила, что забеременела. После самоубийства Гарриет Шелли в 1816 году Годвин настоял на том, чтобы Мэри и Шелли поженились. С тех пор его отношения с Мэри и ее мужем были натянутыми и мучительными. Подавленный, Годвин часто стоял у могилы своего друга Ричарда Шеридана — символа миновавшей эпохи.

В поисках более дешевой аренды Годвин постоянно менял местопо-

ложение своей издательской компании, но в 1825 году он объявил себя банкротом. Даже после воссоединения семьи в 1828 году Годвин продолжал работать в весьма стесненных финансовых условиях до 1833 года, когда он получил правительственную пенсию и пост смотрителя и стража налогового управления казначейства. Годвин скончался в 1836 году в возрасте восьмидесяти лет после недельной борьбы с простудой и лихорадкой. Он был погребен рядом с Мэри Уоллстонкрафт в церкви Святого Панкрата, где они когда-то поженились.

#### *«Исследование о политической справедливости»*

В предисловии к «Политической справедливости» Годвин заявляет, что политические события в Америке и Франции обнажили недостатки прежней политической теории и показали необходимость новых исследований. Новая политическая теория Годвина гласит, что все созданные человеком институты испорчены и сами являются источником порчи; они подавляют человеческую способность к беспрепятственному развитию разума, естественного добра и счастья. Особо негативную роль играет учреждение государства, создающего условия для долговременного порабощения. Политическим институтам по природе сопутствуют война и угнетение. В отчаянии угнетенные совершают насилие. Единственным способом подавить это насилие является наказание. Политические институты создают классовые различия на имущественной основе и



неравенство условий рассчитано на усиление воображаемого превосходства богатых.

Освобожденное от этих оков человечество способно к совершенствованию и поддается неуклонному исправлению. Человеческий ум — это способность восприятия. Все наше знание и все идеи проистекают из впечатлений. Таким образом, воспитание и среда имеют жизненное значение для рационального мышления и характера. Воспитание — это главная сила, порождающая благо или зло. Сам по себе человеческий ум благ и чист. Люди впадают в заблуждения лишь тогда, когда частное суждение искажается под влиянием государства или образования. В сущности, нас формирует среда. Нравственное совершенствование идет в ногу с нашим умственным развитием, ибо добродетель требует активно пользоваться рациональным мышлением, действующим на общее благо.

Справедливость подразумевает применение нравственного долга и стремится облагодетельствовать целое; она предпочитает то, что имеет большую ценность. Суждения санкционируются своей полезностью.

Годвин иллюстрирует свой утилитаристский принцип знаменитым примером о пожаре. Во время пожара вы можете спасти от смерти в огне одного из двух человек. Первый — это философ Фенелон. Второй — лажей Фенелона и ваш отец. По словам Годвина, справедливый и добродетельный выбор — это спасти Фенелона, ибо его жизнь содействует общему благу.

Годвин доказывает, что индивидуумы и общество не имеют никаких прав, но только обязанности —

обращение, которое мы должны по справедливости соблюдать в отношении других. Права, или обращение с собой, какого мы ожидаем от других, должны определяться нравственностью. Лицо, неспособное пользоваться собственным разумом, впадает в чистое состояние внешнего рабства. Когда человечество низводится законами к общему знаменателю, оно только и способно на то, что повторять сказанное другими, подобно попугаю. Убеждения, укорененные в индивидуальном разуме, суть единственный законный принцип, определяющий поведение.

Все обещания и договоры порождают зло, противоречащее надлежащему применению индивидуального разума. Искренность и счастье не имеют ничего общего с обещаниями (общественными договорами, браками, юридическими соглашениями). Так, соглашение о государстве должно существовать лишь в том случае, когда оно необходимо для благополучия человечества. Такое государство является сделкой во имя и на благо целого, и каждый его член должен быть в той или иной мере причастен к выбору его мероприятий. Подчинение власти этого государства необходимо исключительно потому, что человечество сознает неизбежность большего зла в случае неповиновения. Такая форма государственного строя подлежит постепенному и непрерывному изменению, пока не наступит время, когда слабость и невежество уменьшатся и будет подорван сам фундамент любого государства. (Годвин надеялся на то, что индивидуумы достаточно поумнеют, чтобы управлять собой без вмешательства каких

бы то ни было принуждений и ограничений).

Равным образом, Годвин порицает насильственные революционные действия, направленные на уничтожение тирании или на проведение политического переустройства. Насилие противно разуму. Революция провоцируется ужасом перед тиранией, но она и сама — тирания. Революции прерывают продвижение к политической истине и улучшению общества. Годвин не одобряет тираноубийство, ведущее к новым бедствиям. Постепенная реформа должна стремиться к улучшению, а не разрушению.

Институты способствуют увековечиванию систем и мнений; они противятся всяким изменениям в нас. Тем самым будущий прогресс мышления делается утомительным и импульсивным. Нравственное совершенствование — результат упразднения законов, а не умножения предписаний, законов и полномочий. Религиозный конформизм — это еще одна система, ослепляющая человечество обещаниями и карами; призывая к добродетели, она нас дурачит. Годвин — противник клятв, свидетельств, голосования, политических партий и конституций, или всех обязательных к исполнению соглашений с институтами, ограничивающих индивидуальную мысль.

Государство осуществляет свою власть, устрашая наказаниями. Однако наказание несколько не согласуется со здоровыми принципами рассуждения. Годвин ратует за отмену всех наказаний и уголовного права. Наказание, пусть даже как временное средство, не способно подгото-

вить человечество к состоянию, когда не будет места никаким наказаниям. Реформа должна заключаться в устранении всех посторонних влияний и стимулов, дабы индивидуумы могли мыслить и рассуждать самостоятельно. Наказание не может изменить общество.

Подавление и наказание, утверждает Годвин, связаны с собственностью. Накопление собственности создает классовые различия, а прорастающие из них несправедливости — это основа всей религиозной нравственности. Угнетение, рабление, обман, праздность, гордыня, себялюбие и рабство порождены существующим распоряжением собственностью. Распределение собственности не может, как показывает Годвин, определяться законами или государством.

Годвин доказывает, что, с чистой совестью обманывая других, мы начинаем обманывать и самих себя, накладывая на свой ум оковы. Мы должны изменить сущность мышления. Всякое государство основывается на мнении; уничтожь это мнение — и возведенная на нем постройка рухнет. Революция во мнениях — это единственный способ достичь политической справедливости, счастья и добра.

### «Калед Вильямс»

Первоначальное название «Каледба Вильямса», популярного романа Годвина (1794) — «Вещи, как они есть» — указывает на порочность *status quo*<sup>1</sup>. В романе противопоставлены деспот Фердинандо Фолкленд,

<sup>1</sup> Здесь: «настоящего положения дел» (лат.).

скрывающий свое преступление и ложь под личиной чести и добропорядочности, и Кaleb Вильямс, простодушный юноша, которым движут любопытство и чувство справедливости. В предисловии Годвин объявляет, что его роман является «общим обзором видов домашнего и скрытого от чужих глаз деспотизма, который толкает человека на уничтожение другого человека». Могущественный и богатый Фолкленд использует прогнившие государственные институты как орудие безжалостного преследования Калеба, единственного человека, знающего тайну, которую он стремится скрыть.

Фолкленд убивает Барнабаса Тиррелла. Спасая свою репутацию, он равнодушно взирает на то, как в этом преступлении обвиняют Бена Хокинса и его сына Леонарда, которых отправляют на виселицу. Собственными руками воздвигнув стену отчуждения, Фолкленд становится мизантропом. Служа лакеем у Фолкленда, Кaleb открывает причину мрачного одиночества своего хозяина. Уверенный в вине Фолкленда, но не способный ее доказать, Кaleb принуждает Фолкленда сознаться в преступлении, играя на его любви к славе и репутации. Признание Фолкленда кладет отпечаток на судьбу Калеба. Оставшаяся часть романа посвящена смелым попыткам Калеба спастись от ухищрений Фолкленда, который стремится упечь его в тюрьму. Отказываясь подчиниться Фолкленду, Кaleb дает зарок при всех обстоятельствах сохранять независимость собственного разума.

«Кaleb Вильямс» иллюстрирует принципы нравственной и политической истины, схематически изло-

женной в «Политической справедливости». Всем романам Годвина присуща общая тема: трагедия одиночества и непонимания, усилия общества и его институтов лишить человека справедливости и счастья. Все герои его романов, жертвы общественных условностей и неправильного воспитания, становятся изгоями из семьи или общества. Их мучительные поиски себя символизируются множеством принимаемых ими личин. Все они открывают, пусть даже со страданиями и дорогой ценой, «власть над другими, которой наделяют одного человека общественные установления», и власть мышления, освобождающую их от этих порабощающих установлений.

### *Политические трактаты*

Хотя Годвин более всего известен как автор «Политической справедливости» и «Калеба Вильямса», он внес и другой весомый вклад в сложную политическую ситуацию своего времени. Помимо содействия в оправдании двенадцати мыслителей-радикалов, обвиненных в 1794 году в государственной измене, «Поверхностные запреты» Годвина создали прецедент для английского права. Доводы судьи Эра, его интерпретация и манипуляция языком и правом, направленные на обеспечение обвинительного приговора, бросили вызов английским свободам, и им был поставлен заслон. Трактат Годвина «Размышления о биллях лорда Гренвилла и мистера Питта» доказывает, что ограничения свободы слова и права на собрания нарушают английский Билль о пра-

вах. Признавая, что деятельность радикалов из Лондонского Корреспондентского Общества вселяет тревогу, Годвин доказывает, что эти законы представляют собой неадекватную реакцию. Подталкивая людей к крайней озлобленности, эти билли не оставляют места для поиска, компромисса и постепенного реформирования.

В «Ответе Парру» (1801) Годвин обороняется от нападков на его философию и характер, заявляет о своей ненависти к революциям и снова выражает свою веру в способность к совершенствованию, пользу и филантропию. Он отвергает соотношения численности населения и средств существования, выведенные Томасом Мальтусом, и выступает против его утверждений о половом влечении. Половая страсть, доказывает Годвин, поддается контролю со стороны нравственного самоограничения; порок и лишения отнюдь не являются единственными эффективными преградами увеличению численности населения. Еще более развернутый ответ Годвина на взгляды Мальтуса содержится в его пространном эссе «О населении» (1820).

В «Письмах Веракса»<sup>1</sup> Годвин предостерегает от возобновления войны с Францией и утверждает, что Наполеона следует признавать легитимным правителем Франции до тех пор, пока он сохраняет мир. Годвин заявляет: «Нация есть искусственный индивидуум, творение чистой способности рассуждения». Англия может слишком много потерять, взявшись за оружие против столь хитроумного создания. (Еще до опубли-

кования «Писем» Наполеон был разбит под Ватерлоо.)

### *Теория воспитания и Библиотека для юношества*

Считая воспитание великим уравнителем, Годвин сознавал также и то, что воспитание может быть использовано как мощное оружие конформизма. Воспитание способно нивелировать индивидуальность и творческие способности своих подопечных. Он остро чувствовал деспотизм взрослых по отношению к детям и был противником любой государственной системы образования. Образование и просвещение — это лучшие средства для преобразования, но воспитанников следует учить почитать истину, которую можно открыть, но невозможно навязать. Питер Маршалл заметил, что Годвин был пионером либертарианского и прогрессивного образования.

В «Рекомендательном письме юному американцу: о распорядке занятий, который доставил бы ему наибольшие преимущества» (1818) Годвин предлагает изучать лучшие образцы, учить и учиться с помощью примера. Лучшие примеры черпываются из истории, особенно из истории Греции и Рима. Он советует читать критически и не увлекаться каждой прочитанной книгой или автором. Учась, следует опираться на непосредственные источники — письма, документы и биографии.

Годвин также высоко ценил гуманитарные науки и древние языки — классическое образование. В своем «Расписании семинаров» (1783)

<sup>1</sup> Букв. «Письмах Правдина».

Годвин ратует за то, чтобы педагогика руководствовалась не теоретическими, а практическими мотивами; добротой, а не страхом; находчивостью, а не зубрежкой; свободным творчеством, а не правилами стилистики и грамматики; индивидуальным подходом к ученику, а не стандартным набором знаний. Чтение — ключ ко всякому познанию, пониманию и исправлению.

Найдя большинство исторических книг чересчур подробными и утомительными, Годвин написал «Историю Англии для школ и юношества» (1806), чтобы проиллюстрировать идеи и побуждения, а не перечислить отдельные битвы и даты. Юному читателю он облегчил доступ ко многим классическим преданиям своими книгами «История Греции» (1821), «Древние и новые легенды» (1805), «Пантеон» (1806) и «Зеркало» (1805). Одной из самых прославленных книг его Библиотеки для юношества стали «Рассказы из Шекспира» Чарльза и Мэри Лэм.

### *Мысли о религии*

Годвина часто изображают атеистом. Однако тщательное рассмотрение христианской доктрины в год-

виновском «Гении христианства без покровов» показывает, что его неверие распространялось на институционализированную религию. Он скептически относился к любому верованию, которое посягало на способности человеческого разума. Как и Уильям Блейк, он критиковал антропоморфизм, или точку зрения, по которой христианский Бог «создан по образу человеческого». Христианство — это созданная человеком система выдумок и обманов, утверждал Годвин. Бог, каким его описывает Библия, — это деспот. Учение о первородном грехе с его системой наград и наказаний порождает рабство. Человеческий разум не может быть скован страхом перед всемогущим и всезнающим Богом, перед воздаянием после смерти. Христианское вероучение по существу своему нетерпимо; оно ведет к разногласиям и войнам. Церковная иерархия ставила королей и накапливала богатство. Ей присущи те же пороки, что и государству. Религиозные институты, подобно другим системам, созданным человеком, должны пасть, дабы человечество сполна осознало свои врожденные интеллектуальные и религиозные способности.

*Марджан Пьюринтон*

### **Библиография**

- Godwin, W., *Caleb Williams*, ed. with intr. by D. McCracken, New York: W.W. Norton, 1977.  
 Godwin, W., *An Enquiry Concerning Political Justice*, abridged and ed. by E.C. Carter, Oxford: Clarendon Press, 1971.  
 Godwin, W., *Essays Never Before Published*, ed. by C. Kegan Paul, London: Henry S. King, 1873.  
 Godwin, W., *Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman*, London: J. Johnson, 1798; facsimile, New York: Garland, 1974.  
 Godwin, W., *Uncollected Writings (1785–1822): Articles in Periodicals and Six Pamphlets*, intr. by J.W. Marken and B.R. Pollin, Gainesville, Fl.: Scholar's Facsimiles and Reprints, 1968.

- Boulton J.B., *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963, ch. 11: "William Godwin, Philosopher and Novelist".
- Cameron, K.N., "William Godwin", in: *Romantic Rebels: Essays on Shelley and His Circle*, ed. By K.N. Caeron, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977.
- Clark, J.P., *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Fleisher, D., *William Godwin: A Study in Liberalism*, New York: Augustus M. Kelley, 1951.
- Locke, D., *A Fantasy of Reason: The Life and Thought of William Godwin*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Marshall, P.H., *William Godwin*, New Haven: Yale University Press, 1984.
- Monro, D.H., *Godwin's Moral Philosophy: An Interpretation of William Godwin*, London: Oxford University Press, 1953.
- Pollin, B.R., *Education and Enlightenment in the Works of William Godwin*, New York: Las Americas, 1962.
- Smith, E.E., Smith, E.G., *William Godwin*; Twayne English Authors Series No. 27. New York: Twayne Publishers, 1965.
- Tysdhal, B.J., *William Godwin as Novelist*, London: Athlone Press, 1981.

## УИЛЬЯМ БЛЕЙК

Родился: 1757, Лондон, Англия.

Умер: 1827, там же.

**Главные сочинения:** «Брак неба и преисподней» (1793) «Видение дочерей Альбиона» (1793), «Америка, Пророчество» (1793), «Европа, Пророчество» (1794), «Песни невинности и опыта» (1794), «Книга Уризена» (1794), «Четыре Зоа» (1797), «Мильтон» (1804), «Иерусалим» (1804).

### Главные идеи

*Воображение — это Божественное в каждом человеке.*

*Всякое разделение противоречит безграничности воображения (тело неотделимо от души).*

*Разделения, проистекающие из Грехопадения (хозяин/слуга, богач/бедняк, мужчина/женщина), обрекли некоторых людей на рабство; таким образом, падшее воображение человечества произвело на свет эксплуатацию, угнетение и тиранию, проявляющиеся в классовом расслоении, бедности, рабстве, детском труде, половой дискриминации, запретительных законах и войнах. Объединяющее и безграничное воображение выше разума, которому присущи разделенность и ограниченность.*

*Рационализм ограничен областью времени, пространства, логических операций естественной причинностью и измерений.*

*Наука и промышленность превращают вселенную в огромный механизм, сводя его к одному неизменному закону.*

*Эмпиризм ограничивает знание чувственным восприятием; жизнь постигается имагинативным, а не телесным зрением.*

*Ортодоксальные религии и деизм поработают человечество, внедряя в него приверженность системе, обещающей будущие награды и наказания, верность догме, сковывающей человеческий ум.*

*Вечность — это состояние, лишённое разделений; чтобы вернуть себе эту невинность, человечество должно заново открыть рай в акте поэтического гения, или воображения.*

**Б**лейк был противником всякой системы запретов, стеснений, условностей, притеснений и ограничений, затрагивающих физическую, умственную или духовную деятельность. Революционной формой и содержанием своего творчества Блейк подрывает традиционные ассоциации, спутывает ожидания, отбрасывает условности и разрушает уютные восприятия, чтобы заставить читателя восстановить порядок

и смысл, сломать «выдуманнные кандалы ума», которые сковывают его воображение. Он изображает разрушительные следствия учения о противоположностях, разделениях и оппозициях во всех человеческих начинаниях и размышлениях. В качестве альтернативы этим падшим образам он выдвигает имагинативное зрение, творческую энергию, стремящуюся к гармонии и бесконечности.

Философия Блейка неотделима от его мифологии и тесно сплетена с его символизмом. Тем не менее в его сатирах и песнях, политических и живописных пророчествах, последних эпических поэмах встречаются повторяющиеся мысленные модели. Блейк сплавляет воедино философские, религиозные, естественнонаучные и политические фантазии, притязающие на статус истины. Он ставит под сомнение устоявшиеся ценности, дискредитирует *status quo* и порицает лицемерие. Интересуясь проблемами своего времени, Блейк вписывает их в конфликты своих поэтических персонажей, в то же время проникая к духовно сконструированным основам, из которых проистекают оппозиции и их последующие схватки за власть.

Второй ребенок довольно благополучного торговца трикотажем, десяти лет Блейк был отправлен в рисовальную школу Генри Парса на Стренд — лучшую подготовительную школу для молодых художников. Четырнадцати лет Блейк поступил в подмастерья к Джеймсу Бэзайру, гравировальщику Общества любителей древностей (the Society of Antiquaries). Первые художественные впечатления познакомили Блейка с античностью и ее мифологией, с готическим искусством и архитектурой, со средневековыми иллюминированными книгами. Блейк читал запоем; в круг его чтения входили Библия, Данте, Мильтон, Спенсер, Шекспир, Сведенборг, Грей, Чаттертон, книги по ранней истории Британии и «Остатки древней английской керамики» Перси. Благодаря природной способности к языкам Блейк читал на французском,

латыни, греческом и немного на древнееврейском.

Студент Королевской Академии, Блейк ценил Микеланджело и Рафаэля, художников, уловивших «божественность человеческих форм», выше, нежели те образцы, которые предлагали ему сэр Джошуа Рейнольдс и хранитель Академии Мозер. Оказавшись не в силах «исправить» свои рисунки, в 1779 году Блейк стал гравировальщиком книготорговца Джозефа Джонсона. Джонсон был диссидентом и радикальным политическим мыслителем. Блейк быстро сделался членом радикального кружка мыслителей, еженедельно собиравшихся в доме у Джонсона.

Вопреки воле отца в 1782 году Блейк женился на Кэтрин Баучер, неграмотной дочери огородника с рынка Баттерси. Детей у них не было. Блейк обучил Кэтрин помогать ему при печати его иллюминированных рукописей. Она также помогала Блейку в печатной мастерской, которую он открыл в 1784 году вместе с братом Джеймсом, унаследовавшим деньги их отца. Младший брат Блейка, Роберт, стал его учеником. Однако в 1787 году, после смерти Роберта, начинание заглохло.

Блейк никогда по-настоящему не интересовался зарабатыванием денег и был не самым любезным членом общества. Его политические взгляды отличались радикализмом. Живя в Фельфэме (графство Суссекс), в 1803 году Блейк обрушился на солдата, отказавшегося покинуть его сад, и якобы отпустил изменнические замечания о короле и возможном французском вторжении. Обвиненный в подстрекательстве к бун-



ту, Блейк предстал перед судом, но был оправдан.

Чуждаясь эмпирической и рационалистической философии Просвещения (Бэкон, Ньютон, Локк, Беркли), Блейк полагал, что жизнь не может быть описана с помощью количественных измерений или законов природы. Его искусство и поэзия протестуют против разума/рассудка, чувственного восприятия, абсолютных догм и научного анализа; все они куют духовные цепи, которые порабощают воображение. Его произведения направлены против всех форм тирании: против тирании королей, священников, родителей, кормилиц, школьных учителей, законодателей, купцов.

Современник революций, революционером считался и сам Блейк. Впрочем он относился скептически к любому строю, республиканскому или монархическому, ограничивающему человеческое воображение. Прежде чем надеяться на изменение социального или политического порядка, человечество должно измениться духовно. По мнению Блейка, религия не поддается кодификации. Человек сотворил бога по собственному образу, и это составило суть падшего воображения. Творческой энергией, могущей избавить человечество от его ошибочных дихотомий, является «Бог внутри», а не «Бог сверху». Всякое деспотическое божество, внушающее заповеди и принуждающее человечество служить ему с «нравственной признательностью и покорностью», — это существо сатаническое, или (на языке мифологии Блейка) уризенический персонаж. Сатана всегда отождествляется с рассудком и нравственным законом, и Блейк соединяет рево-

люционную тематику с апокалиптической образностью.

### *Поэтические наброски, сатиры и пророчества*

Революционное мышление отчетливо заявляет о себе в ранней поэзии Блейка. В драматическом фрагменте «Король Эдвард III» (1783) Блейк переворачивает смысл, обычно ассоциируемый со словом «свобода», и показывает, как английская знать, понимающая под свободой собственность, феодализм и власть, использует ее, чтобы вселить в армию мужество и преданность. Схожим образом сатира «Остров на Луне» показывает, как рабство, бедность и неравноправие полов увековечиваются с помощью риторики, изображающей их как условия, необходимые для вечного счастья.

Поэтические трактаты «Не существует естественной религии» и «Все религии едины» (1788) подводят к мысли о том, что эмпиризм и религиозные доктрины выстраивают ограниченные духовные системы. «Книга Тель» (1789) отвергает учение о сексуальности как о зле и ратует за освобождение от обусловленных культурой личин и обыкновений. Плешивый тиран Тириэль из поэмы 1789 года под названием «Тириэль» прибегает к обману и проклятиям, лишь бы принудить своих детей к покорности и чувству долга.

### *Пророчества и революция*

В пророческой книге «Брак неба и преисподней» Блейк провозглашает: «Все живущее священо». Пять

Памятных Фантазий иллюстрируют способность духа освободиться из ловушки навязанных систем мысли. Сатира на библейские Притчи, семьдесят Притч преисподней бросают вызов допущениям, основанным на рассудке. «Ибо человек закрывает себе обзор, взирая на все сквозь трещины своей пещеры» — таковы следствия знания, почерпнутого из чувственного восприятия. Изображая архетипического повстанца, положившегося не на разум, а на воображение, притча утверждает: «Иисус был добродетелен всем существом своим и действовал не по правилам, а по наитию». Песнь Свободы, которой завершается «Брак», рисует мятежный дух, охвативший Францию, и пророчествует о конце всякого угнетения.

«Французская революция» (1791) изображает политическое освобождение, подразумеваемое в «Браке». Это последняя книга, которую опубликовал Блейк. Остальные свои поэтические книги он гравировал и продавал их подписчикам, совершив революцию в практике издания своих произведений.

«Видения дочерей Альбиона» продолжает атаку сразу против нескольких уровней угнетения: экономического, полового, нравственного, языкового и духовного. Рабовладелец Бромнион совершает насилие над своей рабыней Отоон, помолвленной с Теотормоном. Отоон, не видящая за собой греха в совершенном преступлении, отказывается считать себя «шлюхой» лишь потому, что на нее навешен этот ярлык. Бромнион, побуждаемый к наращиванию ценности своей собственности, рассматривает свой поступок как экономическую необходимость.

Теотормон, чье мышление сковано устойчивыми референтами, которые диктуются языком, убежден в том, что Отоон запятнана и ничего не стоит. Воображение Блейка показывает нам, что девственностью Отоон уничтожается не поступком Бромниона, но отношением Теотормона к этому поступку — поступку, который известен ему исключительно из языка, зашифрованного и ограниченного значениями семантической системы.

«Америка, Пророчество» и «Европа, Пророчество» также иллюстрируют диалектику угнетения-освобождения на интимном, сексуальном, уровне. Затем этот уровень служит медиацией аналогичных конфликтов в философском и политическом контекстах. Америка — смутная и безымянная освободительница помогает Орку, избавляющему ее из рабства у Англии (поработившему ее отцу). Европа — это воплощение угнетательницы, господствующей при помощи полового обладания. Деспотическая Энитармон — могущественная внешняя сила — завлекает человечество в ловушку своей власти — мифа о греховности женской любви и заповедью «Ты не должен». Она «стенает и плачет в отчаянии и тоске» при виде Орка, спешащего во Францию, чтобы поднять там восстание.

«Книга Уризена» резюмирует рассказ о творении и грехопадении человечества в разделенность и тюрьму пяти чувств. Происходит обособление, повсюду проникает тьма, Уризен вносит меру во время и пространство, Орк закован, слова складываются в законы, начертываемые в вечной книге из меди. Уризен измышляет мир и простирает свою

«сеть религии». Вечные ткнут завесу тьмы. Подслеповатое человечество устанавливает законы, и ему чудится, что они — от Бога. Люди превращаются в лишенные мыслей и воображения зубцы бездушного механизма. В сказании об Уризене материализуются социальные, политические и религиозные аналогии первородства, десятины и титулов, разбивающих общество на порабощенные осколки существования.

*«Песни невинности и опыта»,  
Книги Ламбета и «Видения»*

Схожим образом в «Песнях невинности и опыта» конфликты, затрагивающие детей, представляют собой медиацию других сражений за власть, приводящих в итоге к господству, подавлению и порабощению. Фигуры, облеченные авторитетом (отец, мать, король, священник, кормилица, Бог, закон, школьный наставник), противостоят повинующимся и эксплуатируемым детям. Детям внушаются общественные, религиозные и политические мифы, сдерживающие их и увековечивающие эксплуатирующий их *status quo*. «Песни невинности» показывают, как бесчеловечность прикрывается благочестивым мифом, который создает разрушительные разделения, и обещанием жизни вечной. Трубочистов утешают пошлостью, которая в действительности оказывается могучим духовным оружием: «Всем, кто исполняет свой долг, бояться нечего». Маска «Отвлеченного человека» напоминает читателям: «На земле не осталось бы сострадания, / Если бы мы не плодили нищих». Маленький бродяжка

рассказывает матери: «В церкви холодно. / Но в пивной приятно, сухо и тепло». Закрыты врата в часовню, построенную посреди Сада Любви, «и Ты не должен» написано на двери». Эти простые, на первый взгляд, вирши высмеивают назидательные книги восемнадцатого века и критикуют серьезные социальные недуги.

Хаос, болезнь и мор наступают после того, как Уризен отнимает власть у Фузона в «Книге Ахании» (1795). Уризен пригвождает труп Фузона к верхушке Древа Тайны. Заноса безмолвные строки в свою железную книгу, он обвивает его железными сетями. В блейковской версии мифа книги Бытие Уризен схватывает Аханию, провозглашает ее грехом и Отвергает от своей груди (Сада Эдемского) в Мир Одиночества. Блейк сызнова пересказывает историю о Грехопадении и происхождении имени греха, на которые опираются нравственный закон и суждение.

Два стихотворения *Из записной книжки* — «Предсказания невинности» и «Духовный странник» — вместе со стихотворением «Вечное евангелие» обрушиваются на те проявления культуры, которые подчиняют воображение одному закону, одному царю, одному богу, одному социальному порядку. Одна из мишеней Блейка — чувственное восприятие. Простоватые строчки затемняют радикальный вызов, который бросают эти стихотворения. «Духовный странник» указывает, сколь обманчивы человеческие ощущения, если им слепо доверять:

*Ибо когда изменяется видение, изменяется все:*



чтобы его воля сделалась Законом. «Запятнанное безумие» правит бал. Лува и Уризен сражаются за власть. Тармас насилует Энитармон. Детей вскармливают для заклятия. «Когда Мысль заточена в Пещерах, Тогда любовь пустит свои корни в глубинах ада», так совершается духовное закабаление. «Устрашенный личинами/ порабощенного человечества, он стал тем, что созерцал». Уризен держит своих дочерей в невежестве. Он дает обет создать новый мир, чтобы стать его Царем, а затем — Богом.

Окончание эпоса наводит на мысль о том, что этот круг уловок и конфликтов не имеет конца, ибо человечество еще не разбило цепи духовного рабства, без чего невозможна свобода.

В «Мильтоне» поэт вносит коррективы в бинарные системы и раздвоения, вращающиеся вокруг проблемы пола. Блейк утверждает, что разрушительная и внешняя Женская Воля порождена противоположностью полов, и «Мильтон» потрясает основы, на которых покоятся любые половые деления (отводящие женщине подчиненную роль). В Вечном Воображении полов не существует.

Как явствует из ее названия, поэма исправляет падшее видение Мильтона, его догматический пуританизм, его взгляды на отношения полов. Чтобы вернуть себе рай, Мильтон должен уничтожить свою индивидуальность, свое разделение на личность и «я». Эпос Блейка предлагает альтернативный ответ на вопрос о том, что значит быть человеком: личность и «я», мужское и женское суть слитные, а не разделенные дистинкции. После того как Миль-

тон отрешается от своей индивидуальности, Ололон — воплощенная женственность — вынуждена отбросить свою женскую природу и соединиться с Мильтоном. В процессе освобождения Ололон слагает свою самость и нисходит в тень Мильтона. В конце поэмы освобожденный Мильтон входит в Блейка.

«Мильтон» вносит коррективы в несколько образов, основанных на раздвоении, в том числе в греческие и римские образы войны и любви, поэтические условности, философию Вольтера и Руссо, толкование Библии, социологию и психологию. Возвращение Рая, начатое в «Мильтоне», продолжается в заключительном эпосе Блейка — «Иерусалим». Четыре главы поэмы похожи друг на друга: в каждой главе выдвигается альтернатива поставленному под сомнение авторитету.

Первая глава, посвященная «Публике», вращается вокруг построения систем, порождающих противоположности, а затем выливающих во внутреннюю вражду, битвы за власть и войну. Лос создает Голонозу и дает обет «создать систему, а не то — порабощение».

Вторая глава, обращенная к евреям, изображает Альбиона ветхозаветным судьей и палачом, осуществляющим мщение как акт справедливости. Возникают противоположности страдание/сострадание, мужское/женское, и война ведет к уничтожению.

Третья глава, адресующаяся к деистам, показывает, что они (подобно фарисеям) отрицают прощение, но замышляют месть с помощью рассудка и доказательства. Дочери Альбиона создают миф о полах и эксплуатируют рабство, порожден-

ное этими раздвоениями. Процвetaют сомнение и отчаяние.

Четвертая глава взывает к христианам. Выплетая дихотомии на их ткацких станках, Гвендолен прячет ложь и изрекает обман, в то время как Кэмбел разряжает ревность и зависть. Оппозиции мужское/женское продолжают порождать вражду. Англия пробуждается и входит в Альбиона, но Иисус должен умереть, чтобы жил Альбион.

Подобно Ололон, Иерусалим несет освобождение, это — гермафродит, стоящий выше телесной и половой оболочки. В конце эпоса Иерусалим вступает в Альбиона, и половые различия прекращают свое существование. Обретение Иерусалима поэтически изображает философскую веру Блейка в безграничное воображение, обретение Рая, в котором нет губительного разделения.

*Марджан Пьюринтон*

### **Библиография**

- The Complete Poetry and Prose of William Blake*, ed. by D.V. Erdman; rev. ed., comm. by H. Bloom, Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday, 1982.
- Bindman, D., *Blake as an Artist*, Oxford: Phaidon Press, 1977.
- Butlin, M., *William Blake*, London: Tate Gallery Little Book Series, 1966.
- Crehan, S., *Blake in Context*, Atlantic Highlands, N.J.: Gill and Macmillan Humanities Press, 1984.
- Erdman, D.V., *Blake: Prophet Against Empire: A Poet's Interpretation of the History of His Own Times*, rev. ed., Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1969.
- Lindsay J., *William Blake: His Life and Work*, London: Constable and Company, 1978.
- Lister, R., *William Blake: An Introduction to the Man and His Work*, New York: Frederick Ungar, 1968.
- Nestfield-Cookson, B., *William Blake: Prophet of Universal Brotherhood*, London: Crucible, 1987.
- Nurmi, M.K., *William Blake*, London: Hutchinson University Library, 1975.
- Paley, M.D., *William Blake*, Oxford: Phaidon Press, 1978.
- Raine, K., *William Blake*, World of Art Series, New York: Thames and Hudson, 1970; repr., 1988.

## МЭРИ УОЛЛСТОНКРАФТ

Родилась: 1759, Лондон, Англия.

Умерла: 1797, там же.

**Главные сочинения:** «Мысли о воспитании дочерей» (1787), «Мэри. Повесть» (1788), «Подлинные рассказы из настоящей жизни» (1788), «В защиту прав человека» (1790), «В защиту прав женщин» (1792), «Исторический и нравственный обзор истоков и развития Французской революции» (1794), «Письма, написанные во время краткого пребывания в Швеции, Норвегии и Дании» (1796), «Мария, или Женские обиды» (1798).

### Главные идеи

*Недобровольное подчинение любому лицу, институту или обычаю ограничивает, унижает и разрушает.*

*Непогрешимый, дарованный Богом разум должен руководить каждой человеческой мыслью и действием.*

*Женщины должны иметь право на умственное развитие, без которого невозможны самосовершенствование и общественные преобразования.*

*Характер и нравственность формируются под влиянием среды и воспитания.*

*Воспитание/образование — неотъемлемое право всех людей и средство, с помощью которого женщины могут обрести независимость и равноправие.*

*Человеческое общество продвигается по пути совершенствования.*

**И**деи и сочинения Мэри Уоллстонкрафт послужили основанием феминистского движения девятнадцатого и двадцатого веков. Самое известное ее произведение — «В защиту прав женщин». Она была первой женщиной, которая публично сформулировала требование о предоставлении женщинам права голоса и равного права на образование. Она отвергала все двойные стандарты, проистекавшие из теории об особенностях полов, согласно которой разум — принадлежность одних мужчин.

Однако ее доводы в пользу расширения возможностей и независимости женщин не подразумевали абсолютного равенства полов. Она придерживалась идеологии «разделения сфер» и надеялась на то, что

женщины станут лучшими женами и матерями. Хотя Уоллстонкрафт известна по большей части как мыслительница-феминистка, ее философия не заикливалась исключительно на женских проблемах. Она отстаивала радикальные теории в педагогике и политике, часто увязывая социальную и политическую полемику с проблемами пола. Объектом ее нападков были две ложные системы ценностей — классовая и половая.

Вторая из семи детей, Мэри получила типичное «женское» образование в йоркширской сельской школе. Не приемля того, что в любимчиках у родителей ходит ее старший брат, Уоллстонкрафт подружилась с Джейн Арден, учившейся в одной с ней школе, а затем с Фанни Блад, выб-

ранной ею себе в наставницы. Летом 1777 года ее семья переехала в Уолворт на юге Лондона, а год спустя Уоллстонкрафт пренебрегла волей родителей, поступив в компаньонки к богатой, требовательной вдове — миссис Доусон из Бата. Впоследствии Уоллстонкрафт отзывалась о времени этой службы как о «кошмаре тирании и унижения». В 1781 году она возвращается домой ухаживать за умирающей матерью и заботиться о младших братьях и сестрах.

В 1782 году вместе с бедствующим семейством Бладов Уоллстонкрафт перебирается в Уолхэм Грин (Южный Лондон). Поначалу она жила буквально на грани нищеты, скромно зарабатывая шитьем. Ее сестра Элиза страдала от жестокой послеродовой депрессии — Мэри забрала сестру и ребенка из дома ее мужа. Так разразился первый публичный скандал в жизни Уоллстонкрафт.

Вместе с сестрами Эвериной и Элизой, а также с подругой Фанни Блад в 1784 году Уоллстонкрафт открыла школу в Ньюингтон Грин. Здесь Уоллстонкрафт соприкоснулась с кружком рационалистических диссидентов, оказавших значительное влияние на ее мышление. К числу этих мыслителей принадлежали философ и священник Ричард Прайс, ученый Джозеф Пристли, преподаватель Джон Хьюлетт и Сара Берг, двоя педагога Джеймса Берга.

В 1785 году Уоллстонкрафт поспешила в Португалию навестить недавно вышедшую замуж Фанни, которая умерла при родах. Несмотря на то что затея со школой потерпела неудачу, Уоллстонкрафт написала свой первый трактат по педагогике — «Мысли о воспитании дочерей» — и отослала семью Фанни в Ир-

ландию, снабдив ее десятью гинейми, полученными ею за книгу. В Ирландии Уоллстонкрафт служила гувернанткой у леди Кингсборо, и, по ее словам, работа эта была весьма «неприятной». В 1787 году она была уволена. Первый ее беллетристический опыт — «Мэри» — описывает дружбу с Фанни и выражает ее возмущение пустотой аристократок.

Уоллстонкрафт возвратилась в Лондон как обозреватель и помощник редактора в либеральном «Аналитическом журнале» (*Analytical Review*) Джозефа Джонсона. Она рецензировала книги, вызывавшие оживленную полемику, и переводила с французского, голландского и немецкого языков, читать на которых она научилась самостоятельно. Здесь Уоллстонкрафт повстречала вторую группу влиятельных радикальных мыслителей: философа Уильяма Годвина, политического журналиста Томаса Холкрофта, швейцарского художника и писателя Генриха Фузели, художника и поэта Уильяма Блейка, педагога и писательницу Анну Барболд, издателя Томаса Христи, радикального политического деятеля Томаса Пейна и писательниц Мэри Хэйс и Элизу Фенвик.

В 1790 году Уоллстонкрафт включилась в политическую полемику той революционной эпохи, опубликовав «В защиту прав человека» — один из тридцати ответов на консервативный трактат Эдмунда Берка «Размышления о революции во Франции». После неудачного и несчастливого романа с Генрихом Фузели в 1792 году Уоллстонкрафт уехала в Париж. Ее наблюдения о постреволюционном Париже собраны в «Историческом и нрав-



ственном обзоре истоков и развития Французской революции». В Париже она влюбилась в американского писателя и биржевика Джилберта Имлея. Родившуюся в 1794 году дочь в честь подруги она назвала Фанни. Выдав себя за жену Имлея, а стало быть, за гражданку Соединенных Штатов, Уоллстонкрафт избежала ареста и тюремного заключения в Париже.

Последовав за Имлеем в Лондон (1795), Уоллстонкрафт узнала о его измене и попыталась покончить с собой. Оправляясь от потрясения и надеясь сохранить любовь Имлея, Уоллстонкрафт согласилась отправиться в Скандинавию вместе с годовалой дочерью в качестве делового представителя Имлея. Здесь она создает «Письма, написанные во время краткого пребывания в Швеции, Норвегии и Дании». По возвращении в Лондон Уоллстонкрафт узнала, что Имлей снова ее бросил. Она опять пробовала покончить с собой, бросившись в Темзу с моста Патни. Из воды ее без сознания вытащили лодочники.

Вскоре после того, как Уоллстонкрафт оправилась от последней попытки самоубийства, Мэри Хэйс вторично представила ее Уильяму Годвину. Как свидетельствуют ее письма, их дружба «переплавилась в любовь». Ни Мэри, ни Уильям не верили в институт брака, но в 1797 году, когда Уоллстонкрафт забеременела, они решили пожениться. Когда родилась ее вторая дочь Мэри, она работала над новым романом — «Мария, или Женские обиды». Через одиннадцать дней после рождения Мэри Уоллстонкрафт умерла от послеродовых осложнений и ненадлежащего медицинского ухода.

### *Педагогические теории*

В своих педагогических сочинениях Уоллстонкрафт пропагандирует самоуважение, независимость и умственную пытливость. Воспитание позволяет женщинам восполнить недостаток физического и духовного развития и представляет собой процесс, с помощью которого они могут обрести рассудительность, равноправие и добродетель. В «Мыслях о воспитании дочерей» Уоллстонкрафт вслед за Локком подчеркивает важность среды и опыта для воспитания. С самого раннего возраста девушки должны развивать свой разум и учиться управлять своими инстинктами, чтобы подняться над страстями. Улучшение поведения и манер достигается благодаря любви, а не строгим требованиям и ненужным ограничениям.

В качестве воспитательной стратегии Уоллстонкрафт рекомендует прибегать к примерам, а не к предписаниям. Миссис Мэсон, гувернантка Мэри и Каролины из «Подлинных рассказов из настоящей жизни», иллюстрирует эту рекомендацию с помощью историй, служащих нравственному назиданию. Рассказы, по убеждению Уоллстонкрафт, должны развлекать и поучать, а детям не нужно запрещать участвовать в разговорах и задавать вопросы. Осуждая зубрежку, Уоллстонкрафт выступает в защиту понимания, аналитического мышления и ассоциирования идей. Она доказывает, что начатки истины являются врожденными, однако без рассуждения дети не могут отличить такие начатки от выдумок.

Уоллстонкрафт требует от родителей более ответственного подхода

к воспитанию своих детей. Она призывает матерей самим нянчить своих детей и не отдавать малышей заботам слуг, которые учат их только хитрости. Пансионеры тоже не дают девушкам должного воспитания. *Обязанность родителей, доказывает она, — предохранять детей от ложных впечатлений и предрассудков.*

Самый радикальный педагогический принцип Уоллстонкрафт утверждает, что мальчики и девочки должны получать одинаковое образование. *Критикуя теории Руссо, Фордайс и Грегори, чей основанный на двойном стандарте подход к образованию ограничивает умственную жизнь женщин, она доказывает, что женщины должны развивать те же умственные и физические качества, что и мужчины.* В этих ранних педагогических трактатах, равно как и в сочинении «В защиту прав женщин» Уоллстонкрафт настаивает на том, что женское образование должно приносить пользу; оно должно готовить женщин становиться разумными женами и матерями. Существующая система поощряет только женское тщеславие и учит женщин быть послушными, неразмышляющими служанками мужчин. Подражая своим матерям, дочери учатся непрямым, неосознаваемым образом. Уоллстонкрафт стремится покончить с этим замкнутым кругом подражания, который увековечивает социальную и семейную приниженность женщины.

Женщины, заявляет Уоллстонкрафт, должны тратить меньше времени на внешний лоск, меньше потакать своей слабости к платьям, косметике, картам и танцам и больше времени уделять таким умствен-

ным занятиям, как чтение, писание и беседы. Чтение — это самое разумное времяпрепровождение и пища для ума. Более того, она призывает женщин читать серьезные книги, чтобы упражнять и развивать свой ум, а не сентиментальные романы со скуки. Романы, утверждает она, дают неверное изображение человеческих страстей и увековечивают видение вещей в ложном свете. Пустоты жизни должны быть заполнены разумом, но слишком многие женщины страдают от того, что их разум пребывает в спячке. Праздность — как мужская, так и женская — совершенно нетерпима.

### *Политические теории*

Уоллстонкрафт — поборница всеобщей свободы и равенства. Выдвигая доводы в пользу политических прав, она ратует за устранение традиционных несправедливостей — сословных, имущественных, классовых и половых. При рождении все люди как существа разумные наследуют права у Бога. Консервация старых принципов и институтов (таких, как монархия, церковь, коммерция и наследование) препятствует прогрессу — эволюционному приближению человечества к совершенству. Ключ к свободе — это размышляющая индивидуальная совесть, а не законы или догма.

Трактат «В защиту прав человека» выступает в поддержку проповеди Прайса по случаю годовщины Английской революции 1688 года, и особенно его утверждение, по которому источник политической власти — это народ; она опровергает аргументы Берка в защиту существу-

ющей церкви, гражданской власти, опирающейся на собственников, и принципа престолонаследия. Уоллстонкрафт ставит под сомнение необходимость повиноваться деспотическому родителю (и, по аналогии, царю, церковной власти или коммерции). Она ссылается на восстание 1215 года и английскую Великую Хартию, видя в них основоположения свободы.

Она нападает на брак как на институт, который обеспечивает мужчин еще одной статьей имущества — женой. Девушки приносятся в жертву семейному удобству или выходят замуж, чтобы перейти в более высокое сословие. Права собственности и первородства, доказывает она, суть следствие варварского института феодализма. «Единственная гарантия права собственности, которая утверждена природой и санкционирована разумом, — пишет она, — это присущее человеку право пользоваться приобретенными, которые обеспечены ему его талантами и трудолюбием...» Упразднение сословий позволит всем людям стать более искренними и деятельными. Между неравными не может быть ни дружбы, ни общения. Защищая французское Национальное собрание, Уоллстонкрафт предсказывает, что свобода принесет великие перемены, которые уравниют всех людей.

Отдавая себе полный отчет в беспорядках и жестокостях, случившихся в 1792 году во Франции, Уоллстонкрафт защищает Французскую революцию как позитивный шаг вперед на пути совершенствования человечества. В политической, материальной революции она видит аналог революции духовной, кото-

рая подорвет фундамент, ответственный за все несправедливости и привилегии. Революция представляет собой «естественное следствие умственного совершенствования». Революция развенчала суеверия, разбила крепкие оковы деспотизма, разрушила ложные понятия о долге и очистила место для процветания разума. Революция в области мнений продолжит борьбу с империей тирании за высвобождение духовных сил человечества.

В «Историческом и нравственном обзоре истоков и развития Французской революции» Уоллстонкрафт оптимистически заявляет: «Из этой хаотической массы восстает более справедливое правительство, чем любое из тех, что когда-либо изливали блага общественной жизни в мир». Французская аристократия, объясняет она, уничтожила сама себя невежественным высокомерием своих представителей, которые, «смущаемые густой пеленой предрассудков, не могли различить ни подлинного достоинства человека, ни духа времени». Он верит в то, что в мире возникает цивилизация, основывающаяся на разуме и нравственности, однако для стабильности ей потребуется некоторое время.

Уоллстонкрафт объясняет неудачи революции характером французского народа, который так долго прозябал в рабстве, что не справился с новообретенной свободой. Она пишет, что умы народа еще не полностью созрели для тотального преобразования государственного строя из деспотизма в республику; следовательно, политическая целесообразность требовала сохранить хотя бы тень монархии. Она находит оши-

бочным способ, посредством которого была упразднена монархия, и оценивает эти ошибки, показывая, что развращенные и непостоянные французы не были готовы к новому государственному строю. В силу многих причин революция, как доказывает Уоллстонкрафт, была неподходящим политическим планом для выродившегося французского общества. Республиканизм по плечу лишь народу, который стоит на высшей ступени цивилизации. Кроме того, революционные преобразования государств должны быть постепенными, чтобы в них преобладала мудрость. Франция потерпела неудачу потому, что ее революция не была постепенной. Пребывая в цивилизационном младенчестве, Франция была еще не готова к идеалистическому правлению.

Тем не менее Уоллстонкрафт находит, что из окровавленного Парижа исходит немало хорошего. Революция со всеми своими ошибками является разумной и естественной частью роста цивилизации. «Голос людей, думающих самостоятельно, — пишет она, — куда более энергичен, чем голос любого правительства, какое только способна измыслить человеческая мудрость». Уоллстонкрафт приветствует именно эту, духовную революцию и свободу, и свидетелства такого подхода мы встречаем во всех ее сочинениях. Позднее она отреклась от суровой оценки французского народа (в письмах, сочиненных ею в Скандинавии).

Политическое равенство и реформа образования — это проводники социальных преобразований. В «Письмах, написанных во время краткого пребывания в Швеции,

Норвегии и Дании» Уоллстонкрафт ратует за реформу пеницитарной системы и большую терпимость по отношению к слугам, обрушиваясь в то же время на смертную казнь, юристов, коммерцию и бессмысленные церемонии. Публичные казни, утверждает она, — это не более чем забава, а отнюдь не полезный пример; они огрубляют «сердце, которое они должны устрашать». Деловые люди, по ее мнению, — это семейные тираны. Она предостерегает торговцев, приобретающих все больше власти в Норвегии: «Англия и Америка обязаны своей свободой коммерции, которая создала новый вид власти, подточившей феодальную систему. Но пусть они не забывают о последствиях: тирания богатства отличается еще большей наглостью и подлостью, чем тирания звания». Она упрекает юристов Тонесберга, которые подрывают нравственность, смешивая добро и зло.

В этих письмах проявляется недоверие Уоллстонкрафт к любой организованной религии, будь то англиканская церковь, лютеранское благочестие или фанатизм методистов. Благочестие — языческое или христианское — это слепая вера в то, что противоречит разуму. Она выражает озабоченность состоянием окружающей среды и перенаселенностью и убежденность в том, что знание уничтожит искусственные национальные характеры, которые невежество считает незыблемыми. Все пороки — это следствие невежества.

Так как норвежские крестьяне владеют небольшими участками земли общинного типа, Уоллстонкрафт провозглашает их самым счастливым

и менее других угнетенным народом Европы. Человечество унижено всевозможными видами рабства, и она с прискорбием отмечает двойные половые стандарты Дании. Мужчины — будь то отцы, братья или мужья — это семейные деспоты; «существует нечто вроде междуцарствия между правлением отца и мужа, — пишет она, — и это единственный период свободы и наслаждения, которым пользуется здесь женщина».

Бедность Скандинавии ужасает Уоллстонкрафт не меньше, чем бедность Ирландии. Она предостерегает против пьянства. Называя опьянение утехой дикарей, Уоллстонкрафт говорит, что пьянство — это величайшая помеха общему улучшению ситуации в Европе. Она сомневается в эффективности помощи, предоставляемой любимыми благотворительными учреждениями, будь то больницы или рабочие дома. «Я всегда была противницей того, что именуют благотворительностью, — пишет Уоллстонкрафт, — потому что с ее помощью трусливые ханжи пытаются прикрыть свои *грехи*, попирая справедливость до тех пор, пока они не почувствуют себя полубогами и забудут о том, что они — люди». Доброта оказывается замаскированной тиранией.

### **Феминистические теории**

Мужская тирания, двойной стандарт, лежащий в основании половых отношений, — вот главная мишень Уоллстонкрафт в трактате «В защиту прав женщин». Ограничения в сфере образования и социальные обычаи удерживают женщину в со-

стоянии невежества и рабской зависимости. Мужчины, указывает она, подготовлены к призванию, которое позволяет им с уверенностью смотреть в будущее. Женщины подготовлены только к настоящему — к тому, чтобы быть игрушкой в руках мужчин. Они приучены украшать себя искусственными безделушками, которые поработают их мужской тирании. Брак — договор о послушании и услужении мужчинам — это единственный способ для женщины продвинуться в обществе.

Почему, задается вопросом Уоллстонкрафт, добродетель значит не одно и то же для мужчин и женщин? Бичуя двойной стандарт социально приемлемого поведения, она призывает мужчин к большему целомудрию и скромности. Слово «мужской», утверждает она, — это лишь пугало. Половыми различиями мы сковали разум и душу. Отличия между полами, на которых так долго настаивали мужчины, произвольны. Женщины должны преобразовать и освободить себя от рабства, на которое их обрекает двойной стандарт. Уоллстонкрафт призывает к перевороту в женских манерах. Женщины должны развивать ум, самостоятельно мыслить и учиться самоуважению. Женское самосовершенствование и эмансипация, в свою очередь, освободят и оздоровят все человечество.

Уоллстонкрафт попробовала отобразить эти феминистические теории в своих беллетристических опытах. Как в «Мэри», так и в «Марии, или Женских обидах» она рисует женщин, ставших жертвами узости женского воспитания, беспрекословно повинующихся долгу, запертых в клетку обществом, которое

прославляет тиранию мужчин, и лишенных экономической независимости.

В предисловии к «Марии» Уоллстонкрафт признается в том, что она желала показать «несчастье и угнетение, на которые обречены женщины и которые проистекают из пристрастных законов и обычаев общества». В образе Джемимы Уоллстонкрафт рисует тяжкую долю бедной, отверженной женщины. Представительница высшего класса Мария заключена в келье лечебницы для душевнобольных, куда ее законным образом поместил муж — Джордж Венэйблз. Всамделишные

кандалы служат конкретным воплощением метафорических цепей брака. Все женщины, вне зависимости от классовой принадлежности, — жертвы мифов, обычаев и предрассудков, закрепляющих двойной стандарт.

Во всех своих сочинениях Уоллстонкрафт настаивает на том, что воспитание, внедряющее разум, в конце концов освободит все человечество от всех форм рабства (политического, полового, религиозного или экономического) и позволит ему воспользоваться дарованными Богом правами.

*Марджан Пьюринтон*

### Библиография

Wollstonecraft, M., *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution and the Effect It Has Produced in Europe*, London: Joseph Johnson, 1795; Delmar, N.Y.: Scholar's Facsimiles & Reprints, 1975.

Wollstonecraft, M., *Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark*, London: Joseph Johnson, 1796; ed. by C.H. Poston, Lincoln: University of Nebraska, 1976.

Wollstonecraft, M., *Mary, A Fiction and The Wrongs of Woman*, ed. by G. Kelly, London: Oxford University Press, 1976.

Wollstonecraft, M., *Original Stories from Real Life*, in: *Classics of Children's Literature 1621–1932*, selected and arranged by A. Lurie and J.G. Schiller, facsimile, New York: Garland, 1977.

Wollstonecraft, M., *Thoughts on the Education of Daughters*, London: Joseph Johnson, 1787; repr., Clifton, N.J.: Augustus M. Kelley, 1972.

Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Man*, London: Joseph Johnson, 1790; facsimile, Delmar, N.Y.: Scholar's Facsimiles & Reprints, 1975.

Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Woman*, London: Joseph Johnson, 1792; ed. by C.H. Poston, New York: W.W. Norton, 1988<sup>2</sup>.

Bouten, J., *Mary Wollstonecraft and the Beginnings of Female Emancipation in France and England*, Amsterdam: H.J. Paris, 1922; repr. Philadelphia: Porcupine Press, 1973.

Ferguson, M., Todd, J., *Mary Wollstonecraft*, Twayne English Authors Series, Boston: Twayne Publishers, 1984.

Flexner, E., *Mary Wollstonecraft: A Biography*, New York: Coward McCann and Geoghegan, 1972.

George, M., *One Woman "Situation": A Study of Mary Wollstonecraft*, Urbana: University of Illinois, 1970.

Nicholes, E.L., "Mary Wollstonecraft" in: *Romantic Rebels, Essays on Shelley and His Circle*, ed. by K.N. Cameron, Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Nixon, E., *Mary Wollstonecraft: Her Life and Times*, London: J.M. Dent and Sons, 1971.

Sustein, E., *A Different Face: The Life of Mary Wollstonecraft*, New York: Harper & Row, 1975.

Tomlain, C., *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

Wardle, R., *Mary Wollstonecraft: A Critical Biography*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1967.

## ТОМАС РОБЕРТ МАЛЬТУС

Родился: 1766, Гилдфорд, Суррей, Англия.

Умер: 1834, Бат, Англия.

Главные сочинения: «Опыт о законе народонаселения» (1798), «Начала политической экономии» (1820).

### Главные идеи

*При отсутствии помех население растет в геометрической прогрессии, тогда как средства существования — только в арифметической прогрессии.*

*Следовательно, трудности со средствами существования — это мощное и постоянно действующее препятствие, сдерживающее рост населения.*

*Цена продовольствия будет стремиться к повышению ввиду необходимости использовать дополнительную землю худшего качества для повышения производительности: об этом гласит закон убывающей прибыли.*

Томас Роберт Мальтус, современник наполеоновских войн, заставший начало промышленной революции в Англии, превосходно описал силы, лежащие в основе экономики и динамики народонаселения традиционного общества, дни которого были сочтены. Его теории, вызывавшие бурные споры среди современников и еще более бурные — в наши дни, сформулировали основополагающие аргументы относительно политики государственного социального обеспечения. Добродушный священник, он был заклеймен Максом как «бесстыдный лизоблюд правящих классов». С другой стороны, его хвалил Джон Стюарт Милль, ибо только после Мальтуса «мыслящие люди стали рассматривать экономическое положение трудящихся классов как поддающееся постоянному улучшению». (До него положение трудящихся считалось безнадежным.) Мальтус показал, что рост населения поддается эмпирическому анализу и может лежать в основе решений общественной политики. Он один из тех немногих

политических мыслителей, чьи аргументы могут трактоваться — и трактуются — как аргументы нашего современника.

Сын состоятельных родителей, Мальтус получил математическое образование в Кембридже, где у него образовался широкий круг друзей на всю жизнь. В 1788 году он был рукоположен в священники Английской церкви (обычная судьба младших сыновей мелкопоместного дворянства) и несколько лет служил пастором в Суррей. Однако с 1803 года он был обладателем синекюры, благодаря чему у него появилось время для путешествий и разработки своих экономических теорий. В 1819 году его избрали в Королевское общество. В последние годы жизни Мальтус выступал со свидетельскими показаниями перед парламентом и писал трактаты, которые способствовали принятию поправки к Закону о бедных в 1834 году.

В значительной мере творчество Мальтуса было обусловлено неприятием утопизма двух его предшественников — политических мысли-

телей маркиза де Кондорсе и Уильяма Годвина. Оба они полагали, что общественное зло проистекает из несовершенных политических порядков и что в обществах будущего естественнонаучный разум, человеколюбие и равенство станут более обычным явлением. Годвин развил эти идеи еще дальше: государство-принудитель постепено уступит место общественному строю, в котором восторжествуют мир, искренность и уважение к индивидууму; в конечном счете после устранения искусственных желаний и избыточных потребностей всем достаточно будет работать по несколько — возможно, по два — часа в день (собственность, включая и брак, исчезнет. Большинство современников Мальтуса были убеждены в том, что рост населения желателен для производства рабочих, крестьян и солдат, необходимых для сильной нации).

Послужив викарием среди суррейской бедноты, Мальтус противопоставил этим мнениям доводы, почерпнутые из личных наблюдений и книг по истории и экономике. Он констатировал, что «сила [роста] населения бесконечно превышает способность земли производить средства существования», что население растет в геометрической прогрессии (2, 4, 8, 16, 326), тогда как производство продовольствия растет лишь в арифметической прогрессии (2, 4, 6, 8, 10; вдвое больший участок земли произведет вдвое больше пищи). В подтверждение того, что при наличии практически неограниченных ресурсов и пространства для экспансии население растет именно в геометрической прогрессии, он ссылаясь на стремитель-

ный рост населения в британской Северной Америке (со времени основания первой колонии оно удваивалось каждые двадцать пять лет). Поэтому численность населения всегда будет превышать продовольственные ресурсы, чему препятствуют только (1) плохое питание и болезни либо (2) такие добровольные меры, как поздний брак. (Он сомневался в том, что война уменьшает численность населения; на его взгляд, верно, скорее, обратное.) Таков стержневой аргумент первого издания «Опыта о законе народонаселения», шесть последующих изданий которого постоянно дополнялись подкрепляющими теорию данными, собранными в поездках по Скандинавии, России, Германии, Франции и Швейцарии.

Аргументация Мальтуса опиралась не на статистику, а на наблюдения и здравый смысл. Результаты первой исчерпывающей переписи населения Британии были обнаружены в 1801 году, *после* выхода в свет первого издания «Опыта». Разумеется, в последующих изданиях Мальтус воспользовался данными этой переписи, однако он так и не привел информации, необходимой для строгого доказательства. Современные исследования показали, что в действительности допущения Мальтуса были верны относительно старого режима: с ростом численности населения заработки снижались, а цены росли (это, конечно же, две стороны одной медали); с уменьшением реальных заработков средний возраст вступления в брак повышался, и рост рождаемости падал. Таким образом, на росте населения сказывалось добровольное самоограничение.



К ущербу для своей репутации Мальтус — как и все остальные — не сумел предвидеть изменения, полным ходом шедшие уже при его жизни. Промышленная революция в сельском хозяйстве и заселение Северной Америки и Австралии вот-вот должны были радикально увеличить мировое производство продовольствия, способствуя его удешевлению и многократному повышению покупательной способности потребителей. Кроме того, рождаемость в индустриализованных государствах начала стремительно падать, так что в некоторых странах прирост населения стал выражаться отрицательной величиной. (Неомальтузианцы двадцатого века спрашивают: «Может ли рост сельскохозяйственной производительности поспевать за рождаемостью в промышленно неразвитых странах?» Конечно, тот же вопрос беспокоил и Мальтуса.)

Также отрицательно на репутации Мальтуса сказались позиция, которую он занял по Законам о бедных, — позиция, согласующаяся с его теориями динамики народонаселения, но выглядевшая жестокой. Законы о бедных устанавливали в каждом округе налог на собственность, выручка от которого расходовалась на вспомоществования немощным и безработным. Вместе с теми, кто ратовал за принцип естественного права в политических вопросах, Мальтус выступал за отмену Законов о бедных на том основании, что, хотя они были приняты из соображений милосердия и послужили недолговременному облегчению, в конце концов они породили неисцелимые беды: они способствовали росту населения, не

обеспечив рост продовольственных ресурсов, и тем самым вызвали рост цен на продовольствие и понизили реальные заработки. Пособия превратились в прибавку к заработкам рабочего, тем самым повысив фактические расценки, что в свою очередь потребовало повышения пособий. Так раскручивается спираль все возрастающего пауперизма. Одним словом, вместо того чтобы помогать беднякам, Законы о бедных только увеличивают их бедность. Не удивительно, что такое воззрение выглядело бессердечным. В романе «Мелинкорт» Томас Лав Пикок вывел мальтузианца, осуждающего тот факт, что бедняки женятся *даже в работном доме*, превращая его в «фабрику по производству нищих и бродяг». В антимальтузианской мелодраме «Избыточное население» Уильям Коббетт вкладывает в уста своего мальтузианца слова возмущения против «этого великого национального бедствия — продолжения рода человеческого!»

Проблемы, которыми занимался Мальтус, по-прежнему остаются предметом дискуссий: насколько серьезно социальные пособия влияют на желание индивидуума трудиться? Усиливают ли несамостоятельность широкомасштабные программы социального обеспечения (такие как «Великое общество»)? Не консервируют ли они бедность посреди преуспеяния? Американские неомальтузианцы делают акцент на опасности, обусловленной ростом населения Земли. Пожалуй, Пауль Эрлих, автор недавних книг по этой проблематике, вторит мнениям мальтузианца из драмы Коббетта.

Другим вкладом Мальтуса в экономическую мысль стало опровер-

жение закона Сея (Say), который гласит: если увеличивается капитал, а вместе с ним и предложение товаров, то уровень спроса также возрастает, то есть товары всегда найдут покупателей. Мальтус с этим не соглашался. Он полагал, что население, накопление капитала, преуспевающее сельское хозяйство и трудосберегающие механизмы сами по себе не способны обеспечить устойчивого роста. Он постулировал необходимость *платежеспособного спроса* для некапиталистического потребления со стороны тех, кто обладает прибавочным богатством, возникающим тогда, когда высокие цены покрывают все производственные издержки и приносят хороший доход по капиталу. Эта теория подражает, что для преуспеяния необходимы высокие цены. И действительно, мы наблюдаем, что в процветающих, развитых странах цены выше, нежели в странах слаборазвитых. Теория Мальтуса была разработана во время депрессии, наступившей по окончании Наполеоновских войн в 1815 году, когда несмотря на промышленный потенциал Англии безработица была высока, а цены падали. Экономист Джон Мэйнард Кейнс, рассматривая проблемы послевоенной депрессии 20-х и 30-х годов нашего века, присоединился к Мальтусу и отверг закон Сея, возродив мальтузианскую экономическую теорию, расходящуюся с классической.

Развивая свою теорию платежеспособного спроса, Мальтус ратовал за политику *протекционизма* в форме Законов о зерне, которые поддерживали твердый уровень цен на хлеб и ограничивали хлебный импорт. Он полагал, что свободный ввоз зерна в Англию приведет к снижению цен на отечественное зерно, сократит доход землевладельцев, тем самым понизив платежеспособный спрос и благополучие в экономике в целом. (Кроме того, он считал, что из соображений национальной безопасности Британия должна сама производить все необходимое для нее продовольствие.)

Влияние Мальтуса было очень велико. Через два года после возвращения из путешествия на «Бигле» Дарвин случайно познакомился с «Опытом» и был поражен мыслью о том, что в обстоятельствах, описанных в этой работе, «благоприятные мутации будут иметь тенденцию к сохранению, а неблагоприятные — к уничтожению. Итогом станет образование нового вида». Сама борьба за существование — «это учение Мальтуса, распространенное на все животное и растительное царство». Сегодня признано, что Мальтус столкнулся со многими проблемами, по-прежнему возникающими при изучении экономик слаборазвитых стран, пусть он и не располагал данными и статистическими методами, применяемыми ныне для разрешения этих проблем.

Марк Райли

**Библиография**

*The Works of Robert Malthus*, ed. by E.A. Wrigley and D. Souden, 8 vols, London, Pickering and Chatto, 1986.

Мальтус, Т., «Опыт о законе народонаселения». Т. 1–2, 1868.

Попов, А.Я., Современное мальтузианство, М., 1960.

Рубин, Я.И., Теории народонаселения (мальтузианское и буржуазно-антимальтузианское направления), М., 1972.

James, P., *Population Malthus; His Life and Times*, London, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Keynes, J.M., "Malthus", in *Essays in Biography*, ed. by G. Keynes, New York: W.W. Norton, 1963.

Winch, D., *Malthus*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1987.

## ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ

Родился: 1770, Штуттгарт, Германия.

Умер: 1831, Берлин, Германия.

Главные сочинения: «Феноменология духа» (*Phänomenologie des Geistes*, 1806), «Наука логики» (*Wissenschaft der Logik*, 1812–1816), «Энциклопедия философских наук» (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, 1827), «Философия права» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821).

### Главные идеи

*Установить категории, имманентные нашему субъективному мышлению, означает в то же время — установить фундаментальный характер, или смысл, объективной реальности.*

*«Идея», «разум», или «Бог», — полной актуализацией которых является дух — составляют фундаментальную природу реальности.*

*Стадии как природной, так и человеческой деятельности суть стадии, посредством которых Идея актуализируется как дух.*

*Будучи существами, наделенными способностью мыслить, а значит, свободно желать и действовать, люди являются носителями или проводниками актуализации реальности как духа.*

Хотя Гегеля часто изображают как мыслителя, из идеалистической «мистификации» которого Карл Маркс вычленил свой философский материализм, он не был идеалистом в обычном смысле этого слова, а его идеализм невозможно сколь-нибудь простым образом противопоставить материализму. Гегель не соглашался с таким «субъективным» идеалистом, как Джордж Беркли, утверждавшим, что вещи существуют, или обладают реальностью, лишь тогда, когда они воспринимаются человеческим или божественным умом. Не соглашался он и с Иммануилом Кантом, своим непосредственным предшественником (с которым у него было в остальном много общего), постулировавшим, что вещи, какими мы их знаем, в противоположность непознаваемым вещам, каковы они суть сами по себе, конструируются как объекты

деятельностью нашего разума. Вещи существуют независимо от того, познаются ли они или воспринимаются кем бы то ни было, возражал Гегель Беркли, а в противовес кантовскому противопоставлению «феноменального» мира познаваемых объектов и «ноуменальному» миру непознаваемых «вещей в себе», Гегель утверждал, что мир познаваемых объектов — это единственный мир: раз мы его познаем или сталкиваемся с ним в опыте, тогда «то, что есть» — будь то камень, дерево, собака, личность или Бог как Абсолют, проявляющийся во всех конечных вещах, — реально существует.

И тем не менее, Гегель был идеалистом. Если мир познаваем, рассуждал он, то — поскольку познание — это деятельность мышления, а мышление имеет свои собственные законы и понятия — фундаментальная природа мира должна быть такой,

какой мы ее необходимо, то есть логическим и обоснованным образом, познаем или мыслим. Раз наше мышление необходимо мыслит или познает мир существующим, тогда «то, что есть», должно быть таким, что, «дедугируя» в науке логики «необходимые формы и самоопределения мысли», мы тем самым познаем фундаментальную природу, или смысл, всего существующего. Таким образом, по Гегелю, «сущее есть разум» не в том смысле, что наше субъективное мышление создает, или выдумывает, мир сущего, но, напротив, в том смысле, что наш субъективный разум («самосознающий разум») постигает или улавливает «разум, существующий в мире». Гегель, конечно, говорил, что «актуальна только Идея», и, заявляя об этом, он, конечно же, был идеалистом. Но Идея, Абсолют, Бог — это не «химера» и не «фантазм»; это — фундаментальная природа «того, что есть», и, называя сущее Идеей или разумом, мы лишь констатируем, что наше познание сущего осуществляется путем познания законов и понятий логики, «логической Идеи».

Как явствует из гегелевского отождествления дедукции в науке логики, «логической Идеи» с «описанием Бога, каков он есть в своей вечной сущности», Гегель питал большой интерес к религии и, в частности, к лютеранскому христианству. И действительно, первоначально он намеревался стать лютеранским священнослужителем и по окончании гимназии в 1788 году приступил к занятиям в Тюбингенском теологическом институте (где его однокашниками были поэт Фридрих Гёльдерлин и философ Фридрих Шлегель, ставший самым

выдающимся его философским другом и соперником, а впоследствии его преемником в качестве профессора философии и ректора Берлинского университета).

Центр его интересов сместился от теологии к философии, но поскольку по окончании института в 1793 году он не смог получить место в университете, он работал учителем в Берне и Франкфурте. По приглашению Шеллинга в 1801 году он переехал в Йену, где он представил диссертацию, посвященную планетным орбитам и критикующую теории Кеплера и Ньютона, и получил постдокторальную *хабилитацию*, или право преподавания в государственном университете. Однако только в 1805 году он становится заместителем профессора (с крайне низким жалованьем) в Йенском университете. На этом посту он пробыл недолго. В 1806 году Наполеон разгромил прусскую армию под Йеной, университет закрылся, и Гегелю пришлось покинуть город с единственным экземпляром своего первого крупного труда — только что завершенной и готовой к издаванию «Феноменологии духа».

Поработав редактором газеты в Бамберге (1807), в 1808 году Гегель назначается директором гимназии в Нюрнберге и пребывает на этом посту до 1816 года. В 1811 году в возрасте сорока одного года он женится на двадцатилетней Марии фон Тюхер, а в 1812 году издает свою трехтомную «Науку логики». В 1816 году, сорока шести лет от роду, Гегель впервые добивается назначения на полноценную университетскую должность. Он становится профессором философии в Гейдельбергском университете, где в 1817 году

публикуется его «Энциклопедия философских наук».

В 1818 году Гегеля назначают профессором философии Берлинского университета; на этом посту он оставался до самой смерти (1831) и приобрел здесь широчайшую известность. «Философия права» была опубликована в 1821 году, пересмотренное издание «Энциклопедии» — в 1827 году, а после смерти Гегеля его учениками были собраны и опубликованы его лекции по истории философии, философии истории, эстетике и философии религии. В 1829 году он стал ректором (президентом) Берлинского университета.

Гегель был и остается одной из самых влиятельных фигур на горизонте философского мышления. Так, например, Карл Маркс, живший в поколение, непосредственно следующее после Гегеля, «открыто признавал себя учеником этого могучего мыслителя». И хотя во вторую половину девятнадцатого и в первую половину двадцатого века влияние Гегеля несколько упало, в середине двадцатого века оно снова начало возрастать. Экзистенциальная философия Мартина Хайдеггера и Жан-Поля Сартра многим обязана Гегелю и даже усвоила значительную часть его терминологии, что же касается философской теологии, то здесь и католический теолог Ганс Кюнг, и протестантский теолог Пауль Тиллих признаются в своей зависимости от Гегеля. (Когда Тиллих впервые приехал в Соединенные Штаты, студенты Объединенной теологической семинарии и Колумбийского университета задали ему вопрос о его философской позиции. Он ответил: «Я стою где-то между

Гегелем и Шеллингом».) Еще и сегодня американское Гегелевское общество остается активным и процветающим профессиональным объединением, чей журнал «Сова Минервы» (*The Owl of Minerva*) служит фокальной точкой гегелеведения, и, как явствует из приведенной ниже краткой библиографии, продолжают выходить и обсуждаться серьезные книги, посвященные мысли Гегеля и ее углублению.

### «Энциклопедия философских наук»

«Бог не остается окаменелым и мертвым, — говорит Гегель во введении в третьей части своей «Энциклопедии». — Сами камни вопиют и устремляются ввысь, к духу». Эта формула указывает на три главных части как «Энциклопедии», так и всей философской системы Гегеля. «Бог» — Идея, Абсолют, разум, «Бытие», бытие как таковое, чьими конечными актуализациями или «дифференциациями» являются все природные и духовные существа, — составляет предмет первой части, *Логики*; «камни», наряду с другими, преддуховными конечными вещами, составляют предмет второй части, *Философии природы*; «дух», или мир мыслящих (а потому свободных) существ, является предметом третьей части, *Философии духа*.

Познание есть деятельность мышления — это необходимо отметить, чтобы придать по крайней мере некоторый смысл, во-первых, гегелевской *Логике*, а затем его *Философии природы* и *Философии духа*. Познать какой-нибудь объект, скажем, кусочек сахара (воспользуемся примером самого Гегеля) — это значит с

помощью мышления внутренне его усвоить в форме мысли, понятия. «Мысля объект, — пишет Гегель, — я превращаю его в мысль и лишая его чувственного аспекта; я превращаю его в нечто, что является непосредственно и существенно моим». Включенный в мышление, кусочек сахара более не чужд нам и не страшен. Пусть этот кусочек по-прежнему находится перед нами, в сахарнице, он более не является вещью, которая просто дана нашим чувствам зрения и вкуса; напротив, поскольку в мышлении мы постигаем его понятийно, постольку «он перестает быть далеким, противоположным мне и я усваиваю его собственную природу, которая была ему присуща в противоположность мне».

Но как это возможно? Дело вовсе не в том, чтобы увидеть и попробовать кусочек сахара, рассуждает Гегель. Ведь, как показал Иммануил Кант в «Критике чистого разума» (1781), видя и пробуя на вкус, мы можем ощутить только такие качества, как твердость и сладость; мы не можем познать кусочек сахара как таковой, то есть как объект, который объединяет, или *имеет*, эти качества. Единство кусочка сахара не может быть почувствовано. И тем не менее в опыте мы воспринимаем кусочек сахара как таковой, как целостность, единство, а не как набор чувственных качеств; мы знаем его как «единство в различии». Каким образом? Осознаваемое нами единство должно быть привнесено нашим мышлением. «Когда мы рассматриваем кусочек сахара, мы находим его твердым, сладким и так далее. Мы говорим, что все эти свойства объединены в одном объекте. Именно это единство не обнаружи-

вается в ощущении». Наоборот, утверждает Гегель, «оно очевидно лишь для мышления».

Поэтому наряду с законами «общепринятой логики», законами тождества, противоречия и исключенного третьего существуют понятия — определения мысли (*Denkbestimmungen*), или категории, — которые присущи нашему мышлению и которые, так сказать, подводятся нами к опыту, чтобы мы могли познавать объекты как таковые, и задачей *Логики*, по мнению Гегеля, является раскрытие этих понятий путем анализа нашего осознающего, субъективного мышления. Однако в этом пункте выявляется кардинальное расхождение между Гегелем и Кантом. В то время как Кант заключает, что поскольку объекты конструируются как таковые благодаря работе нашего субъективного мышления, постольку объекты, знанием о которых мы располагаем («феномены»), отличны от вещей, каковы они суть сами по себе («ноумены»), Гегель указывает, что «хотя такие категории, как единство или причина и следствие, в строгом смысле являются достоянием мысли, отсюда никоим образом не вытекает, что они принадлежат только нам и не могут служить характеристикой объектов». После чего он делает вывод (по соображениям, которые не могут быть изложены в краткой статье), что категории логики заключают в себе «мысли, наделенные способностью [верно] выражать сущностную реальность вещей». Таким образом, по мысли Гегеля (вопреки Канту), «логика... совпадает с метафизикой, наукой о вещах, охваченных и удерживаемых мышлением» как мы мыслим или

постигаем «то, что есть», посредством категорий, имманентных нашему субъективному мышлению, так, согласно Гегелю, «то, что есть», существует в действительности. «Сущее есть разум» не в том смысле, что оно существует только в нашем субъективном разуме, но в том смысле, что раз мы постигаем его рациональным мышлением, то «сущее» действительно существует.

Таким образом, на повестку дня встает вопрос: если объект познается нами, то с помощью каких мыслей или понятий мы мыслим его необходимо? Или, формулируя иначе тот же вопрос, если всякое сущее мыслимо, то какова его фундаментальная природа? И Гегель отвечает: это — «логическая Идея», чьей *наивысшей и наиболее адекватной категорией* является «Понятие» (*the Notion*), или, что легче поддается объяснению, категория «конкретной всеобщности». Неважно, о каком «сущем» идет речь, рассуждает Гегель: будь это кусочек сахара, камень, дерево, собака, «я» или бытие как таковое — Бог, — мы мыслим и постигаем его как содержащее три «диалектических» аспекта, или «момента»: всеобщность, единичность, индивидуальность. Поскольку мышление мыслит его таким по необходимости, постольку все, что *есть*, — рационально, ибо по форме оно (пусть и в различной степени) «силлогистично» — «диалектично». По выражению Гегеля, «силлогистическая форма — это универсальная форма всех вещей»; «все существующее является индивидуальным [*Besondere*], в котором сочетаются всеобщее [*Allgemein*] и единичное [*Einzel*]». (Таков глубинный смысл знаменитого и часто преврат-

но толкуемого изречения Гегеля: «Все разумное действительно, и все действительно разумно».)

Итак, если (следуя гегелевской *Логике*) мы «дедущуируем» эту силлогистическую форму как фундаментальную сущность всего сущего, включая и Бога, то (как он заявляет в *Философии природы* и *Философии духа*) мы «применяем» логику к природному и духовному миру, «распознавая логические формы, лежащие в основе очертаний, которыми они облекаются в природе и в духе», то есть постигая природные и духовные объекты как выражение этой силлогистической формы. Более того, поскольку степень выражения силлогистической формы является в то же время и степенью «истинности», или «действительности», объекта, мы можем выделить в природе и в духе стадии, через которые проходят Идея, разум, Бог на пути к полной актуализации.

Поскольку «природа слаба и не способна продемонстрировать логические формы в их чистоте», постольку при прояснении того, что мы имеем в виду, утверждая, будто для того, чтобы быть чем-то, а не ничем, необходимо быть силлогистическим, разумным, нам будет легче начать с духа. Затем, пусть только вкратце, мы сможем обратиться к природе и показать, каким образом камни, деревья, собаки и даже люди (рассматриваемые как биологические/психологические организмы, а не как носители духа, мыслящие существа) служат последовательной актуализации силлогистической формы Идеи.

Дух есть «мыслящее существо», а мыслящее существо — это «я», личность; он «мыслится как *мыслящий*».



Следовательно, мы можем понять, что имеет в виду Гегель, говоря, что «сущее — это разум», проанализировав «моменты», охватывающие нас как «я», мыслящие существа, личности.

Во-первых, я могу различить внутри себя «я», которое активно мыслит исходя из любого и из всех своих возможных содержаний, иными словами, из всех единичных мыслей, которые оно может помыслить. «Говоря «я», — поясняет Гегель в «Философии права», — я *eo ipso*<sup>1</sup> отбрасываю все свои единичные свойства, свое расположение духа, природные задатки, знания и возраст. «Эго» — не наполнено, оно чистая точка, простая, но активная в своей простоте».

Это активное, но еще не наполненное «я» является «я» в качестве всеобщего. Но как мыслящая «чистая точка» я также желаю и действую. Иначе говоря, я делаюсь единичным или детерминированным; «я» не остается пустым, действуя, оно желает наполниться содержанием и таким образом самодифференцируется. Если, например, я желаю подтвердить или поверить в некое положение, то тем самым я становлюсь детерминированным, единичным, ограниченным; я верю в *это*, а не во что-нибудь иное, в этом отношении я обособлен, дифференцирован. Мои убеждения, мнения и практические цели — это единичности, которые отныне являются содержанием меня в качестве «я». В качестве «я» я всеобщ в моей деятельности, *желающей* наполнения этими содержаниями, но я единичен, дифференцирован, *пожелав*

наполниться этими содержаниями. «Я» и всеобщ и единичен; по терминологии Гегеля, я есмь самодифференцированное всеобщее.

По словам Гегеля, «каждое самознание познает себя (i) как всеобщее, как возможность абстрагирования от всего детерминированного и (ii) как единичное с определенным объектом, содержанием и целью». Я также един с самим собой в моих различиях или частностях — ведь иначе мои убеждения и действия вообще не были бы *моими* — и в меру этого индивидуален; иными словами, я выявляю силлогистическую форму и в этом смысле являюсь разумным, «истинным». Дело в том, что «эти моменты [всеобщность и единичность] суть лишь абстракции; конкретна и истинна (а все истинное конкретно) всеобщность, которая имеет своей противоположностью единичность, но такую единичность, которая, отразившись на самое себя, уравнилась со всеобщим. Таким единством является индивидуальность в соответствии со своей идеей [то есть со своим Понятием или силлогистической формой]».

Следовательно, сущее — и конечно, бытие как таковое, Идея, тоже — «истинно», или «действительно», в той степени, в какой оно проявляет силлогистическую форму, конкретную всеобщность, то есть в той степени, в какой она является всеобщим, которое одновременно дифференцировано и пребывает в единстве с собой в своих различиях. Отсюда, по Гегелю, следует, что мы можем определять степени «истинности», или «действительности»,

<sup>1</sup> Тем самым (лат.).

как в сфере природы, так и в сфере духа.

Камень, например, проявляет силлогистическую форму в минимальной мере. Камень, разумеется, дифференцирован, так как он состоит из крупиц песка, и пребывает в единстве с собой в своих различиях по крайней мере постольку, поскольку крупинцы песка связаны в единое целое. Но его единство не более чем случайность. Камень лишен центра, самости, в которой были бы объединены его различия, крупинцы песка; напротив, крупинцы песка остаются «взаимно чуждыми» друг другу. В камне выявляется не столько конкретная всеобщность, сколько «раздробленность».

Однако живое растение проявляет силлогистическую форму в большей степени и потому более «истинно», или «действительно». «В растении, — объясняет Гегель, — мы видим центр, перетекающий в периферию, концентрацию различий, саморазвитие изнутри вовне, единство, которое самодифференцируется и из своей дифференциации воспроизводит себя в почке». Но, тем не менее, растение не проявляет силлогистическую форму (Идею) надлежащим образом, а значит, оно лишено «истинности», или «актуальности», так как не имеет определенного центра. В нем отсутствует сознание, и «вследствие этого его органы не находятся в полном подчинении единству субъекта».

Более полно силлогистическая форма, Идея, проявляется в животном, поскольку у животного имеется сознающий, «чувствующий», центр, в котором объединяются различия животного. Здесь «целое настолько пронизано единством, что

ничто в нем не выглядит независимым, всякая определенность вместе с тем идеальна, а животное пребывает во всех своих определенностях саможественным всеобщим». «Животное есть самосушая субъективность и обладает чувствами», так что «оно является самоопределяющимся изнутри вовне, а не просто снаружи». Но тогда как центр животного сознателен, он еще не самосознателен — самость животного чувствует, но не способна мыслить, — а следовательно, оно не полностью едино с собой в своих различиях, не свободно; по выражению Гегеля, «в животном душа существует еще не для души, всеобщее как таковое существует еще не для всеобщего». И в этом смысле оно не достигает до «истинности» или «актуальности»; оно еще не является адекватным выражением силлогистической формы, Идеи.

Таким образом, силлогистическая форма, конкретная всеобщность, может (даже если фактически это не так) проявиться лишь в духе, лишь как мыслящее бытие, как «я». Это объясняется тем, что центр мыслящего бытия, всеобщее «я», свободно желает дифференциации — в частности на свои теоретические убеждения и практические действия, — тогда как центр животного, «животная душа», «лишено воли и должно подчиняться своему влечению, если этому не препятствует ничто внешнее». В качестве «я», носителей духа, мы, человеческие существа, свободны от детерминированности со стороны всего внешнего по отношению к нам, тогда как центр животного «привязан к одной детерминированности», именно, к сильнейшему на данный момент влечению.

Следовательно, будучи мыслящими существами, «я», носителями духа, мы, люди, в качестве нашей специфической способности, нашего, по выражению Гегеля, «специфического Понятия», предрасположены к полному проявлению силлогистической формы, конкретной всеобщности, а значит, и к тому, чтобы быть полностью «истинными», или «действительными». Однако эта возможность не является для нас непосредственной данностью. Мы еще только должны осуществить эту возможность, и в этом, согласно Гегелю, заключается наш долг. Как он пишет в своей *Логике*, «в той мере, в какой человек существует и действует как творение природы, все его поведение таково, каким оно быть не должно. Ибо долг духа — быть свободным и осуществлять себя своим собственным актом». Мы не рождаемся конкретными всеобщностями. Мы рождаемся животными, природными существами, благодаря силе своего мышления способными возвыситься к духу, а это значит, что наш долг — развивать и проявлять эту способность.

Если наша воля, решающая, во что верить и как поступать, повиноваться Идее, разуму, Богу, то мы развиваем нашу духовную способность. Мы свободны — то есть мы полностью выражаем присущую нам силлогистическую форму, или Идея актуализуется в нас как дух — тогда и только тогда, когда мы «желаем того, что разумно». По утверждению Гегеля, мы поступаем так в нашей практической деятельности, устанавливая и соблюдая законы и обычаи «истинно организованного» государства, именно, «общности/общине существования», в которой каждый обращается с каждым только как со свободным «я» и никогда как с несвободным «оно» (по этой причине в часто превратно толкуемом отрывке из «Философии права» Гегель называет государство «самопроявлением Бога на земле»); в нашей мыслительной деятельности, в познании мы наконец достигаем этого в философии, познавая, постигая, что «сущее — это разум», или, иначе говоря, что «все разумное действительно, а все действительное разумно».

Кларк Куэмэн

### Библиография

- Гегель, Г.В.Ф., Сочинения. Т. 1—14, М.—Л., 1929—1959.  
 Гегель, Г.В.Ф., Эстетика, т. 1—4, М., 1968—1973.  
 Гегель, Г.В.Ф., Наука логики, т. 1—3, М., 1970—1972.  
 Гегель, Г.В.Ф., Работы разных лет, т. 1—2, М., 1970—1971.  
 Гегель, Г.В.Ф., Энциклопедия философских наук, т. 1—3, М., 1974—1977.  
 Гегель, Г.В.Ф., Философия религии, т. 1—2, М., 1975—1977.  
 Гегель, Г.В.Ф., Политические произведения, М., 1978.  
 Гегель, Г.В.Ф., Философия права, М., 1990.  
 Гайм, Р.Г., Гегель и его время, Спб., 1861.  
 Кэрд, Э., Гегель, М., 1898.  
 Фишер, К., Гегель, его жизнь, сочинения и учение, Спб., 1902—1903.  
 Ильин, И.А., Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека, т. 1—2, М., 1918.

- Бакрадзе, К.С., Система и метод философии Гегеля, Тбилиси, 1958.
- Овсяников, М.Ф., Философия Гегеля, М., 1959.
- Гулыга, А., Гегель, М., 1970.
- Философия Гегеля и современность, М., 1973 (библ.).
- Нарский, И.С., Западноевропейская философия XIX в., М., 1976, гл. 4–5.
- Советская литература о Гегеле (1970–1979), М., 1980.
- Мотрошилова, Н.В., Путь Гегеля к «Науке логики», М., 1984.
- Fackenheim, E., *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Boston: Beacon Press, 1970.
- Findlay, J.N., *Hegel: A Re-examination*, Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Kucheman, S.A., "Abstract and Concrete Freedom: Hegelian Perspectives on Economic Justice" *The Owl of Minerva*, 15 (1), Fall, 1983.
- Lauer, Q., *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York: Fordham University Press, 1976.
- Reyburn, H., *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*, Oxford: Clarendon Press, 1921.
- Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Wiedmann, F., *Hegel: An Illustrated Biography*, tr. by J. Neugroschel, nyh Pegasus, 1968.

## КАРЛ ФРИДРИХ ГАУСС

Родился: 1777, Брауншвейг, Германия.

Умер: 1855, Гёттинген, Германия.

Главные сочинения: *Disquisitiones arithmeticae*<sup>1</sup> (1801), *Theoria motus corporum coelestium in sectionibus conicis Solem ambientium*<sup>2</sup> (1809), *Disquisitiones generales circa superficies curvas*<sup>3</sup> (1827).

### Главные идеи

*Математика нуждается в новой строгости, при которой греческие нормы точности прилагаются к предмету современной математики.*

*Цель науки — разыскание истины «ради нее самой».*

*Ввиду своей внутренней независимости от материального и практического «математика является царицей наук».*

*С другой стороны, арифметика — это «царица математики», ибо она самая незаинтересованная и чистая из всех дисциплин.*

*Логика, обеспечивающая единство математики, пронизывает собой также и Вселенную; мы постигаем Вселенную, открывая лежащие в ее основе математические теории.*

Карла Фридриха Гаусса считают величайшим математиком со времен Ньютона. Многие видят в нем величайшего математика всех времен. Как и Ньютон, Гаусс занимался в эпоху, когда не существовало ясно выраженных различий между деятельностью математика и физика. Но если в центре математических интересов Ньютона была приложимость математики к естествознанию, Гаусс находил, что математика обладает имманентной ценностью. С равным успехом он работал в области как чистой, так и прикладной математики, но выше ценил первую. Целью его естественнонаучного и математического творчества была разработка логически строгой и полной теории. Его экспериментаторская деятельность

в естествознании неизменно способствовала прогрессу его теоретических изысканий.

К творческой энергии и прозорливости Гаусса присоединялось новое чувство строгости, позволившее ему преобразовать или разработать важные области математических и естественнонаучных исследований, изменившее подход к математике его преемников.

Программа Гаусса пролила новый свет на отношения между математикой и естествознанием. Согласно воззрениям, которых придерживался восемнадцатый век, математика, по сути, служит орудием в руках естествоиспытателя, а наука (естествознание) все чаще оценивалась сообразно ее практической пользе. Новаторство Гаусса заключалось в

<sup>1</sup> «Арифметические исследования» (лат.).

<sup>2</sup> «Теория движения небесных тел, обращающихся вокруг Солнца [по орбитам, имеющим форму] конических сечений» (лат.).

<sup>3</sup> «Общие исследования о кривых поверхностях» (лат.).

том, что он провозгласил приоритет теоретических соображений, вследствие чего математика заняла высшее место среди всех наук.

Гаусс поступил в начальную школу в 1784 году. Наставники заметили и поощряли его необычайные способности к арифметике и помогли ему устроиться в среднюю школу (1788), где он изучал также латынь и верхненемецкий.

В 1792 году Гаусс поступил в Collegium Carolinum, где он занимался латынью и древнегреческим и вовсе пользовался блестящей библиотекой этого учебного заведения. Здесь он получил широкую и основательную математическую подготовку. Рано пробудившийся интерес к арифметике подтолкнул его к изучению распределения простых чисел.

В 1795 году Гаусс поступил в Гёттингенский университет, который был выбран им за свою богатую математическую библиотеку. Здесь в 1796 году он в основном закончил свой первый серьезный труд *Disquisitiones arithmeticae*, включая два доказательства квадратичного закона взаимности (его «золотой теоремы»). В этом же году он использовал теорию чисел, чтобы доказать возможность построения правильного семнадцатиугольника и тем самым решить геометрическую задачу, восходящую к античности.

Гаусс вернулся в Брауншвейг в 1798 году. Он завершил свою диссертацию, в которой доказал основную теорему алгебры и получил степень доктора в Хельмштедтском университете (1799). *Disquisitiones arithmeticae* были обнародованы в 1801 году.

Открытие астероида Цереры, произведенное в 1801 году итальянским астрономом, привело к тому,

что центр интересов Гаусса сместился от чистой математики к астрономии. Гаусс рассчитал орбиту Цереры и успешно предсказал, что она будет вновь наблюдаться год спустя, после чего он сделался астрономической знаменитостью.

В 1807 году Гаусс переехал в Гёттинген, чтобы занять пост директора тамошней астрономической обсерватории.

Его второй фундаментальный труд, «Теория движения», был опубликован в 1809 году. «Теория движения» — это трактат по теоретической астрономии, посвященный определению орбит планет и комет. В период между 1807 и 1818 годами Гаусс продолжил астрономические исследования, написал работу по суммам Гаусса, открыл второе и третье доказательства основной теоремы алгебры и подготовил статью по гипергеометрическому ряду. Считается, что оставшиеся четыре из шести доказательств квадратичного закона взаимности были найдены им около 1808 года. В записях, датированных 1816 годом, Гаусс приводит соображения в пользу возможности неевклидовой геометрии, и считается, что он был первопроходцем в этой области.

С 1818 по 1832 год Гаусс участвует в проведении геодезической съемки Ганноверского королевства. Эта работа послужила отправным пунктом для двух серьезных теоретических трудов по геодезии, а также для сочинения по чистой математике — *Disquisitiones generales circa superficies curvas*, где он вводит понятие «внутренней» геометрии, занимающейся локальными свойствами поверхности (например, ее кривизной), и тем самым закладывает основы для раз-

работки современной дифференциальной геометрии.

В 1831 году его интересы сосредоточиваются на физике. В статье 1832 года он устанавливает абсолютную систему измерения магнитной силы, а в 1838 году он обнародовал общую теорию земного магнетизма, на основании которой успешно предсказал местоположение магнитного Южного полюса. Он внес вклад в теорию потенциала и в теорию электромагнетизма.

В 1831 году Гаусс опубликовал работу о биквадратных вычетах, в которой вводит Гауссовы целые числа и тем самым кладет начало теории алгебраических чисел.

В последние годы своей жизни — с 1838 по 1855 — Гаусс работал в своих астрономической и магнитной обсерваториях в Гёттингене, продолжая проявлять интерес к математике и физике. Он выучил русский язык, чтобы прочитать труд русского геометра Лобачевского. Четвертое, окончательное и исправленное, издание его докторской диссертации было представлено в 1849 году по случаю его пятидесятилетнего юбилея.

Гаусс внес значительный вклад во все математические дисциплины. Он преобразовал теорию чисел и предопределил ее будущее направление. Он обосновал предмет дифференциальной геометрии, тем самым заложив математический фундамент теории общей относительности, разработанной впоследствии Эйнштейном. Он проложил новые направления исследования в астрономии и геодезии.

Гаусс умер двадцать третьего февраля 1855 года. По словам математика Эрика Белла, «в математике он живет повсюду».

### *Новая «внутренняя» строгость*

Гаусс привнес в математику новую строгость, которой предстояло переопределить нормы научного творчества его преемников. Творчество Гаусса отличается не только полнотой своей общей формы, но и полнотой деталей своей внутренней структуры; последняя особенность характеризует его как первого из современных ригористов.

Гаусс изучал работы Архимеда и Ньютона, знаменитых мастеров законченного изложения. Он высоко их ценил, отзываясь о Ньютоне как о «величайшем» («summus»). Следуя их примеру, он стремился создавать работы совершенной формы — логичные, цельные и сжатые. *Disquisitiones arithmeticae*, *Theoria motus* и *Disquisitiones generales* служат блестящими образцами его умения создавать полные и цельные теории.

Однако уникальность гауссовского вклада в стандарты современной строгости заключается не в умении достигать классической полноты внешней формы, но скорее в умении до конца прояснить внутренние следствия своих теорий. И действительно, последнее он считал главным занятием своей жизни. Как он скромно констатировал, «дерево должно исследовать до всех его корневых волокон». Он называл такой подход «античной строгостью» (*rigor antiquus*), имея в виду тот факт, что в восемнадцатом веке Архимедов стандарт точности был отброшен.

Гаусс вернул греческую строгость в математику своего времени.

Во-первых, он настаивал на том, что математические результаты, пользовавшиеся тогда общим признанием на основании интуиции

или индукции, подлежат логическому доказательству, без которого невозможно установить их математическую справедливость. Во исполнение этого требования он открыл первые корректные доказательства таких выдающихся результатов, как основная теорема алгебры (теорема, которая по сути гласит, что любой многочлен с комплексными коэффициентами имеет корень в поле комплексных чисел) и квадратичный закон взаимности, который касается разрешимости определенных пар квадратичных конгруэнтностей и имеет кардинальное значение для развития теории чисел.

Во-вторых, он усилил метод использования логики в математическом доказательстве. Строгость — всегда вопрос степени, и Гаусс установил новый критерий того, что может считаться очевидным. Критика творчества других математиков в его докторской диссертации и в *Disquisitiones arithmeticae* свидетельствует о серьезной неудовлетворенности математическими работами его непосредственных предшественников. Анализируя некорректное лежандровское доказательство квадратичного закона взаимности, он постулирует неприемлемость использования того, что всего лишь убедительно или даже вероятно, и предостерегает об опасности логического круга.

Третий элемент внутренней строгости Гаусса — это установление новых стандартов точности при употреблении математических методов.

Гаусс отмечал важность использования вычислительных приборов, совершенно неизвестных античности, в математике его времени. Такие приборы сокращают, упроща-

ют, суммируют, а порой и просто делают возможными методы вычисления и доказательства.

В то же время выгоды, приносимые математике все возрастающим использованием таких методов, серьезно угрожали логике и красоте. Оппонируя творчеству своих современников и недавних предшественников, Гаусс предупреждал, что чисто механическое применение таких техник приводит к тому, что они используются в контекстах, которые для них совершенно не подходят.

Работа Гаусса над вопросами, связанными со сходимостью бесконечных рядов, служит иллюстрацией данного аспекта его строгости. Он понимал, что методы вычисления сумм бесконечных рядов должны ограничиваться лишь теми рядами, которые действительно сходятся, причем для разработки здоровой теории требуется точная дефиниция сходимости и ее анализа. Его работа, посвященная гипергеометрическому ряду и опубликованная в 1813 году, была первым систематическим подходом к проблеме бесконечных рядов. Труды Гаусса заложили новый критерий трактовки бесконечных процессов и научили тому, как важно в любой математической дисциплине знать точные условия применимости того или иного метода.

### *Математика как царица наук*

По мнению Гаусса, «математика — царица наук, а арифметика — царица математики».

Присущая восемнадцатому веку убежденность в математической природе Вселенной была поднята на новый уровень в работах Гаусса.



Математика и впрямь была орудием естествознания. Но, по мнению Гаусса, математика отнюдь не служанка естествознания. На его взгляд, математика *управляет* поведением Вселенной; следовательно, чтобы понять Вселенную, мы должны открыть и развить лежащие в ее основе математические теории.

Кроме того, математика служит образцом того, как надлежит развивать научные теории. Первый серьезный труд Гаусса *Disquisitiones arithmeticae* послужил таким образцом для его последующего математического и естественнонаучного творчества. Его классический трактат по астрономии — *Theoria motus*, как и его первый математический труд, отличается строгостью, лаконичностью и полнотой. В *Theoria motus* впервые опубликован метод наименьших квадратов — математический метод, существенная роль которого в анализе как астрономических, так и геодезических данных представила новые свидетельства в пользу фундаментального соответствия математической мысли и поведения Вселенной.

Превращая математику из служанки в царицу наук, Гаусс исходил также из убеждения, отраженного в его «Инаугурационной лекции по астрономии» (недатированной), согласно которому первейшая задача науки — поиск истины «ради нее самой». В этом сочинении он превозносит Архимеда за то, что он отвел чистой математике первое место среди наук — место, обеспеченное ей ее имманентной независимостью от материального и практического.

Взгляды Гаусса стимулировали пересмотр самой природы математики, предпринятый его преемни-

ками. Математика вернула себе статус самостоятельной науки, и практически полному отождествлению математики и физики, превалировавшему после Ньютона, пришел конец. *Disquisitiones arithmeticae* остаются памятником новаторских прозрений Гаусса.

Гаусс не только пересмотрел природу математики, он также пересмотрел природу арифметики как одной из математических дисциплин. В предисловии к *Disquisitiones arithmeticae* Гаусс различает высшую арифметику, которая затрагивает общие свойства чисел, от элементарной арифметики, которая занимается подсчетами и вычислениями. Высшая арифметика, именуемая сегодня теорией чисел, составляет предмет *Disquisitiones arithmeticae*, где Гаусс называет ее «божественной наукой». Он ценит высшую арифметику как самую незаинтересованную и чистую область математики. Он ценит ее высшее теоретическое изящество и отмечает особое наслаждение и страсть, которые сопровождают ее изучение. Такие качества, как строгость и лаконичность, которые, возможно, всего лишь *полезны* в других науках, абсолютно необходимы в арифметике.

Творчество самого Гаусса явилось внушительным вкладом в переоценку положения арифметики среди математических наук. В *Disquisitiones arithmeticae* под разрозненные открытия своих предшественников он подвел прочный фундамент в рамках по-новому организованной теории, а присовокупив к ним собственные результаты, определил предмет современной теории чисел.

Сьюзан Уильямсон

**Библиография**

- Гаусс, К.Ф., Общие исследования о кривых поверхностях. — В сб.: Об основаниях геометрии, М., 1956.
- Гаусс, К.Ф., Теоретическая астрономия (Лекции, читанные в Гёттингене в 1820—1826 гг., записанные Купфером). — В кн.: Крылов, А.Н., Собр. трудов, т. 6, М.—Л., 1936.
- Письма П.С. Лапласа, К.Ф. Гаусса, Ф.В. Бесселя и др. к академику Ф.И. Шуберту. — В сб.: Научное наследство. Т. I, М.—Л., 1948, с. 801—822.
- Гаусс, К.Ф., Труды по теории чисел, М., 1959.
- Gauss, C.F., *Disquisitiones Arithmeticae*, tr. by A.A. Clarke, New Haven: Yale University Press, 1966.
- Gauss, C.F., *Theory of the Motion of Heavenly Bodies*, New York: Dover, 1963.
- Gauss, C.F., *Inaugural Lecture on Astronomy and Papers on the Foundations of Mathematics*, tr. by G.W. Dunnington, Baton Rouge: Louisiana State University, 1937.
- Клейн, Ф., Лекции о развитии математики в XIX столетии, ч. 1, М.—Л., 1937.
- Карл Фридрих Гаусс. Сборник статей, М., 1956.
- Buhler, W.K., *Gauss: A Biographical Study*, Berlin, Heidelberg, and New York: Springer Verlag, 1981.
- Dunnington, G.W., *Carl Friedrich Gauss: Titan of Science*, New York: Exposition Press, 1955.
- Hall, T., *Carl Friedrich Gauss: A Biography*, Cambridge and London, MIT Press, 1970.

## АРТУР ШОПЕНГАУЭР

Родился: 1788, Данциг (ныне Гданьск, Польша).

Умер: 1860, Франкфурт-на-Майне, Германия.

Главные сочинения: «О четверояком корне закона достаточного основания» (1814), «Мир как воля и представление» (1818), «О воле в природе» (1836), «Две основные проблемы этики» (1841), «Парерга и паралипомена» (1851).

### Главные идеи

*Мир есть не что иное, как продукт нашего восприятия и разума, и существует лишь благодаря воспринимающему субъекту и для него.*

*Реальность сама по себе есть не что иное, как воля (бесцельная энергия), а воля познается лишь как идея (представление), объективация воли.*

*Тело — это объективация воли.*

*Искусства объективируют волю, воспроизводя индивидуальные вещи, а следовательно, и платоновские Идеи.*

*Воля, которую мы знаем, — это воля-к-жизни, жить — значит желать, а желать — значит страдать.*

*Путь спасения, побега от страдания, открывается через познание природы воли, познание, которое побуждает к отрицанию воли.*

Артур Шопенгауэр сразу же предстает перед нами в правильном свете, если мы видим в нем человека, одержимого идеей: вся реальность в основе своей есть воля — слепое, никогда не прекращающееся стремление, проявляющее себя как жизнь, осуществляющееся как страдание, торжествующее лишь в самоотрицании.

Шопенгауэр родился в семье богатого купца в Данциге, но в возрасте пяти лет, когда Пруссия аннексировала Данциг, родители переехали вместе с ним в Гамбург. Девяти лет он был отправлен в Гавр учиться французскому языку, а пятнадцати — к священнику по имени Уимблдон учить английский. Еще подростком он провел некоторое время в Париже, затем в Швейцарии и Вене.

Его отец Генрих Шопенгауэр,

всегда любивший и поощрявший своего сына, в 1805 году покончил с собой, и молодой и свободный благодаря наследству Шопенгауэр смог бросить работу в коммерческой фирме и отдаться своему увлечению философией.

Некоторое время он жил с матерью в Веймаре, но, хотя она была душой активного литературного кружка (постоянным посетителем ее салона был Гете), Артур был неудовлетворен. К своей матери он питал неприязнь, если не ненависть, женщины вообще вызывали у него отвращение, которое отразилось позднее в его «Опыте о женщинах»; отвращение к женскому полу вместе с отвращением к романтизму веймарского кружка и любовью к философии заставили его покинуть Веймар и поступить в Гёттингенский университет.

В Гёттингене Шопенгауэр испытал острейшее увлечение идеями Платона и Канта, и открывшиеся ему горизонты — первый делал акцент на чистых Идеях, Форме вещей, а второй подчеркивал роль познающего субъекта в построении и постижении мира — обусловили, если не предопределили, все течение его мысли и жизни. Третьим важным источником, повлиявшим на его творчество и жизнь, стали буддистские и индуистские тексты, в которых жизнь изображалась как страдание, а отказ от желания как путь к свободе и отрешенности.

После учебы в Берлине, где он посещал лекции Фихте (который ему не понравился), он вернулся в Веймар, чтобы написать диссертацию, представленную на соискание докторской степени в Йене, — «О четверояком корне закона достаточного основания» (1814). Два года спустя был опубликован его опыт «О зрении и цвете», который был отчасти вдохновлен перепиской с Гёте, считавшим ошибочной ньютоновскую теорию света.

Он переехал в Дрезден и приступил к написанию произведения, которому было суждено стать его шедевром, — *Die Welt als Wille und Vorstellung* («Мир как воля и идея», или «Мир как воля и представление»). Опубликованная в 1818 году, книга осталась почти незамеченной и не прибавила Шопенгауэру популярности; второе издание 1844 года также потерпело неудачу; и только третье издание 1859 года принесло ему уважение и внимание, которых он, по его мнению, безусловно заслуживал.

Назначенный в 1819 году доцентом Берлинского университета, он

назначил свои лекции на те же часы, что и у Гегеля, считавшегося тогда величайшим философом в Германии. Но, увы, Шопенгауэр вновь потерпел неудачу, не сумев переманить слушателей у своего знаменитого коллеги, после чего навсегда отказался от профессии преподавателя.

Слава наконец пришла к Шопенгауэру в 50-е годы, причем главным образом потому, что материалисты и антиклерикалы в Англии и Германии, а вместе с ними мистики и адепты восточных религий стали использовать его труды ради подкрепления своих самых разных воззрений. Его старые книги стремительно переиздавались. Он продолжал писать, подолгу гулять со своими пуделями, обедать в гостях и рано отходить ко сну. После десятилетия успеха в 1860 году у него случился сердечный приступ, вслед за которым разыгралась пневмония, и утром 21 сентября он тихо скончался на софе после завтрака.

### *Мир как воля и представление*

Величавый и цветистый зачин главной книги Шопенгауэра гласит:

«Мир есть мое представление» — вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного сознания; и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи. Для него становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку,

которая осязает землю; что окружающий его мир существует лишь как представление, то есть исключительно по отношению к другому, к представляющему, каковым является сам человек.

(Перевод Ю.И. Айхенвальда)

Словно предчувствуя, что его тезис окажется чересчур радикальным, чтобы быть принятым всерьез, Шопенгауэр настаивает на том, что его предположение — это *априорная* истина, истина, раскрывающая общий характер всего действительного и возможного опыта. Он подчеркивает ее несомненность, когда пишет, что «нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, то есть весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением» (перевод Ю.И. Айхенвальда).

При чтении этой книги становится очевидным, что Шопенгауэр предполагает, что его тезис будет воспринят буквально и со всей серьезностью. *Этот* мир есть *мое* представление, провозглашает он в самом же начале, но сия истина не должна приниматься за выражение солипсизма (убеждения, будто не существует ничего, кроме как в качестве содержания субъективного мышления). Тезис Шопенгауэра нельзя понимать и так, будто он имеет в виду, что поскольку *мой* мир — это *мое* представление, *твой* мир — это *твоя* идея и так далее, то реальность существует только в сознании. Ибо выясняется, что Шопенгауэр рассматривает «представление»,

опыт (образ, восприятие, понятие, чувство), наличествующий в сознании, как феноменальный, или субъективный, аспект основополагающей и универсальной *воли*, всепроникающей, стихийной силы, составляющей самую сердцевину бытия.

Шопенгауэр задается вопросом, является ли мир, который мы знаем как наше представление, *только* представлением — то есть состоит ли реальность исключительно из представлений (нашего опыта). Он доказывает, что мы создаем, что наши тела суть объективации наших волей: с помощью наших тел мы делаем то, что подсказывает нам воля. Познавая деятельность своего тела, мы непосредственно познаем свою волю. Это познание не основывается ни на одном из четырех видов истины, перечисленных в его ранней работе «О четверояком корне...», именно «логической, эмпирической, трансцендентальной и метафизической» истинах. Истину, гласящую, что «тело есть объективность воли», Шопенгауэр называет «философской» истиной. Положение, по которому реальность — это воля и представление о ней, ее объективация, является расширением непосредственно известной философской истины, что наши тела — это объективация воли.

Идеи, или представления, нашего опыта суть продукты формирующего их интеллекта, доказывает Шопенгауэр. Пребывая под глубоким и почти безраздельным влиянием Канта (хотя он признает, что на него повлияли также Декарт и Беркли), Шопенгауэр не просто подчеркивает определяющее влияние интуиции и сил интеллекта, но так-

же связывает феномены и употребление этих сил с *волей*, способностью детерминировать действие.

Шопенгауэр настаивает на том, что помимо миров, конструируемых в глубине сознания, существует еще нечто. Существует и то, что объективируется в нас и через нас. Шопенгауэр называет это нечто «волей» и утверждает, что именно волю Кант называл «вещью в себе», о которой мы не знаем ничего, кроме того, что это — непознаваемая реальность, отчасти манифестирующаяся как непосредственно познаваемая воля индивидуальной личности.

Шопенгауэр отрицает существование причинно-следственного отношения между объектом и субъектом. Познающий субъект не познает себя как объект; он познает себя только в процессе познания. Но объект опыта не воздействует на субъект, ибо объект является *воспроизведением* (или перераспределением) феноменальных данных, формируемых субъектом. Иными словами, доказывает Шопенгауэр, реализм заблуждается, предполагая, будто объекты оказывают причинное воздействие на субъекты (личности). Мир не есть нечто внешнее по отношению к нам, нечто нас детерминирующее (мир *есть* наше представление. Не прав и философ-идеалист, утверждающий, что субъект обуславливает объект. Объект *есть* представление субъекта; ни тот, ни другой не являются причиной или следствием друг друга.

В начале первой книги своего главного произведения Шопенгауэр спрашивает: «Чем является этот мир восприятия помимо того, что он есть мое представление?» — и

незамедлительно задает новый вопрос: «Является ли то, что я знаю только как представление, точно таким же, как мое собственное тело, известное мне двояким образом: во-первых, как *представление*, во-вторых, как *воля*?» Затем он указывает, что ответ на второй вопрос утвердителен и послужит предметом второй книги.

Итак, тело — это идея, представление. Пространство, время и причинность суть формы объектов, являющиеся функциями или модусами восприятия познающего субъекта. Однако познающий субъект познает себя также как *волю*, как порыв к построению объектов и к самой жизни.

Испытываешь острое желание понять, что подразумевает Шопенгауэр под «волей», ведь если реальность имеет два аспекта — волю как «вещь в себе» и мир как представление познающего субъекта, то было бы совсем нелишне узнать, что есть мир *помимо* всякого опыта, а значит, если Шопенгауэр прав, что есть сама *воля*.

К сожалению, Шопенгауэр, как и Кант (у которого он почерпнул эту идею), утверждает, что мир познаваем только как представление: без сознания и познающего субъекта не было бы мира. Но воля не является частью мира, который мы знаем; воля не является объектом субъекта и для субъекта. Воля — это «вещь в себе», а стало быть, по определению не познаваема как объект.

И все же Шопенгауэр уверен в том, что его слова что-то значат, когда он пишет о воле как о непознаваемой и основной стороне реальности. Он также допускает, что мы можем сознать себя как *волю*.

Итак, можно ли отыскать у Шопенгауэра связь между личной волей, сознаваемой каждым из нас, и космической Волей — основной силой реальности?

Во-первых, каким образом мы приходим к осознанию себя как «волящих»? Шопенгауэр отвечает — и его поддержало бы большинство философов нового времени, — что мы сознаем свою волю, *поскольку мы действуем*. Я знаю, что я пожелал выключить свет, ибо нахожу, что я его выключил. Следовательно, «волять» — значит действовать так, а не иначе, когда возможно действовать иначе. Дело не в том, что, указывая на действие, мы добываем сведения о том, как работает воля; дело в том, что разговоры о «воле» есть не что иное, как разговоры о том, каким образом мы поддерживаем стремления поступать таким, а не иным, пусть и возможным, образом.

Но что же космическая воля, воля как «вещь в себе»? Если мы отождествляем волю с побуждениями к действию, которые мы обнаруживаем в себе самих, то мы склоняемся к переходу от конкретного к общему; мы склоняемся к тому, чтобы приписать космической воле, какова бы она ни была, происхождение в страсти и заинтересованности, которые мы находим в себе. В этом пункте тезис (или предположение) Шопенгауэра о том, что «мир в себе» есть воля, приобретает антропоморфическую окраску: мы рассматриваем фундаментальную реальность как некий неудержимый порыв, стремление быть такой, а не иной, космическую заинтересованность.

Однако в сочинениях Шопенгауэра

эра ничто не подтверждает такую интерпретацию. Напротив, сам автор постоянно выступает с предостережением, которое фактически констатирует, что существует нечто (мы не знаем, что именно), манифестирующееся в индивидуальных волях и мирах. Шопенгауэр предпочитает называть непознаваемую силу, или потенцию, присутствующую в реальности, термином, соотнесенным с волей (но не тождественным ей), которую мы осознаем в действиях нашего тела, а именно — «волей».

Если принять во внимание эту широкую интерпретацию, «метафизика» Шопенгауэра превращается в разновидность поэзии — в самообычное и просветляющее описание, включающее отход от традиционного словоупотребления. Начинаешь подозревать, что шопенгауэровская «воля» — это нечто схожее с «энергией» современного физика. В своей превосходной книге «Философия Шопенгауэра» Брайан Мэйджи пишет: «Шопенгауэр говорит, что... энергия как таковая есть последняя реальность в мире явлений». И он обращает внимание на высказывания Вернера Гейзенберга в «Физике и философии»: «В действительности энергия — это субстанция, из которой состоят все элементарные частицы, все атомы, а стало быть, и все вещи; энергия — это то, что движет». И опять: «Поскольку, согласно теории относительности, масса и энергия являются по сути тождественными понятиями, мы вправе сказать, что все элементарные частицы состоят из энергии. Это может быть истолковано и как дефиниция энергии в качестве первичной мировой субстанции».

Если мы истолкуем «волю» как «энергию», драматизм и загадочность шопенгауэровской философии в значительной мере будут утрачены, однако она приобретет большее правдоподобие. Если мы мыслим мир как непостижимо сложное чередование всплесков энергии — первичной силы, способности производить различия (чтобы наглядно представить себе этот процесс, необходимо использовать понятие времени), — тогда нет ничего нелепого в том, что некая часть этой силы известна нам как «воля» и что, побуждаясь к действию, мы осуществляем тем самым поворот, предпринятый первичной силой.

Мэйджи указывает на проблему, с которой столкнулся Шопенгауэр, подыскивая название для ноумена, непознаваемой реальности за пределами опыта. Он сообщает, что Шопенгауэр отказался от термина «сила» ввиду ее естественнонаучных коннотаций, избрав вместо него термин, который привлекает внимание к реальности, известной нам одновременно как субъект и объект, — термин «воля». В восемнадцатой главе приложений ко второй книге «Мира как воли и представления» Шопенгауэр пишет, что «акт воли на самом деле — только ближайший и очевиднейший феномен «вещи в себе»... Следовательно, в этом смысле я учу, что внутренняя сущность каждой вещи есть *воля* и я называю волей «вещь в себе». Если кто-нибудь спросит, пишет Шопенгауэр, что есть воля помимо ее манифестации «в мире и в качестве мира», то он потребует объяснить непознаваемое; иными словами, он потребует невозможного.

Становится очевидным, что было

бы ошибкой мыслить шопенгауэровскую реальность, «мир в себе», то, что он называет волей, как сознательное и целенаправленное стремление. Шопенгауэр то и дело называет волю «слепым порывом», лишенным сознания. Однако воля, проявляющаяся как индивидуальная воля личности, может быть охарактеризована как «воля-к-жизни». Воля-к-жизни включает в себя осознанные стремления и целеполагание, она закаляется в соперничестве, борьбе и бесплодных усилиях утолить тщетные желания. Следовательно, заключает Шопенгауэр, мир в основе своей порочен, он — проявление бесцельного стремления, которое в лучшем случае наскучивает, в худшем — причиняет неисцелимые муки. И единственный способ освободиться от такого мира — это отречься от объективированной в нем воли. «Ничтожество и пустота, — пишет Шопенгауэр, — предпочтительнее беспросветного страдания и бесконечных мучений, составляющих сущность явленной воли — этого мира...»

Но как можно отречься от фундаментальной реальности, воли? Шопенгауэр предполагает, что к отречению можно прийти через сосредоточенное познание того, что все есть воля и что манифестация воли в явлениях, которой имманентно страдание, неприемлема для разумной личности. Шопенгауэр обращает наше внимание на мудрецов и святых, которым удалось отречься от воли. Он не призывает к побегу в буддистскую нирвану, что было бы неким положительным итогом отречения от воли. Он настаивает на том, что ничего не иметь, не становиться ничем через



отрицание воли значит достичь «окенической кротости духа... глубокого покоя... несокрушимой уверенности и безмятежности...». Он признает, что, отринув волю, мы остаемся ни с чем, но доказывает, что для решившихся на такой отказ мир, который есть не что иное, как объективация воли, ничего не стоит. Соответственно, предполагает он, ничто не утрачивается и ничто (а это лучше, чем что-то) не приобретается.

### *Искусство как объективация идей*

Если существует способ избежать рабской покорности воле, лежащей в основе всех явлений, то только — через искусство, доказывает Шопенгауэр. Художник — гений постижения Идеи, платонической универсалии. Там, где садовник видит единичное дерево, художник видит и улавливает древесность, сущность дерева. А поскольку Идеи (универсалии) абстрагированы от индивидуальных вещей и существуют отдельно от всяких интересов, искусство вырывает нас из цепких объятий воли (если это вообще возможно) и дарит нам покой созерцания.

Шопенгауэр отрицает, что кантовскую «вещь в себе» можно отождествить с платоновской Идеей. Идея — это представление, а потому не «вещь в себе»; Идея — это эстетический объект наибольшей степени общности, который может созерцаться в состоянии безволия.

Объект является прекрасным, заявляет Шопенгауэр, если это объект эстетического созерцания, то есть если он «делает нас объективными», поскольку, «созерцая его, мы созна-

ем себя уже не как индивидуальность, но как чистый, безвольный субъект познания».

Источником эстетического наслаждения оказывается порой простое постижение Идеи, а порой оно заключается в «блаженстве и покое чистого познания, свободного от всяческого воления».

Хотя, по мнению Шопенгауэра, воля объективируется в Идее во всех искусствах — от архитектуры (низшая ступень объективации воли в искусстве) до трагедии (высшая ступень объективации, изображающая «конфликт воли с самой собой»), особое место отводит он музыке. Другие искусства объективируют волю с помощью Идеи, но музыка — это «копия самой воли...». Другие искусства изображают единичные вещи, чтобы воспроизвести Идею этих вещей, но музыка непосредственно воспроизводит волю. Другие искусства, пишет Шопенгауэр, «говорят лишь о тени, но музыка — о сущности».

### *Этика сострадания и симпатии*

Формулируя свою этическую позицию в «Мире как воля и представление», Шопенгауэр сразу же поясняет, что он не собирается устанавливать моральные принципы или выступать с требованиями «ты должен». Воля свободна, и ее не поставишь на колени заповедями.

Другие философы, например Кант, попытались обосновать этику с помощью *априорных* принципов, но Шопенгауэр берет за отправную точку знакомый каждому опыт страдания. Осознавая, что страдание в жизни неизбежно (ибо жить

значит желать, а желать — хотеть удовлетворения нужды или потребности, самой по себе болезненной), мы обретаем способность отождествить жребий других с нашим собственным и тем самым преодолеть эгоизм, проистекающий из захватительности собственным индивидуальным страданием. Таким образом, чистая приязнь — это симпатия, или сострадание, признание всеобщности страдания и готовность действовать в целях искоренения страдания.

Шопенгауэр доказывает, что плач, как и смех, отличает человека от животных. Мы плачем лишь тогда, когда страдание сделалось предметом рефлексии. Какова бы ни была причина плача, его непосредственный источник — сострадание себе самим. Возвышение до сострадания другим происходит в том случае, когда плачущему удастся разглядеть в муке другого общее всему человечеству. И поскольку симпатия к самому себе укрепляет решимость сделать все возможное для предотвращения или ослабления собственного страдания в будущем, симпатия к другим обуславливает решимость помнить о бренности других и действовать с чистой любовью — которая, по Шопенгауэру, и есть симпатия, — стараясь умерить страдания других.

Стремление уничтожить страдание, возникающее после того, как страдание признано в качестве всеобщего свойства человеческого существования, ведет в конечном счете к отрицанию воли-к-жизни, утверждает Шопенгауэр.

Считая реальность в основе своей злом, ибо воля проявляет себя как желание, что делает страдание неизбежным, Шопенгауэр предус-

матривает возможность избавления с помощью разума и самопознания, неосуществимого без разума. Понять человеческое состояние, фактически утверждает Шопенгауэр, — значит сделаться достаточно сильным, чтобы его превозмочь. В вечной безмятежности знания, созерцании Идей и погружении в Формы, воплощаемые искусством, мы открываем возможность аскетизма — всеобъемлющей сдержанности, проявляющейся в целомудрии, посте и других видах самоограничения, благодаря которым воля достигает состояния некоего *стасиса*, равновесия посреди смятения, единственного спасения, к которому стоило бы стремиться.

#### *Нефилософский постскрипtum: Шопенгауэр о женщинах*

Пресловутое эссе Шопенгауэра «О женщинах», опубликованное в сборнике «Парерга и паралипомена», возможно, следует рассматривать скорее как симптом его невротической неприязни к собственной матери, нежели как выражение взвешенной позиции блестящего философа. Его идеи и эмоции, относящиеся к женщинам, ни в коей мере не вытекают из его философии воли как «вещи в себе»; напротив, совсем не исключено, что его философия проистекает из разочарований его воли, обусловленных попытками выносить жизнь рядом с матерью, какой она представлялась его своеобразному и искаженному восприятию. Как бы то ни было, эссе «О женщинах» не лучшее проявление его философского гения; это — причуда, которая, подобно ницшев-

ким тирадам против женщин, по понятным причинам продолжает вызывать известный интерес и возмущение.

Подборка отдельных высказываний позволяет составить неплохое представление о тоне и диапазоне этого эссе:

«Достаточно одного взгляда на то, как она устроена, чтобы понять, что женщина не приспособлена к серьезному труду, будь то умственному или физическому». «Непосредственное предназначение женщин — служить няньками и наставниками в нашем раннем детстве, ибо сами они инфантильны, фривольны и недальновидны». «Мужчина едва достигает зрелости своих рассудочных и духовных способностей к двадцати восьми годам; женщина — к восемнадцати. И при этом женский разум весьма посредствен, его кругозор крайне жалок». «...Обнаружится, что основной порок женского характера заключается в том, что он лишен чувства справедливости... Они полагаются не на силу, а на ловкость; отсюда их инстинктивная способность к хитрости и их неискоренимая склонность к обману». «А поскольку женщины существуют в основном исключительно для продолжения рода и не предназначены ни для чего другого, они живут, как правило, более для рода, чем для индивидуума...» «Только мужчина с омраченным половой страстью разумом мог назвать прекрасным полом эти низкорослые, узкоплечие, широкобедрые и короткобедрые создания...» «Что по природе ее женщины предначертано послушание, явствует из того факта, что каждая

женщина, очутившаяся в неестественном состоянии полной независимости, незамедлительно предается какому-нибудь мужчине... Если она молода, то им окажется любовник; если стар — священник».

### *Мораль Шопенгауэра*

Какие идеи (если таковые вообще имеются) Шопенгауэра заслуживают нашего внимания? Это, конечно же, не идея о существовании злой космической воли, стремящейся сделать нас несчастными. Он был пессимистом и полагал, что жизнь исполнена тягот и мало чего стоит. Это — его проблема; нам до нее дела нет. Совершенно очевидно, что его отношение к женщинам — симптом невротического состояния, выходящего за пределы темы нашего очерка.

Однако истинное свершение Шопенгауэра обнаруживается в области, в которой на протяжении веков трудились — и без особого успеха — многие философы. Мир, каким мы его знаем, есть в значительной мере наше собственное творение: цвет, звук, запах — ценность суть функции наших интересов и вытекающих из них интерпретаций и концепций. Но существует скрытая, неумная энергия, которую невозможно изменить, которая определяет границы нашего творчества и в конце концов нас одолевает. И нам ничего с ней не поделать, убеждает Шопенгауэр, — кроме как признать ее, приучиться жить вопреки ей и находить отдохновение в искусстве и бессмертных идеях.

*Ян Мак-Грил*

**Библиография**

- Шопенгауэр, А., Полное собрание сочинений. Т. 1—4, М., 1900—1910.
- Шопенгауэр, А., Свобода воли и основы морали: Две основные проблемы этики, Спб., 1887.
- Фишер, К., Артур Шопенгауэр, М., 1896.
- Фолькельт, И., Артур Шопенгауэр, его личность и учение, Спб., 1902.
- Грузенберг, С.О., Артур Шопенгауэр. Личность, мышление и миропонимание, Спб., 1912.
- Быховский, Б.Э., Шопенгауэр, М., 1975.
- Hamlyn, D.W., *Schopenhauer. The Arguments of the Philosophers*, ed. by T. Honderich, London, Boston, and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Magee, V., *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford Up 1983.
- Taylor, R., *The Will to Live: Selected Writings of Arthur Schopenhauer*, Garden City, New York: Anchor Books, Doubleday, 1962.

## ОГЮСТ КОНТ

Родился: 1798, Монпелье, Франция.

Умер: 1857, Париж, Франция.

Главные сочинения: «Курс позитивной философии» (*Cours de philosophie positive*, 6 тт.) (1830–1842), «Система позитивной политики» (*Système de politique positive*, 4 тт.) (1851–1854), «Катехизис позитивной религии» (*Catéchisme positiviste*) (1852).

### Главные идеи

*Всякое человеческое мышление — как мышление отдельных личностей, так и мышление исторических культур — подчиняется закону трех стадий: первая ищет объяснений в спиритуалистических целях (теологическая стадия), вторая — в абстрактных сущностях (метафизическая стадия), последняя — в наблюдаемых закономерных соответствиях среди переменных (позитивная стадия).*

*Существует четкая классификация позитивных наук, в которой низшие, более простые и общие науки предполагаются высшими, более сложными и частными; она обеспечивает как единство наук — последовательных ветвей, растущих из общего ствола, так и признание исторически возникающих особенных методов внутри различных эмпирических предметов.*

*Венцом всех наук, самой сложной и вследствие этого в последнюю очередь возникающей как эмпирическая область неизменной законосообразности, является социология.*

*Социология и позитивная философия в конце концов послужат основой действительно необходимого переустройства политики, этики и религии.*

*Религиозный обряд, гармонизированный с естественнонаучным интеллектом, жизненно необходим для поощрения чувства и в силу этого обеспечивает мотивацию преобразования и воспитания здорового общества.*

Огюсту Конту принадлежит заслуга основания новой философской школы — позитивизма и новой науки — социологии. Они тесно переплетены между собой потому, что позитивистское понимание науки позволило Конту предвосхитить науку об обществе, а с другой стороны, потому, что его социология была строго позитивистской по методу и содержанию. В дополнение к этому Конт с юности был убежден в том, что динамика исторического прогресса требует коренного реформирования этики, политики и ре-

лигии для восстановления утраченного единства мысли и чувства. Это убеждение вывело его за пределы философии и науки и побудило учредить новую позитивистскую религию — религию человечества.

С детства нескладный и физически непривлекательный, Конт рано проявил недюжие умственные способности. Всего четырнадцати лет он пересмотрел свои религиозные и политические взгляды и разочаровал родителей — ревностных католиков и роялистов, объявив себя атеистом и республиканцем. В пят-

надцать лет он получил высшие отметки по всем предметам на вступительных экзаменах в L'École Polytechnique, знаменитый парижский институт, но из-за молодости был принят туда лишь год спустя. Переехав наконец из родного Монпелье в Париж (1814), он благополучно делил свое время между интенсивными занятиями (у таких великих ученых, как Карно, Лагранж и Лаплас) и бунтарством. Всего через два года Конт был отослан домой после того, как студенческое выступление, в котором он сыграл ведущую роль, закончилось закрытием школы за радикализм, а позднее ее реорганизацией в монархическом духе.

Вопреки желаниям семьи Конт вскоре вернулся в Париж, чтобы заниматься частным образом и зарабатывать (весьма скудно) репетиторством по математике. В это время он много читает и увлекается сочинениями Кондорсе о прогрессе человечества, скептической эпистемологией Юма, политэкономией Адама Смита и трудами многих других авторов. Через год Конт становится секретарем мыслителя-утописта Анри, графа де Сен-Симон. Сен-Симон, который был на сорок лет старше, уже сформулировал закон трех стадий (см. выше) и был полон идей по переустройству и преобразованию общества. Семь лет спустя Конт — бывший поначалу восхищенным учеником — резко порывает с Сен-Симоном.

На следующий, 1825, год Конт женился несмотря на крайне скудные денежные средства, зарабатываемые репетиторством. Брак оказался бурным и завершился в 1842 году, но в этом промежутке Конт высту-

пил с грандиозным курсом частных лекций, начатых в 1826 году и вылившимся в шеститомный «Курс позитивной философии». Сложный курс из семидесяти двух "séances", полностью обрисованный в самом начале, прервался уже после третьей лекции, так как Конт постигло нервное расстройство, потребовавшее госпитализации и медленного, мучительного выздоровления (во время которого он пытался покончить с собой, бросившись в Сену), но в 1828 году он вернулся к начатому, и в 1830—1842 годах тома выходили в том самом порядке, который был обрисован первоначально.

Заключительный период жизни Конта, наступивший после развода и выхода в свет «Курса», был посвящен осуществлению его юношеской страсти к переустройству общества и религии, опиравшемуся на интеллектуальный фундамент, который, по его мнению, обеспечивается «Курсом позитивной философии». Несмотря на растущую славу, Конт никогда не занимал постоянной академической должности и зависел по большей части от благотворительных подписок, собираемых его поклонниками (среди них был и Джон Стюарт Милль) в Англии и Франции. В 1845 году он повстречался с прекрасной, кроткой и образованной мадам Клотильдой де Во и влюбился — столь крепко, что после ее безвременной смерти (1846) он поклонялся памяти любимой, совершая каждую среду ритуализованную прогулку к ее могиле, трижды в день вслух взывал к ее добродетелям и включил в свою религию человечества элементы женского мистицизма. Важнейшими книгами этого периода стали *Système de*

*politique positive* и *Catéchisme positiviste*. Он умер от рака в 1857 году, продолжая работать над очередной попыткой примирить религию и науку — книгой *La synthèse subjective*; ему удалось завершить лишь первый том этой работы (1856).

### *Теоретический анализ Конта*

Ключом к пониманию идей Конта служит закон трех стадий, впервые провозглашенный Сен-Симоном, но развитый Контом в теорию исторического прогресса и общую схему истолкования всего человеческого мышления.

В самом начале мы мыслим антропоморфично, предлагая объяснения с привлечением свойств, схожих с нашими. Как ребенок пинает игрушку, о которую споткнулся, и называет ее непослушной, так и в ранней истории человечества провидцы и прорицатели, чтобы объяснить мир, взывали к нимфам, демонам и божествам. Ввиду последовательной тенденции к унификации, которая свойственна всякой теории, уже в первобытном теологическом мышлении имело место приближение к монотеизму; однако вся система мышления, пользующаяся такими категориями, выказывает свою незрелость.

В юности мы отказываемся от спиритуалистических побрякушек детства, мысля в категориях «сил» и других безличных, закулисных сущностей абстрактной метафизики. Схожим образом и лучшие мыслители древности поднялись с первой (теологической) на вторую (метафизическую) ступень понимания. Это был шаг вперед, особенно ког-

да абстрактные понятия объединялись во все более могучие системы. Но он не устранил из мышлений темные и в конечном счете пустые невоспринимаемые сущности.

Полностью зрелая стадия мышления наступила наконец лишь тогда, когда ученые, руководствуясь примером Ньютона, отказавшегося от «гипотез» при объяснении математических закономерностей тяготения, решились мыслить исключительно в терминах закономерных соотношений между наблюдаемыми явлениями. Отказ от любых апелляций к тому, что не может быть положительно воспринято, знаменует наступление позитивной — и высшей — стадии человеческой мысли, будь то мысль индивидуума, общества или некой части общества — элитарного круга ученых, философов и других мыслителей, которые относятся к наукам с достаточной серьезностью.

В своем шеститомном труде Конт детальнейшим образом рассматривает науки в их логических взаимоотношениях друг к другу. Не входя в детали, его позицию можно резюмировать следующим образом: самые общие и охватывающие науки были востребованы первыми как логически необходимая подготовка для наук более частных. Математика, будучи абстрактным и фундаментальным исследованием форм существования, общих всем вещам, предполагается в качестве необходимого условия для успешных занятий физикой, которая может быть разделена на небесную физику (астрономию) и на физику Земли — общую (собственно физика) или специальную, обращенную на эмпирические элементы (химия). Астроно-

мья добились важных успехов прежде физики Земли; зарождения же химии пришлось ждать до тех пор, пока не достигла расцвета общая физика Земли. Схожим образом и возникновение биологии как законной науки зависело от химии. Биология отличается от химии менее общим характером, ибо царство живых форм менее обширно, нежели царство всех форм, подчиняющихся химическим законам. Соответственно, хотя логически биология и зависит от химии, она, тем не менее, имеет собственные позитивные законы, которые не сводятся к законам химии; дело обстоит именно так, как и следовало ожидать, ибо из наблюдений явствует, что живая материя ведет себя совершенно отлично от неживых химических веществ. Таким образом, Конт отвергал методологический редуционизм, сводящий высшие науки к низшим, несмотря на тот факт, что последние являются необходимым условием первых.

Равным образом, человеческое общество куда менее универсально, нежели биологическое царство как целое, хотя оно имеет своим необходимым условием законы жизни и зависит от них. Это означает, что законы человеческого общества, по мере их раскрытия, неизбежно будут обладать известной автономией, несмотря на то что социология полностью опирается на биологию, биология — на химию, химия — на физику, физика — на математику. По Конт, эта методологическая уникальность ни в малейшей степени не ослабляет несокрушимости социальных законов. И действительно, в начале своего «Курса» позитивное научное изучение общества

он называет «социальной физикой»; лишь через несколько томов он вводит придуманный им неологизм — «социология», обозначающий «вершинную», по его убеждению, науку.

Исходя из контовской классификации наук, остается сделать вывод, что социология могла возникнуть не прежде, чем будут установлены все предшествующие ей дисциплины. Это многовековое промедление оставило человеческое общество беспомощным перед лицом господства незрелых, донаучных способов мышления, теологии и метафизики, ибо блага позитивного образа мышления были тогда недоступны. Таким образом, если следовать контовскому анализу, дополнение классификации наук законом трех стадий обнаруживает, что созрел неизбежный момент радикального переустройства общества.

### *Социальный синтез Конта*

Еще в 1822 году, во время своего сотрудничества с социальным реформатором Сен-Симоном, Конт объявил, что хочет указать путь к лучшему политическому, этическому и религиозному строю. По мысли Конта, грандиозные усилия по разработке позитивной философии — это главным образом средство обеспечить надежный научный фундамент (в этом он заходил гораздо дальше чаяний самого Сен-Симона) позитивного государственного устройства и позитивной религии. Не приходится сомневаться, что Конт был бы разочарован отношением потомков к его социальному синтезу, ведь они ценили его куда мень-



ше, чем предшествующий ему философский анализ.

Позитивное государственное устройство, разработанное в «Системе позитивной политики», представляет собой элитистскую мечту о рациональном, гармоничном обществе, все члены которого щедро живут друг для друга, а само оно вдохновляется и возглавляется альтруистическими учеными-жрецами. Кто-то высказал предположение, что неосознанным образцом послужила для Конта идеализированная L'École Polytechnique: с высоты прожитых лет он с любовью вспоминал дни юности, видевшиеся ему исключительно в розовом свете. С другой стороны, если согласиться с Контом в справедливости закона трех стадий, тогда не будет ничего фантастичного в том, что он предвидел возникновение куда более разумного общества, нежели все те, что существовали у людей до сих пор. А если разделять убежденность Конта в том, что полностью детерминированная наука об обществе имеет свои имманентные законы, тогда все стороны общественной жизни, включая этику и религию, в принципе поддаются проектированию и переустройству.

Конт подходил к этической и религиозной сфере с высшей серьезностью. Некоторые комментаторы критиковали Конта за отсутствие в его классификации науки, занимающейся психологией, ввиду чего социология оказывается «высшей» наукой; однако мы погрешим против истины, если обвиним его в игнорировании индивидуальной личности. «Социология» была общим названием предмета, названного Контом «изучением человека», ко-

торому предстояло включить в себя тщательное исследование как индивидуальной личности, так и межчеловеческих отношений. В своем «Катехизисе позитивной религии» Конт характеризует «индивидуальный» аспект социологии как изучение *нравственных законов*. Акцент на нравственности снова иллюстрирует замысел Конта при установлении логической структуры наук: все здание науки, поднимающееся от общности к конкретности, в конечном счете концентрирует свое внимание на человеческом обществе, а внутри общества — на нравственности в силу еще большей ее конкретности.

Нравственность, однако, должна быть мотивированной. В жизни человека основным мотиватором является религия. В реформированном позитивистском обществе при всей своей существенной важности религия не останется на чисто теологическом уровне мышления; это значит, что она избавится от богов или от Бога. Вместо них она найдет вдохновение в человечестве как в Высшем Существо. Конт составил позитивистский календарь (тринадцать месяцев по двадцать восемь дней, каждый из которых посвящен какому-нибудь герою человечества — например, Архимеду, Гутенбергу, Шекспиру или Декарту) для применения в культе всевозможных человеческих достижений. Позитивистское жречество будет проповедовать истину разума и воспитывать в обществе дух коллективизма и сотрудничества. Раскол между верой и разумом, авторитетом и автономией, ритуалом и наукой будет в конце концов полностью преодолен.

Конт верил в то, что религия

человечества, будучи по сути универсальной религией, окажется особенно притягательной для тех, кто на допозитивистских стадиях истории систематически исключался из общества. К их числу относятся притесняемые пролетарии всего света и, конечно же, женщины. Свой «Катехизис позитивной религии» Конт завершал следующим рассуждением относительно будущего универсальной позитивистской религии: «Хотя она столкнется с величайшими препятствиями — особенно в том, что касается ее сути — со стороны предрассудков и страстей, принимающих всевозможные формы и отвергающих любую целительную дисциплину, ее силу скоро ощутят на себе женщины и пролетарии...

Однако наибольшую славу придаст ей исключительное умение Позитивного священства поддерживать повсюду все честное и мыслящее, благородно усваивая все наследие человечества».

По иронии судьбы, главные продолжатели дела Конта — логические позитивисты — в отличие от него крайне презрительно относились к познавательной ценности этики и религии, уделяя внимание скорее контовскому отрицанию неэмпирических способов мышления и его увлечению науками. Нам же не помешает помнить, что сам Конт не считал неизбежным конфликт между наукой и верно понятой религией.

Фредерик Ферре

### Библиография

- Конт, О., Курс положительной философии. Т. 1—2, 1899—1900.  
 Конт, О., Дух позитивной философии, Спб., 1910.  
 Конт, О., [Соч. и отрывки]. — В сб.: Родоначальники позитивизма. В. 2, 4, 5. Спб., 1910—1913.  
 Нарский, И. С., Очерки по истории позитивизма, М., 1960, с. 57—74.  
 Кон, И. С., Позитивизм в социологии, Л., 1964.  
 Грязнов, Б. С., Учение о науке и ее развитии в философии Огюста Конта. — В сб.: Позитивизм и наука, М., 1975.  
 L'Évy-Bruhl, L., *La philosophie d' Auguste Comte*, Paris, 1900, англ. пер. — New York: G.P. Putnam's Sons, 1903.  
 Mill, J.S., *Auguste Comte and Positivism*, London: Kegan Paul, 1865.  
 Simon, W.M., *European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963.  
 Whittaker Th., *Comte and Mill*, London: A Constable & Co., 1908.

## КАРДИНАЛ ДЖОН ГЕНРИ НЬЮМЭН

Родился: 1801, Лондон, Англия.

Умер: 1890, Эдгбастон, Англия.

Главные сочинения: «Опыт о развитии христианского учения» (1845), «Идея университета» (1858), *Apoloigia pro vita sua*<sup>1</sup> (1864), «Вспомогательный опыт по основам согласия» (1870).

### Главные идеи

*Все человеческое развивается и изменяется во времени, включая институт и вероучение Церкви.*

*Существует коллективная ответственность за то, чтобы идеи развивались правильным и непрерывным образом.*

*Университет — это место обучения универсальным знаниям, цель которого — воспитание разумных членов общества путем развития духа и формирования интеллекта.*

*Религия и знание не противоположны друг другу не потому, что они взаимно irrelevantны, но потому, что они неразрывно связаны — религия составляет часть предмета знания.*

*Достоверность — это «продуманное, безусловное и сознательное согласие с тем, что данное положение истинно», что не означает, будто мы не можем «в принципе допустить возможность того, что мы заблуждаемся, но означает, что не может существовать «степени» достоверности.*

Нам, живущим в более атеистическую эпоху, трудно полностью постичь всю глубину влияния мысли и последовательного поведения такого человека, как книжник, праведник, священник Джон Генри Ньюмэн, на Англию своего времени — на правительство и университет, на церковь и общество в целом. Учреждение Английской церкви было более политическим, чтобы не сказать личным, шагом правителя, нежели религиозным движением, однако, после того как оно состоялось, оно было подкреплено идеями протестантских реформаторов, которые были столь эффективно использованы для учреждения но-

вых государственных религий в континентальной Европе. Со временем отдельные сегменты новой церкви испытали весьма глубокое влияние протестантизма. Тем не менее англиканская община в целом стремилась сохранить значительную часть традиционной католической мысли и обрядности, ища *via media*<sup>2</sup> между реформаторами и заблудшей римско-католической церковью.

Джон Генри Ньюмэн, родившийся в 1801 году в Лондоне, воспитывался в истово благочестивой семье и сам был набожным человеком. Его острый, взыскательный ум никогда не выпускал религию из поля зрения. На деле религия всегда

<sup>1</sup> «Апология моей жизни» (лат.).

<sup>2</sup> Здесь: среднего пути (лат.).

занимала центральное место в его душе, пусть он и предоставил своему могучему интеллекту свободу задаваться глубочайшими вопросами. Он был богословом в подлинном смысле слова; его вера искала понимания: *fides quaerens intellectum*.

Пятнадцать лет этот блестящий молодой человек поступил в оксфордский Тринити-Колледж, а шестью годами позже (1822) был избран сотрудником Ориэла. В религиозной области он постепенно отходил от фундаменталистского евангелического мировоззрения к более традиционному католицизму. Не честолюбие, но острота интеллекта, глубокая набожность и исключительно развитый литературный талант поставили его во главе Оксфордского движения, стремившегося подтвердить католический характер Английской церкви. Интеллектуальная честность безжалостно направляла его искания до тех пор, пока чуть ли не против собственной воли он не покинул движение и не вступил в римско-католическую церковь.

#### **«Опыт о развитии христианского учения»**

«Проповеди и опыты» Ньюмэна наряду с его трактатами имеют важное значение для того, кто вознамерился проследить эволюцию его мысли — эволюцию, которая привела в 1845 году, через месяц после принятия его в католическую церковь, к опубликованию «Опыта о развитии христианского учения». Он глубоко исследовал притязания англиканской церкви и нашел их неубедительными. Со всей очевидностью ему открылось то, что вероуче-

ние так же не может не развиваться, как и любая другая область человеческой жизни. Ньюмэн имел в виду христианскую традицию в целом, но рассматривал ее исторически, как движение, чьи идеи и обряды находятся в постоянном развитии. Внутри римско-католической церкви это развитие было постоянным и непрерывным, так что после должной эволюции Римская церковь по-прежнему учила тому же, чему она учила в апостольские времена.

«Развитие христианского учения» было написано почти за пятнадцать лет до того, как Дарвин опубликовал «Происхождение видов» (1859). Дарвиновская теория эволюции была тем фундаментом, на котором Ньюмэн сумел построить апологию христианской истины, направленную против естественнонаучного скептицизма, во второй половине девятнадцатого столетия широко распространенного в образованных кругах. В «Развитии христианского учения» Ньюмэн заключал, что хотя некоторые злоупотребления и суеверия действительно имели место, изменения в доктрине римско-католической церкви явились результатом коллективного размышления о первоначальном откровении Бога в Христе и что руководимая Святым Духом католическая церковь во все эпохи была хранительницей всей истины, как и обещал Христос.

Человек интеллектуально щепетильный и цельный, Ньюмэн послушался своего разума и весьма дорогой ценой вступил в римскую церковь. Этим поступком он донельзя огорчил своих любимых, превратил нескольких близких друзей во врагов, потерял средства к существованию и дом. Однако достоин-

ства этого человека, мощь его ясной рациональной аргументации были столь выдающимися, что многие — высокопоставленные и «мелкая сошка», в правительстве, университете и церкви — последовали его примеру и перешли из государственной в «чужую» церковь, несмотря на потоки обвинений, насмешек и клеветы, которые обрушились на Ньюмэна из уст его противников, ставивших под сомнение чистоплотность его мотивов.

### *Apologia pro vita sua*

Ньюмэновская *Apologia pro vita sua*, опубликованная им через месяц после обращения в римскую церковь, должна рассматриваться в свете его более раннего трактата о развитии вероучения, без чего невозможна ее правильная оценка. Это не автобиография. В «Апологии» Ньюмэн стремился «дать верный ключ ко всей моей жизни»; он стремился «обрисовать историю» своего духа. То была теория развития, примененная к идеям одного человека, как незадолго до этого он применил ее к коллективному сознанию Церкви. Благодаря ей он смог защитить не только Церковь, но и себя.

В стране, где монарх провозгласил себя главой Церкви, в университетах, находившихся под полным контролем государства, не было места мыслителю, который бросил столь решительный вызов официальной церкви. Ньюмэн был вынужден уйти в отставку с университетского поста, который он занимал в течение двадцати трех лет, и покинуть место, которое столько лет было его домом. Через девять лет после его обращения и отставки в Оксфорде было

упразднено обязательное отречение от признания папской власти и догмата пресуществления, и католики получили возможность посещать этот университет.

Надеясь создать обстановку, в которой сможет существовать подлинная научная свобода, в 1851 году Ньюмэн принял приглашение учредить новый университет в Дублине. Он изложил свои руководящие принципы в очень важном сочинении «Идея университета», представлявшем собой в действительности курс лекций (с некоторыми добавлениями), который был прочитан им в Дублине при подготовке к открытию университета. Только человек, глубоко постигший тот факт, что в конечном счете все истины образуют единство и что подлинная научная истина никак не может противоречить истинам веры, мог быть столь решительным приверженцем академической свободы и поиска истины на всех уровнях духа и на всех уровнях бытия. В то же время он твердо стоял на том, что никакое университетское образование не может притязать на универсальность, если оно не включает в себя изучение теологии, истинной мудрости и науки о высших ценностях жизни личности. Но в середине девятнадцатого века Ирландия была слишком бедна и слишком зависима от своих английских повелителей, чтобы поддержать отважную затею этого ревностного священника. После девяти лет мужественной борьбы Ньюмэну пришлось признать свое поражение. Он оставил пост ректора университета и вернулся в Англию, чтобы полностью отдался обязанностям настоятеля Часовни святого Филиппа, основанной им близ Бирмингема в 1848 году.

### *Основы согласия*

Хотя начинание этого пожилого человека завершилось поражением, он не пал духом и продолжал владеть своим могучим пером. Джон Генри Ньюмэн не был богословом в обычном смысле этого слова. Скорее, он занимался современными проблемами веры, опираясь на свои исторические познания и человеческий опыт. Он писал не для ученых и не для профессиональных мыслителей, но для «человека заурядных умственных способностей». Он уважал умственные способности среднего человека, который, возможно, не сумел получить университетского образования, зато умел думать своей головой. Что еще удивительнее для той эпохи, он уважал умственные способности женщин. Ньюмэн рассказывал другу, что написал последние сто страниц своего «Вспомогательного опыта по основам согласия» — сильного, ясного и фундаментального эпистемологического трактата, опубликованного в 1870 году, — «особенно для тех леди, которых осаждают безбожники и которые не знают, как им отвечать: боюсь, что это бедствие не редкость в наши дни». Этот раздел «Основ» обращается к истории и всеобщему опыту нравственного долга, накапливая подтверждения того, что христианство — это истинное откровение Бога — Творца всех вещей, что принятие христианства — акт воли и долга, что христианская вера достоверна, ибо исходит от Бога, но не может быть свободно принята прежде, чем будет показано, что она разумна и достойна доверия. Он добавляет, что таким образом обращаются и фабричные работницы, и философы. В

семьдесят один год Ньюмэн не утратил ни ясности, ни точности мысли. Его сочинения и особенно его проповеди — это не столько теория, сколько исходящий из опыта диагноз. Именно поэтому искатели истины и по сей день избирают Ньюмэна своим наставником.

Ньюмэн был жертвой черной зависти и подозрений, ибо смиренное, неустанное служение выдвигало его на все более заметное место в избранной им Церкви. Тем не менее он сохранял независимость мысли и кое в чем придерживался взглядов, совершенно непопулярных среди влиятельных церковных деятелей того времени, но в конце концов восторжествовавших. Его статья «О консультировании верующих по вопросам вероучения» (*Rambler*, 1859) была с негодованием встречена большинством иерархов, однако сто лет спустя значительная часть содержащихся в ней идей была включена в декреты Второго Ватиканского Собора. В эпоху, когда папа утрачивал свою светскую власть, Ньюмэн находил, что для духовной власти папы совершенно несущественно, останется ли он земным владыкой; по мнению Ньюмэна, папству было бы лучше обойтись без земной власти. Несмотря на все это, истинное величие Ньюмэна было наконец признано в 1879 году, когда папа Лев XIII возвел преподобного отца в сан кардинала. Кардинал Ньюмэн умер одиннадцать лет спустя в возрасте восьмидесяти девяти лет, окруженный любовью и почтением; он и сегодня направляет судьбу часовни, которую так любил.

*М. Бэйзил Пеннингтон*

**Библиография**

Newman, J.H., *Apologia pro vita sua*, ed. by D.J. DeLaura, Norton Critical Editions, New York: W.W. Norton, 1968.

Newman, J.H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, ed. with intr. and notes by I.T. Ker, Oxford: Clarendon Press, 1985.

Newman, J.H., *The Idea of a University*, ed. with intr. and notes by I.T. Ker, Oxford: Clarendon Press, 1976.

Martin, B., *John Henry Newman. His Life and Work*, New York: Oxford University Press, 1982.

O'Connell, M.R., *The Oxford Conspirators. A History of the Oxford Movement. 1833-1845*, New York: Macmillan, 1969.

## РАЛФ УОЛДО ЭМЕРСОН

Родился: 1803, Бостон, Массачусетс.

Умер: 1882, Конкорд, Массачусетс.

Главные сочинения: «Природа» (1836), «Американский ученый» (1837), «Речь на богословском факультете» (1838), «Эссе: первый выпуск» (1841), «Эссе: второй выпуск» (1844), «Представители человечества» (1850), «Ведение жизни».

### Главные идеи

*Мир природы пронизан имманентным истечением божества — «мировой душой», пребывающей в мире и над миром.*

*К божественному духу можно приблизиться в непосредственности эмпирического существования.*

*Принцип имманентности открывает, что духовным возможностям присущ демократизм, что личный опыт и воображение имеют приоритет над абстрактным разумом и традицией и что каждому поколению требуется найти откровение заново.*

*Полной реализации человеческой души препятствует затуманенность привычного зрения, создающая помехи воображению и мешающая узреть дары духовной полноты окружающего нас мира.*

*Следовательно, тактика и горизонт человеческого познания и возможностей определяются сложной формой доверия к себе (self-reliance), которое может привести к слиянию человеческой души со Сверхдушой (Over-Soul).*

Во многих отношениях родословная Ралфа Уолдо Эмерсона отразилась в себе бурную историю Новой Англии. Несколько поколений его пуританских и конгрегационалистских предков постепенно отходили от всей строгости первоначального пуританского благочестия, приняли век просвещения и приобщились к либеральной и рационалистической религии, которую отстаивал Уильям Эллери Чаннинг. К тому времени как юный Уолдо вырос, Гарвард, выпестовавший некогда великого старого кальвиниста Джонатана Эдвардса, был готов воспитать Эмерсона в мировоззрении «унитарианского христианства» Чаннинга, духовная программа которого была для него неприемлема

едва ли не изначально. Впоследствии он будет вспоминать о «выморочных отрицаниях» унитариянства, которые, как он был убежден, должны быть заменены новой картиной существования.

Под влиянием своих воспитателей Эмерсон подпал под мощнейшее обаяние романтического мироощущения, расцветшего в англо-европейском мире в первые три десятилетия девятнадцатого века, — тех освобождающих форм опыта и выражения, которые он находил у Сэмюэла Тэйлора Колриджа, Томаса Карлейля, братьев Шлегелей, Шеллинга, Гёте и так далее. Их творчество, по его мнению, положило начало в корне новому пониманию Бога, природы, культуры и исто-



рии, глубже проникло в таинственные силы жизни, выдвинуло на передний план эмоциональную и интуитивную стороны жизни, раздвинуло горизонты возможностей человека. Возможно, ввиду общей кальвинистской «наследственности» особое внимание Эмерсона привлек к себе Карлейль, с которым он всю жизнь состоял в переписке. Со своей стороны, Ралф Уолдо Эмерсон не только выступил в качестве самого выдающегося американского поборника романтизма, но и усилил его мощь и значение для стремительно развивающейся нации, придав романтическому направлению неповторимую энергию и смыслы Нового Света.

Жизненный путь Эмерсона-мыслителя протекал под знаком «публичного философствования». Он посвятил себя исследованию стержневых, по его мнению, проблем смысла, стоявших перед культурой его времени, и пропаганде среди современников более надежного, лучшего понимания жизни. Его продуманные и виртуозные работы никогда не предназначались для узкого кружка ученых или «интеллектуалов» — на самом деле они были нацелены на гораздо более широкую аудиторию: Эмерсон всегда зорко следил за тем, чтобы его услышало как можно больше людей. Если часть публики считала, что он вращается среди выдумок и мистификаций, Эмерсон все равно стремился излагать свои мысли так, чтобы они были созвучны жизнеощущению сомневающимся, и достигал при этом максимального риторического эффекта. Излюбленным его жанром был жанр эссе, которому он придавал структурное и компози-

ционное сходство с классической речью. Его сочинения — будь то проповеди, читанные им с церковной кафедры в молодости, лекции, с которыми он выступал позднее на самых разных подиумах, или, наконец, более строгие эссе, писанные им в тиши кабинета, — предназначались для того, чтобы быть прочитанными или выслушанными в один присест, и практиковали психологию увещевания. Как и в случае с классической речью, где риторика еще не превратилась во вспомогательное искусство, а была теснейшим образом связана с существом дела, главнейшим предметом «выступлений» Эмерсона было благополучие общины, хотя речь у него шла скорее о духовном ведении, нежели о делах государства, как, скажем, у старика Цицерона.

В начале 1830-х, после сложения сана (Эмерсон не мог согласиться с тем, что преподание таинств — это «божественно установленный, священный религиозный обряд») и после поездки по Англии, где он встречался с рядом романтических знаменитостей, он объезжает с лекционным туром Америку. После опубликования «Природы» он буквально проснулся знаменитым, а вызов, который он бросил господствующим ортодоксальным взглядам, в последующие годы породил вокруг него бурные споры. Отвергаемые как мистические, окрещенные «трансценденталистскими» (данный термин представлялся ему неприемлемым), воззрения Эмерсона казались большинству его современников слишком текучими, чтобы их можно было облечь в точную категориальную форму. Как бы то ни было, некоторые видели в нем раз-

дражающего проповедника «наиневнейшей разновидности атеизма» (по выражению видного религиозного деятеля Эндрюса Нортон). Многие, однако, обнаруживали в его философии насущно необходимое откровение духовной истины, дерзкое мировоззрение, соразмерное характеру и чаяниям молодой Америки, щедрое чувство жизни, как нельзя лучше соответствующее потребностям демократического общества. Окончательное место в американском пантеоне Эмерсону обеспечили ряд идей, замечательных своей неизменной последовательностью, и публичные выступления, принесшие им широчайшую известность.

### *Мир духа и дух мира*

Когда в 1836 году Эмерсон обнародовал эссе «Природа», многие поспешили провозгласить эту работу пантеистической декламацией, однако сам автор наметил в ней — пусть в максимально общем виде — интеллектуальную повестку дня и координаты идей и тем, характерных практически для всего его последующего творчества, включая и стихотворения, писавшиеся им от случая к случаю в течение многих лет. Будучи религиозным и культурным манифестом той эпохи, данное эссе прямо обращается к современникам, призывая их отвергнуть бесплодие традиции, «иссохший скелет» прошлого и различить «свое исконное положение во вселенной». Чтобы эпоха обрела «религию откровения, [ниспосланного] нам», опыт требует нового, интуитивного ответа, настаивает Эмерсон; если современники удовлетворятся тем,

чтобы жить верованиями, унаследованными от предков, узрение духовных возможностей будет для них исключено. Однако «Природа» не просто бросает ревизионистский вызов Эмерсона; она очерчивает сущность и связь мира и личности, подвергшихся радикальной переоценке, и намечает перспективы человеческого духа, основывающиеся на перестроенном философском фундаменте.

С помощью широчайших допущений и проектов это эссе наряду со многими другими, написанными позднее, рисует вселенную в идеалистических тонах: вселенная состоит из двух царств — царства чистого, единого духа и очевидно раздробленного царства природных и материальных форм и сил. Но, по Эмерсону, ни та, ни другая сфера не статичны: обе они текучи, изменчивы и таинственны, существуя в «соотнесенном движении» друг с другом. Эта существеннейшая взаимность жизни, своего рода спиритуалистический органицизм, обусловлен тем, что царство чистого духа — Сверхдуша, Вселенская Душа, Высший Ум (Supreme Mind), в зависимости от контекстных предпочтений эмерсоновского слога — не только существует над природным миром, но и постоянно перетекает в него, наполняя его дискретные сущности («пространство, воздух, реку, лист» и даже те смертные искусства, которые надлежащим образом смешивают природу с человеческой волей) духом, который объединяет феноменальный мир под видимой оболочкой его материальных проявлений. В эстетике романтизма ошеломляюще прекрасные и возвышенные перспективы, лица, сцены несут на

себе отчетливый отпечаток гармонии Высшего Ума или Души, но даже запятнанные, грязные, отвратительные аспекты природы — «свины, пауки, змеи, паразиты, дома для умалишенных, тюрьмы, враги» — в конце концов будут затоплены «приливом духа», который совершает «согласную революцию» даже в таких грубых образчиках материальной жизни. В этом плане, заявляет Эмерсон, «феноменальное прекрасно».

Итак, столь широко понятый окружающий мир, пронизанный вселенской душой, до краев переполнен духовными возможностями, которые не следует упускать. Утверждая трансцендентность Сверхдуши, Эмерсон избегает обвинений в пантеизме. Однако представляя себе сферу трансцендентного перетекающей в природный мир и пронизывающей его, он предлагает такую формулу имманентности, которая делает достойным доверия его апелляцию к «религии откровения». В той степени, в какой люди согласуют свои верования и осмысливают свой опыт только в истории и традиции более раннего откровения, как оно кодифицировано в Священном Писании и вероучении, — в той же степени они окажутся неспособными осознать духовное и религиозное качество своего непосредственного опыта. Их раздробленная жизнь попросту сдастся на милость сил и факторов материальной истории. В той мере, в какой они живут, движутся и бытийствуют в согласии с миром, пронизанным токами божества, — в той же точно мере они осознают собственную причастность к общности жизни, объединенной Высшим Умом и

движущейся по направлению к горизонту духовного совершенства. Эмерсон знал, что его современники, погруженные в выдохшиеся навыки традиции и социального конформизма, смогут прийти к осознанию этого только через новую картину мира своего опыта, через свежее и «самобытное соотношение [себя] с универсумом».

### *Состояние и перспективы человека*

Взгляды Эмерсона на природу человеческого бытия и ее ситуацию также изложены в «Природе», хотя вновь они непрерывно развиваются в других теоретических и нравоучительных эссе (таких как «Доверие к себе» и «Американский ученый»), а также в биографических очерках из книги «Представители человечества» (1850). В своих начатках «я», по Эмерсону, также раздваивается, подобно тому как раздваивается и эмерсоновская вселенная, в рамках которой должно быть понято человеческое «я». Первый его элемент, который Эмерсон называет «не-я», — это неотъемлемая часть природы, иными словами, он принадлежит и сопричастует материальному, или феноменальному, миру со всей его грубостью и неподатливостью. Этот аспект «я» обращен к воплощению, к чувственному и преходящему существованию, ко всей материи, являющейся достоянием плоти. Другой элемент личности, собственно «я» (me) в схеме Эмерсона, — это душа, которая принадлежит к сфере духа, ибо она не что иное, как материя божественного присутствия, имманентного миру, в данном случае — человеческому телу.

Душа человека существует в неразрывной связи со Сверхдушой, обладает ее чистотой, почерпывает из нее единство и гармонию. Следовательно, душа в теории Эмерсона — это и есть *основное «я»*, ведь она принадлежит и на свой лад сопричастна вечному, эфирному, идеальному царству духа, Вселенской Души, Сверхдуши, Высшего Ума, — все эти ассоциации необходимо постоянно иметь в виду, чтобы избежать некоторых типичных и застарелых недоразумений относительно учения и замысла Эмерсона.

Если основное человеческое «я» принадлежит к вечному, это еще не значит, что оно автоматически наслаждается полным слиянием со Сверхдушой: духовное «я» раздроблено и отлучено от своего духовного дома в силу своего заточения в мире материальных форм и сил. Несмотря на пронизанность природного мира токами божества, сулящего духовному «я» воссоединение с его истоками в духе, воплощенное «я» наследует восприятия мира, которые притупляют его зрение и способность улавливать отзвуки духовного в природе. Иными словами, требуется изменить отношение между «я», основой личности, и «не-я», окружающим миром. Таким образом, по мнению Эмерсона, борьба за «я», поиск его идеальной меры — это борьба за возможность посмотреть на мир новым взглядом, перенастроить воображение, узреть те духовные измерения природных форм, которые не видны абсолютному, прямолинейному рационализму. Только так человеческий взор способен проникнуть в тайную сущность мира, и без этого нового зрения попытка человеческой души

воссоединиться со Сверхдушой не исполнима.

Как пишет в «Природе» Эмерсон, душа человека в силах подняться по спирали вверх, к полностью духовному царству, *через посредство привычных природных форм*, которые непосредственно даны ей в опыте. Образы и метафоры «взора» и «зрения», применяемые при описании этого процесса, — это не просто фигуры речи, в действительности они отражают мнение Эмерсона о средствах достижения подлинности в этом мире. Рассматриваемые исключительно на животном уровне, формы природы — это не более чем Предмет потребления (Commodity), настоятельную потребность в котором удовлетворяет мир, используемый как источник сырья; в этот животный мир люди погружены *по своей природе*. Но для имеющих глаза, чтобы видеть, природа предоставляет более высокие формы Красоты: созерцаемая на этом уровне, природа дает повод не просто к формальной эстетике, но открывает эмоциям добродетели возвышенного нравственного совершенства, объединяющего и освящающего все аспекты сотворенного таким образом мира. На еще более высоком уровне созерцателя, приученному к новому видению, природа уделяет его долю в Духе: мир воспринимается как пронизанный божеством, приведенный к совершенству присутствием в нем Высшего Ума. Поднимаясь все выше по «виткам форм» — Предмет потребления, Красота, Дух, — воплощенным, раскрываемым в природе, «я», «увидевшее мир новыми глазами», осознает себя как дух, интуитивно постигает свою божественность и вновь становится

сопричастником вселенского духовного потока. Только таким путем, утверждает Эмерсон, человеческое «я» способно возвыситься до точки, откуда ей откроется самая полная перспектива, — «царство Бога, о котором оно не смело и мечтать; оно войдет в него и будет восхищено куда сильнее, нежели слепец, к которому мало-помалу возвращается зрение».

### *Демократия и доверие к себе*

Рисуя положение основного «я» в его отношении к безбрежности духа, Эмерсон, на первый взгляд, опровергает строгую фактичность мира и ратует за некие элитистские духовные возможности, но он прекрасно знал, что осуществление идеальных перспектив человеческой души зависит от насыщенности «я» опытом окружающей жизни, и что такое осуществление столь же доступно простому человеку, сколь и разученнейшему философу или царственному императору. В «Природе» он говорит о такой «демократии духа» и призывает своих современников возвыситься до величия, присутствующего их душе: «Все, что имел Адам, все, что мог Цезарь, имеете и можете вы. Адам называл своим домом землю и небо; Цезарь называл своим домом Рим; вы, быть может, называете своим домом лавку сапожника, сотню акров вспаханной земли или чердак ученого. Однако ваше царство велико точь-в-точь так же, как и их, хотя и называется не столь блестяще. Стройте же поэтому свой собственный мир». Разумеется, это эгалитаристское представление о том, *кто* может достичь соответству-

ющего духа, в учении Эмерсона идет рука об руку с представлением о том, *что* может быть кладезем духа в феноменальном мире. Тем самым Эмерсон постулирует существование, так сказать, «демократии опыта», имея в виду то, что самые низменные и бранные житейские аспекты по своему духовному потенциалу могут ничуть не уступать самым величественным видам и самой экзотической жизни. Одно дело познавать волнение духа в греческом искусстве, объявляет он в «Американском ученом», но «я преклоняюсь перед обычным, я исследую знакомое, низкое, сидя у его ног. Дайте мне всмотреться в повседневность... еда в бочонке, молоко в кастрюле, песенка на улице, вести с лодки, быстрый взгляд, форма и походка тела; покажите мне высший смысл во всем этом; покажите мне возвышенное присутствие высшей духовной причины, таящейся, как у ней заведено, в этих предместьях и крайних уголках природы». Если каждому открыт доступ к духу, тогда во всем можно видеть равный преизбыток: мир Предмета потребления и мир Духа взаимопереплетаются, ибо «один замысел объединяет и наполняет жизнью «верхушку шпилья и дно рва».

Чтобы преисполниться «учением души», как выражается Эмерсон в «Речи на богословском факультете», чтобы жить по его принципам, необходимо чрезвычайное усилие личной воли, ибо это значит искать собственную дорогу, постигать собственный опыт и отвергнуть уют и покой конформизма. Если единственным, кто возвысился до высших пределов души, был, согласно Эмерсону, Иисус, то любой и каж-

дый, кто в силах быть «Человеком мыслящим» — радикальный образ человека, который мужественно добывает знания из природы и опыта, а не только из книг, и решительно идет раз и навсегда избранным путем, — тоже способен достичь духовного горизонта. Многим потомкам представлялось, что тем самым Эмерсон становится на сторону некоего восторженного индивидуализма, восторга перед бесконечной личной свободой, которая может пренебречь общей жизнью. Нет ничего более далекого от истины. Очевидно, что, ратуя за следование собственным путем, Эмерсон считает это предметом философского постижения и социального действия. Действительно, нельзя забывать о том, что, согласно высказываниям Эмерсона в «Доверии к себе», *основное «я»* — это душа, дух, ум, как часть Сверхдуши, Вселенского Духа, Высшего Ума. Следовательно, доверять «себе» значит доверять «душе», интуитивно понимая зависимость «я» от божественного истока и родника, соглашаясь с духом, пронизывающим собой все творение, следовать такому образу жизни, который делает человека неотъемлемой частью целокупной духовности.

Философ, живший «здесь и сейчас», Эмерсон застал молодую Америку в полном расцвете сил. Выкоывающая собственное самосознание, растущая страна приняла его как апостола культуры, мечтающей порвать с традицией, вздохнуть полной грудью, сполна осознать свои возможности и выработать условия своей аутентичности. Для исполненной ожиданий страны он во многих отношениях стал тем самым Новым Учителем, о котором он возвещал в Речи на богословском факультете, — создателем новой метафизики из лежащего под рукой материала, творцом философии, укорененной в демократической перспективе, американским образцом «человека мыслящего». В двадцатом веке он по-прежнему занимает центральное место в американском культурном каноне, пусть даже сегодня (вне всяких сомнений, как и тогда) его мнение о человечестве кажется чересчур высоким, трактовка зла — худосочной, всякое чувство сложности — начисто смытым приливами и отливами его буйного воображения. В этом робком человеке с дерзким воображением как ни в ком другом Америка явила свою самобытность.

*Роулэнд Шерилл*

### **Библиография**

- Эмерсон, Р.У., Сочинения. Т. 1–2, Спб., 1902–1903.  
 Эмерсон, Р.У., Высшая душа, М., 1902.  
 Эмерсон, Р.У., О доверии к себе, М., 1904.  
 Эмерсон, Р.У., [Соч.]. — В кн. Эстетика американского романтизма, М., 1977, с. 178–327. — В кн. Писатели США о литературе. Т. 1, М., 1982, с. 36–59.  
 Эмерсон, Р.У., Природа. — В кн. Торо Г., Уолден, или Жизнь в лесу, М., 1986.  
 Паррингтон, В.Л., Основные течения американской мысли, т. 2, М., 1962, с. 448–464.  
 Романтические традиции американской литературы XIX века и современность, М., 1982, с. 101–159.

Emerson, R.W., *The Complete Essays and Other Writings*, ed. by B. Atkinson, New York: Random House, 1940.

Allen, G.W., *Waldo Emerson: A Biography*, New York: Viking Press, 1981.

Cady, E.H., Budd, L.J., eds, *On Emerson*, Durham: Duke University Press, 1988.

Howe, I., *The American Newness: Culture and Politics in the Age of Emerson*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Robinson, D., *Apostle of Culture: Emerson as Preacher and Lecturer*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Whicher, S., *Freedom and Fate: An Inner Life of Ralph Waldo Emerson*, Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1953.

## ДЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ

**Родился:** 1806, Лондон, Англия.

**Умер:** 1873, Авиньон, Франция.

**Главные сочинения:** «Система логики» (1843), «Основы политической экономии» (1848), «О свободе» (1859), «Утилитарианизм» (1863), «Обзор философии сэра Уильяма Гамильтона...» (1865), «Три эссе о религии» (1874).

### Главные идеи

*Все знание изначально проистекает из опыта.*

*Материя, или внешний мир, может быть определена как постоянная возможность ощущения.*

*Разум сводим к последовательным состояниям сознания.*

*Истинное умозаключение всегда совершается путем индукции, а не дедукции.*

*Только удовольствие по сути своей — благо, и только боль по сути своей — зло.*

*Удовольствия отличаются друг от друга как количественно, так и качественно; «высокое» удовольствие по сути своей лучше, нежели «низкое» удовольствие.*

*Самозащита — это единственное оправдание государственного вмешательства в свободу действия любого индивидуума.*

*Поскольку зло существует, Бог не может быть одновременно всемогущим и нравственно благим; если Бог существует, то его могущество ограничено.*

**Х**отя Джон Стюарт Милль издавал значительные работы почти по всем философским дисциплинам, в силу известных причин в центре его интересов всегда находились этика и социальная мысль. Его отец Джеймс Милль был наряду с Иеремией Бентамом ведущим членом кружка философов-радикалов. Эта группа реформаторов посвятила себя работе по устранению общественных несправедливостей и преобразованию общества в согласии с принципами утилитаризма, выдвинутыми во влиятельном произведении Иеремии Бентама — «Введении в начала морали и законодательства» (1789). Выросший в атмосфере постоянных дискуссий и волнений, порожденных общественными про-

блемами, Милль вскоре пошел по стопам отца и Бентама.

Милль получил домашнее образование. В три года он начал учить греческий, а в восемь лет — латынь. К четырнадцати он был широко начитан в классической литературе, обладал обширными познаниями по истории, экономике, математике и логике. Шестнадцати лет он опубликовал свою первую научную работу.

Замечательное воспитание Милля преследовало особую цель — подготовить его к ведущей роли в реформационном движении философов-радикалов. С этой точки зрения, оно оказалось чрезвычайно удачным: Милль стал главным выразителем либеральных взглядов в



Англии девятнадцатого века. Однако оно имело и отрицательный побочный эффект: интеллектуальное «переедание» завершилось для двадцатилетнего юноши нервным расстройством.

Милль никогда не занимал университетских постов. В течение тридцати пяти лет он был служащим Ост-Индской компании. Эта работа предоставляла ему значительный досуг, и он писал на самые разнообразные темы — от специальных философских трактатов до статей по злободневным общественным проблемам. В большинстве своем его произведения — это короткие заметки, однако он опубликовал также несколько солидных книг и влиятельных эссе. Уйдя в отставку, большую часть своего времени Милль проводил на юге Франции, в Авиньоне, хотя с 1865 по 1868 год он был членом парламента.

Хотя воспитание Милля было направлено на то, чтобы сделать его продолжателем утилитаристской традиции, и хотя он явно к этому стремился, изучение его работ показывает, что расхождения во взглядах между ним и его учителями постепенны, но неуклонно расширялись. Так, Милль не сумел примириться с узкими и негибкими принципами бентамовской философии. Он пришел к выводу, что строгий интеллектуализм Бентама незаслуженно пренебрег эмоциональной стороной человеческой природы, а его эгоизм не способен удовлетворительно объяснить наши социальные чувства. Развивая взгляды Бентама, Милль дополнил их мощным (и необходимым) человеческим измерением. Но ввиду этого он часто приходил к заключениям, которые вы-

глядят несовместимыми с его утилитаристскими допущениями.

### «Система логики»

Хотя «Система логики» отчасти посвящена логике, ее предмет гораздо шире, ибо большая часть ее обширного содержания отведена тому, что Милль называл «индукцией», или научным методом. Причиной такой расстановки акцентов была эмпирическая теория познания Милля. Если все наше знание имеет своим началом чувственное восприятие, тогда мы не можем расширить его границы посредством дедуктивного метода, лишь проясняющего знание, которым мы обладаем. Таким образом, нам необходима логика открытия: это — индукция.

Бросающимся в глаза исключением из теории Милля является математика, которая представляется дедуктивной наукой, и, тем не менее, расширяет наше познание. Милль, однако, доказывает, что математика — индуктивная наука, а ее основания коренятся в опыте. Когда, например, геометр заключает, что две прямые *не могут* образовывать замкнутого пространства, он имеет в виду, что никогда не наблюдал такого явления и не может вообразить его случившимся в будущем. Необходимость, выражаемая словами «не могут», имеет не логическую, а скорее психологическую природу.

Индукция покоится на принципе единообразия природы или на теории о том, что причины, действовавшие в прошлом, продолжают действовать и в будущем. Поскольку конечная цель науки — предска-

ние, понятие единообразия природы является для нее основополагающим. Но тут возникает вопрос: как обосновать эту аксиому? Вне всяких сомнений, она не самоочевидна; напротив, Милль утверждает, что мы должны положить в ее основу прошлый опыт. Сама по себе эта аксиома есть индуктивное обобщение, опирающееся на эмпирически установленное нами единообразие природы. Однако, по мнению некоторых критиков, такое обоснование совершенно голословно. Опыт сообщает нам лишь о том, что природа постоянно сохраняла единообразие в прошлом, тогда как нам требуется обосновать предположение, что природа останется таковой и в будущем, а этого прошлый опыт не гарантирует. Тем не менее Милль внес серьезный вклад в научный метод, проанализировав четыре метода индуктивного рассуждения. «Миллевы методы» — это методы «согласия, разницы, остатков и сопутствующих изменений». Исчерпывающее изложение этих методов в краткой статье невозможно<sup>1</sup>. Скажем лишь, что они предназначены помочь ученому-исследователю установить в сложном наборе данных точную причину, производящую то явление, которое он пытается объяснить.

### **«Обзор философии сэра Уильяма Гамильтона»**

Может показаться, что посвященный критике философии шотландского философа Уильяма Гамильтона (1788–1856) «Обзор фи-

лософии сэра Уильяма Гамильтона» столь же малозначителен, как и его предмет. Тем не менее «Обзор» весьма важен, но не потому, что в нем опровергается Гамильтон, а потому, что в него включены метафизические и эпистемологические теории Милля. Аргументация Милля опирается на эпистемологический тезис, согласно которому все, что мы можем познать, познается посредством чувственного восприятия. Поэтому границы познания определяются тем, что могут открыть чувства — осознанные восприятия звуков, цветов и так далее. Тем не менее мы верим в существование внешнего материального мира, независимого от состояний нашего сознания.

Милль утверждает, что вера во внешний мир объясняется психологической ассоциацией идей. Некоторые наши восприятия постоянно сочетаются друг с другом, образуя комплекс — скажем, комплекс идей цвета, яркости, тепла и круглости. Мы ассоциируем этот комплекс идей с одним целым и называем его солнцем. Это, однако, не означает, что мы создаем внешний, физический объект; скорее, нам известны лишь осознанные восприятия, которые мы объединяем и называем одним именем. Используя эту эпистемологическую теорию, Милль приходит к онтологическому выводу. Понятие «материя» означает «постоянную возможность ощущения». Давая такое определение материи, Милль смог избежать постулирования внешнего мира, который, если бы он существовал в действительности, был бы совершенно непознаваемым.

<sup>1</sup> Ознакомиться с ними читатель может по конспективному обзору в книге: Челпанов, Г.И., Учебник логики, М.: «Прогресс», 1994, с. 149–154.

Мы также убеждены в том, что имеем разум, пишет Милль. Но очевидно, что мы не можем непосредственно сознавать свой разум как реальный объект. Интроспективно нами наблюдаются только состояния нашего сознания. Как и в случае с материей, разум должен быть определен как постоянная возможность интроспекции. Милль заключает: «Мы не имеем представлений о самом Разуме, отличном от его манифестаций в сознании. Мы не познаем его и не можем его вообразить...»

Такая теория сознания не свободна от трудностей, признаваемых Миллем. Если разум — это лишь ряд состояний сознания, то как объяснить память? Может ли ряд состояний сознания помнить предыдущие состояния, или — если память действительно существует — то разве не должна существовать некая постоянная сущность, отличная от самих состояний и предназначенная для выполнения функции памяти? Милль признает, что не может объяснить феномен памяти: «Думаю, что мудрее всего — принять необъяснимый факт [памяти] без какой бы то ни было теории о том, что она такое...»

### «Утилитаризм»

«Утилитаризм» Милля — его главное философское произведение. Отправляясь от гедонистической теории своего ментора Иеремии Бентама, Милль вскоре отклоняется от прямого гедонистического пути. Его первое возражение касается оценки различных видов удовольствия. Бентам утверждал, что качественно все удовольствия равны, и поэтому,

оценивая их, мы должны опираться исключительно на расчет их количества. Милль не мог принять эту узкую доктрину. Он полагал, что некоторые *виды* удовольствия — вне зависимости от их количества — сущностно превосходят другие: «Лучше быть неудовлетворенным человеком, чем удовлетворенной свиньей; лучше быть неудовлетворенным Сократом, чем удовлетворенным дураком». Согласуется такое различие с гедонизмом или нет, большинство людей несомненно согласится с точкой зрения Милля.

Вторым крупным отступлением Милля стало его отрицание бентамовского гедонизма. Будучи психологическим гедонистом (то есть полагая, что каждый человек стремится к удовольствию), Милль отрицал, что эта теория человеческой мотивации подразумевает эгоизм. Пускай по природе мы стремимся к удовольствию — надлежащее развитие наших чувств научит нас находить удовольствие в удовольствии других.

### «О свободе»

Эссе Милля «О свободе» — одна из величайших апологий индивидуальной свободы во всей западной литературе. Милль формулирует свою тему почти сразу. Он пишет: «Единственная часть поведения любого человека, которая подотчетна обществу, — это та, которая затрагивает других. В той части, которая затрагивает его самого, его независимость по праву является абсолютной». Тезис о недопустимости общественного вмешательства в частные дела граждан оказал исключительное влияние в частности на раз-

витие либеральных идеалов и обычаев в Британии и других странах девятнадцатого столетия. Его идеи остаются живой апологией свободы и поныне. Тем не менее в теоретическом плане представления Милля об индивидуальной свободе уязвимы. Так, мы можем спросить: каким образом различать дела, которые касаются только нас, от дел, которые затрагивают и других? Да и совершаем ли мы вообще что-либо важное, что затрагивало бы только нас и никак не сказывалось на других?

Эссе Милля «О свободе» — это защита либерального общественного строя, а сам Милль верил в демократию. Тем не менее он видел и опасности, присущие демократии, так как она может вылиться в тиранию большинства. Предостерегая против этой угрозы, он писал: «Если бы все человечество, кроме единственного человека, придерживалось одного мнения и только одно лицо — противоположного мнения, то человечество имело бы не больше права заставить этого одиночку замолчать, чем он — обладая он властью — был бы вправе заставить замолчать человечество».

#### «Основы политической экономики»

«Основы политической экономики» посвящены экономической истории. Хотя детали этой книги представляют значение главным образом для историка экономики, она небезынтересна и для более широкой аудитории, так как миллевский анализ экономических мер и условий опирается на определенную систему ценностей. Укорененная в его

утилитаристской этике, эта система обогащена постоянной заботой об индивидуальной свободе, развитии личности и социальной справедливости.

Для изучающих философию Милля важнейшими моментами «Основ» являются поправки, внесенные в них Миллем. С 1848 по 1871 год эта книга выдержала семь изданий. В первом издании доминировала теория *laissez-faire*, которой придерживалась классическая политэкономия, однако последующие издания обнаруживают неуклонный дрейф философии Милля в направлении социализма. Хотя Милль считал социализм неприемлемым, опасаясь, что чрезмерная власть государства ставит под угрозу индивидуальную свободу, он все более убеждался в том, что социальная справедливость едва ли может быть достигнута в экономике необузданного капитализма.

#### «Три эссе о религии»

Хотя «Три эссе о религии» и были написаны ранее, опубликованы в одном томе они были лишь после смерти Милля (1874). Они обнаруживают амбивалентность его взглядов по основополагающим вопросам религии. Две проблемы, поднимаемые в этих эссе, представляют особый философский интерес — существование Бога и проблема зла. Милль отвергал априорное «доказательство» бытия Божия, однако охотно допускал, что телеологический аргумент, будучи основан на эмпирических данных, не лишен по крайней мере некоторого правдоподобия. Что касается проблемы зла,

то здесь он был непримирим. Очевидно, что зло существует, стало быть, Бог не может быть одновременно всемогущ и всеблаг. Напротив, всемогущее существо, допускающее такое зло, не достойно нашего почитания. Самая энергичная формулировка этого суждения Милля (хотя оно встречается в «Обзоре философии сэра Уильяма Гамильтона») подытоживает его аргументацию в «Эссе»: «Я не назову благим ни одно существо, которое отличается от того, что я имею в виду,

прилагая этот эпитет к своим ближним; и если за то, что я не назову его благим, это существо может приговорить меня к аду — я пойду в ад». Религиозные взгляды Милля можно суммировать таким образом: находя определенные основания верить в божество, чье могущество ограничено, и допуская полезность религиозной веры, он более склонялся к тому, что он называл «религией человечества», чем к религии, полагающейся на сверхъестественное.

Оливер Джонсон

### Библиография

- Mill, J.S., *Autobiography*, The World's Classics. London: Oxford University Press, 1924.  
 Mill, J.S., *Collected Works*, Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge & Kegan Paul, 1965.  
 Милль, Дж.С., Рассуждения и исследования политические, философские и исторические, ч. 1–3, Спб., 1864–1865.  
 Милль, Дж.С., Огюст Конт и позитивизм, Спб., 1867.  
 Милль, Дж.С., Автобиография, М., 1896.  
 Милль, Дж.С., Представительное правление, Спб., 1897.  
 Милль, Дж.С., Обзор философии сэра Уильяма Гамильтона, Спб., 1869.  
 Милль, Дж.С., Утилитарианизм, Спб., 1900.  
 Милль, Дж.С., О свободе, Спб., 1906.  
 Милль, Дж.С., Система логики силлогистической и индуктивной, М., 1914.  
 Милль, Дж.С., Основы политической экономии, М., 1980–1981.  
 Тутан-Барановский, М., Д. Ст. Милль. Его жизнь и научно-литературная деятельность, Спб., 1892.  
 Зенгер, С., Д.Ст. Милль, его жизнь и произведения. — Пер. с нем., Спб., 1903.  
 Трахтенберг, О.В., Очерки по истории философии и социологии Англии 19 в., [М.], 1959.  
 August, E., *John Stuart Mill*, New York: Charles Scribner's Sons, 1975.  
 Bain, A., *John Stuart Mill*, London: Longmans, Green, and Co., 1882.  
 Berger, F.R., *Happiness, Justice, and Freedom*, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1984.  
 Schneewind, J.B., ed., *Mill: A Collection of Critical Essays*, Modern Studies in Philosophy. Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, 1968.  
 Stephen, L., *The English Utilitarians*, 3 vols, London: Duckworth, 1900.

## ЧАРЛЬЗ ДАРВИН

**Родился:** 1809, Шрусбери, Англия.

**Умер:** 1882, Даун, Кент, Англия.

**Главные сочинения:** «Журнал исследований по геологии и естественной истории различных стран, посещенных на военном корабле ее величества *Бигле*» (1839), «О происхождении видов путем естественного отбора» (1859), «Происхождение человека и половой отбор» (1871).

### Главные идеи

*По происхождению виды родственны друг другу; отличия от их общих предков обусловлены борьбой за выживание и воспроизведением благоприятных генетических мутаций.*

*Перенаселенность и вытекающая из нее нехватка пищи создают давление, заставляющее те организмы, которые имеют благоприятные генетические мутации, породить большее число выживших особей по сравнению с организмами, которые не имеют таких мутаций.*

*Человек и обезьяны происходят от общего предка — примата.*

*Вторичные половые признаки развились как часть сложного набора репродуктивных поведенческих моделей.*

**Ч**арльз Дарвин, английский геолог и натуралист, первым объединил несколько идей, широко распространенных в его время, и убедительно описал процесс органической эволюции. Тем самым он совершил переворот в биологии и антропологии. И действительно, ни одна область человеческой мысли — научной или обыденной — не осталась незатронутой его теорией эволюции. Дарвин также внес важный вклад в геологию, ботанику и экологию.

Дарвин происходил из благополучной и даровитой семьи: одним из его дедов был Эразм Дарвин — врач и поэт, известный своими эволюционистскими гипотезами; другим — Джозайя Уэдждуд, знаменитый керамист и промышленник. В юности Дарвин не проявил особых академических доблестей. В 1825 году он был отправлен в Эдинбург изу-

чать медицину, химический и фармацевтический разделы которой он нашел скучными, практические (особенно хирургию) — ужасающими. Бросив эту затею в 1827 году, отец Дарвина послал его в Кембридж готовиться к принятию сана, что в ту эпоху было обычной участью младших сыновей. Дарвин счел эти занятия бесполезными и в 1831 году получил свою степень без отличия. Однако и в Эдинбурге и в Кембридже Дарвин страстно увлекался геологией и естественной историей, водя дружбу с зоологом Робертом Грантом, который принимал ламарковское учение об эволюции, геологом Адамом Седжвиком и — что важнее всего — с Дж. Генслоу, профессором минералогии и ботаники в Кембридже. Последний принимал участие в судьбе Дарвина и обеспечил для него приглашение присоединиться в качестве натура-

листа к экспедиции военно-морского корабля *Бигль*, отправлявшегося исследовать побережье Южной Америки. Это путешествие (1831—1836), вдохновившее теории Дарвина, явилось важнейшим событием не только в жизни ученого, но и во всей истории биологии.

В 1830-х годах происходила конвергенция трех научных течений: (1) новой информации о геологическом развитии Земли; (2) новых приложений эволюционистской мысли; (3) новых исследований по динамике народонаселения.

### *Геологическая эволюция*

Начало выдвижению научных гипотез о строении и истории Земли было положено в XVIII веке благодаря сведениям, полученным при широкомасштабной прокладке каналов на юге Англии. При посещении земляных работ геологи заметили, что слои породы (*пласты*) единообразны на больших площадях, а ископаемые, вкрапленные в эти пласты, — это останки живших тогда существ. Поначалу возобладала точка зрения *катастрофизма*, согласно которой периодически происходили внезапные, катастрофические подвижки земных пластов, забрасывавшие, к примеру, морские пласты и раковины высоко в горы — на тысячи футов над уровнем моря. По этой теории, окаменелости представляют собой останки былых представителей растительной и животной жизни, отличные от тех, что населяют землю сегодня. Эти ранние (*антедилувиальные* = «допотопные») формы жизни уничтожены периодическими катастро-

фами. Сторонником этой теории был выдающийся французский палеонтолог Жорж Кювье (1769—1832). Катастрофисты были убеждены в том, что со времени последней катастрофы — Ноева потопы — поверхность Земли пребывала в покое.

Эти воззрения впервые были подвергнуты критике Джеймсом Хаттоном, который в 1785 году высказал догадку, что стратификация горных пород и включение в них окаменелостей продолжается и поныне и что геологические результаты, наблюдаемые на земле, суть результаты непрекращающихся процессов. Окончательную форму этой *униформистской* теории придал Чарльз Лайелл в своем труде «Основы геологии» (1830—1833). Согласно Лайеллу, обычного воздействия дождя и волн достаточно для того отложения наблюдаемых пластов, которые затем постепенно поднимаются с помощью землетрясений и вулканических извержений в течение долгих промежутков времени, а не в результате одной подвижки. (Лайелл изучал эти процессы в вулканических районах Сицилии.) Венцом этой теории был тезис о том, что Земля несомненно гораздо древнее, чем воображали до сих пор, ибо в противном случае на обширные изменения земной поверхности попросту не хватило бы времени. С собой на *Бигль* Дарвин взял первые два тома книги Лайелла.

### *Эволюционизм*

Представление о том, что *вид* (*species*) есть устойчивая, абсолютная форма, что каждый индивид есть манифестация неизменного типа,

господствовало со времен античности. (Каждый лев — это воплощение вечного понятия львиности.) Все направление аристотелевской биологии приводило именно к такому заключению. С другой стороны, концепция эволюции была хорошо знакома теоретическому мышлению греческих философов. Демокрит и атомисты верили в то, что при независимом возникновении видов выживали только наиболее приспособленные из них, — это не обязательно противоречит Аристотелю. Другие предполагали, что более совершенные формы жизни возникли из менее совершенных. В новое время первая законченная теория биологической эволюции была выдвинута Жан-Батистом де Моне, шевалье де Ламарк (1744—1829). Выдающийся исследователь беспозвоночных, Ламарк предположил, что органы любого животного приобретают большую эффективность в случае их применения и ухудшаются, если применения им не находится, причем эти улучшения или ухудшения передаются его потомкам. Это называется *наследованием приобретенных признаков*, и эта концепция — хотя и отвергнутая биологами — пользовалась популярностью среди социальных мыслителей девятнадцатого века.

### *Динамика народонаселения*

Наконец, принципы, лежащие в основе роста и убыли численности населения, были очерчены Томасом Мальтусом в его «Опыте о законе народонаселения» (1798). Мальтус

доказывал, что при отсутствии помех численность населения растет в геометрической пропорции, удваиваясь, тогда как рост производства продовольствия гораздо менее стремителен. В этих обстоятельствах население будет расти до тех пор, пока не достигнет предела продовольственных ресурсов, после чего неизбежны нищета, голод и смерть. Таковы санкции, в которых Дарвин впоследствии увидел движущие силы естественного отбора.

Во время пятилетнего плавания *Бигля* Дарвин сделал много геологических открытий. Он показал, что гранит — это магматическая порода, как и лава, доказав тем самым широкую распространенность вулканических явлений; он был свидетелем поднятия поверхности земли после мощного землетрясения в Чили; он наблюдал ископаемый лес в Перу на высоте 7000 футов, где ископаемые деревья были погребены под тысячами футов осадочных отложений. Из этих и других наблюдений он сделал вывод, что возраст Земли куда более древний, нежели представлялось прежде. Он наблюдал коралловые рифы на многих участках Тихого океана, установил их происхождение и способ образования. Его книга «Строение и распределение коралловых рифов» (1842) заложила основы для всех последующих исследований. Большинство его геологических наблюдений были обнародованы по возвращении из плавания в «Журнале исследований по геологии и естественной истории различных стран, посещенных [в.] К. Е. В.<sup>1</sup> *Биглем*» (1839).

<sup>1</sup> [Военным] кораблем Ее Величества.



*Естественный отбор*

В ходе своих геологических изысканий Дарвин начал обращать внимание на факты, побудившие его усомниться в преобладающей теории о неизменности видов. Благодаря своим находкам ископаемых в Аргентине он знал, что некоторые виды вымерли, тогда как их близкие родственники выжили. Путешествуя к югу вдоль побережья, он обнаружил, что один близкородственный вид животных сменяется другим. Однако наиболее значимыми оказались его наблюдения на Галапагосских островах, расположенных в 650 милях от Эквадора. Здесь он обнаружил около четырнадцати видов вьюрков, называемых сегодня вьюрками Дарвина, которые отличались пищевыми предпочтениями, размерами и формой клюва. Дарвин высказал гипотезу, что предок всех этих видов происходит с материка; дифференциация потомства привела к нынешнему многообразию. Один вид превратился в четырнадцать.

По возвращении в Англию он продолжал размышлять об этой изменчивости. Он открыл, что в случае изменения вида легко поддаются объяснению (1) определенные сходства между существующими видами. Кости человеческой руки, передняя лапа собаки и плавник тюленя обнаруживают соответствие несмотря на различие этих организмов. (2) Он понимал, почему классификация организмов не хаотична, но распадается на роды, семейства и типы, а также (3) почему разные животные ведут себя одинаково — и лошади, и кошки, и люди зевают. (4) Ему было понятно, по-

чему некоторые необычные виды встречаются лишь на одном континенте, тогда как близкородственные виды обитают на других: все кенгуру обитают в Австралии, все ламы и ягуары — в Южной Америке, тогда как верблюды и леопарды — жители Азии. (Старые теории постулировали существование «центров творения», ввиду чего различные континенты были заселены неодинаковыми обитателями.) Эти феномены поддавались пониманию в том случае, если родство видов объяснялось происхождением от общего предка. Дарвин, однако, не понимал, что может послужить причиной этих изменений, пока в 1838 году не прочитал «Опыт» Мальтуса. Он немедленно сообразил, что популяция, исчерпавшая свои продовольственные ресурсы, создает условия для постоянно возрастающей изменчивости в этой популяции. Его аргументация выглядела следующим образом:

- 1) количество особей данного вида остается более или менее постоянным;
- 2) детенышей рождается больше, чем способно выжить; высока смертность;
- 3) особи каждого вида не тождественны; поэтому некоторые окажутся лучше приспособленными к своей экологической нише, выживают и оставляют большее потомство;
- 4) это потомство будет походить на родителей лучшей приспособленностью к окружающей среде;
- 5) поскольку условия в различных местах не одинаковы, через ряд поколений виды будут отличаться от своего общего предка и друг от друга.

Таким образом, *естественный отбор*, процесс, благодаря которому популяция приобретает лучшую приспособленность к окружающей среде, приводит к возникновению нового вида.

Дарвину не был известен механизм, с помощью которого происходят генетические изменения, передающиеся по наследству. Подобно большинству биологов своего времени, он отвергал Ламаркову теорию наследования приобретенных признаков, но ему было нечем ее заменить. В 1865 году Грегор Мендель доказал, что признаки наследуются в виде частиц (называемых ныне *хромосомами*), которые подчиняются простым законам; Дарвин не был знаком с работой Менделя. В 1900 году Хуго де Фриз изучил — и поименовал — феномен *мутации*, служащий источником генетической изменчивости. В 1953 году Фрэнсис Крик и Джеймс Уотсон расшифровали структуру ДНК и показали, каким образом кодируется генетическая информация в химической структуре *генов*, из которых состоят хромосомы.

Дарвин разработал свою теорию естественного отбора к 1838 году, но не предавал ее гласности. Отдав в печать свой отчет о плавании на *Бигле*, он на восемь лет посвятил себя исследованиям по классификации усконогих раков; за это время он открыл, каким образом возможны многие генетические изменения в природе. Публикация результатов этой работы («Монографии по *Cirripedia*», 1851–1854) принесла ему научную славу. В 1856 году Дарвин приступил к написанию сочинения по естественному отбору и обсудил эту тему с другом — геологом Чарль-

зом Лайеллом, который настоял на скорейшем обнародовании его воззрений. В этот момент Дарвин получил статью о естественном отборе, написанную Альфредом Уоллесом, который, как и Дарвин, совершил путешествие по Тихому океану и разработал схожую теорию причин естественного отбора. Дарвин был потрясен сходством своих воззрений с воззрениями Уоллеса. Статьи Дарвина и Уоллеса были прочитаны в 1858 году на заседании Линнеевского общества в Лондоне. Дарвиновская книга «О происхождении видов» была издана через год и имела моментальный успех. Ее можно видеть в продаже еще и в наши дни.

### *Геологическая реакция*

Геологическая реакция была энергичной и враждебной. Традиционное мировоззрение было статично: Бог сотворил Землю и населяющие ее виды, которые мы видим вокруг себя. Во времена Дарвина ни один образованный человек не сомневался в том, что возраст Земли составляет несколько миллионов лет; никто не сомневался в том, что на ней происходили периодические катастрофы, символизируемые Ноевым потопом; тем не менее основная форма Земли и типы ее обитателей не изменялись. Популярен был также *телеологический аргумент*, гласивший, что сложность каждой специфической формы (например, человеческой руки, птичьего крыла) и ее отличная приспособленность к образу жизни организма не может быть результатом случайности; она — результат чьего-то замысла. Дарвин попытался показать, что толь-

ко естественный отбор позволяет организму приспособиться к окружающей среде, производя эти восхитительные формы под давлением перенаселенности. Гений высшего промыслителя был вытеснен слепой необходимостью выживания. Не удивительно, что теория Дарвина вызвала враждебную реакцию, которая и в наши дни ограничивает преподавание эволюционного учения в американских школах. Дарвин действительно был обеспокоен враждебным приемом, который он предвидел, но со временем его теория восторжествовала в интеллектуальном мире.

Дарвин написал и другие книги, развивающие различные аспекты его теории. Среди них — «Происхождение человека и половой отбор» (1871), в которой он применил теории из «Происхождения видов» к собственно человечеству. Он показал, что рудиментарные органы (аппендикс, мускулы, двигающие ухо) — признаки эволюционных изменений; люди и обезьяны происходят от общего предка — примата; большинство аспектов физической и ментальной деятельности человека свидетельствуют о его родстве с обезьяной; наконец, поскольку нравственное чувство возникло в процессе эволюции, любое социальное животное разовьет схожие моральные инстинкты при том условии, что оно стоит на подходящей ступени умственного развития. К этой книге Дарвин присоединил очерк, посвященный механизмам *полового отбора* — к каковым относятся олени рога, пестрое оперение, окраска кожи — и их роли в размножении и эволюции видов. В эти десятилетия впервые были об-

наружены останки палеолитического человека — в 1856 году был раскопан первый неандертальский череп, и эти останки раннего человека способствовали принятию эволюционизма.

Теория эволюции порой применялась к не подходящим для этого областям. Философ Герберт Спенсер (1820—1903) размышлял об эволюции еще до того, как дарвиновские теории получили известность, и набросился на Дарвина с резкими придирками. (Не первый и не последний случай, когда философы посягают на науку в собственных целях.) Спенсер применил принцип естественного отбора к человеческим обществам, полагая, что эти общества развились от первоначальных простых форм к сложным формам, наблюдаемым сегодня. Он считал, что индивидуумы и общества находятся в постоянном соперничестве друг с другом, в котором проигрывает слабейший. Спенсер называл этот процесс «выживанием наиболее приспособленных». Спенсеровское приложение принципа естественного отбора к обществу было неправомерным, поскольку для того, чтобы увидеть образцы эволюции в истории человечества, Спенсеру пришлось согласиться с воззрением Ламарка о наследуемости приобретенных признаков (бережливости, энергичности, агрессивности). Тем не менее идеи Спенсера, именуемые ныне *социальным дарвинизмом*, были весьма модными в последние десятилетия девятнадцатого века. С их помощью оправдывались войны, рассматривавшиеся как один из видов конкуренции, с помощью которого возникнет более сильная раса. С призраком

Спенсера покончила первая мировая война.

В последние годы жизни Дарвин посвятил себя занятиям ботаникой и издал книги по орхидеям (1862), перекрестному и самоопылению (1876), по вьющимся растениям (1875), насекомоядным растениям (1875) и воздействию земляных червей на растения (1881 — последняя его книга). Возможно, одним из сувениров, привезенных из плавания на *Бигле*, стала паразитическая инфекция, подрывавшая его здоровье на протяжении многих лет. Он умер в 1882 году от сердечного приступа, вызванного, вероятно, паразитом.

Личная мягкость и доброта помогли Дарвину остаться в стороне от переполоха, обусловленного его теориями, и после смерти его превозносили как величайшего ученого Англии. В знак уважения нации к его достижениям он был погребен в Вестминстерском аббатстве. В 1839 году он женился на Эмме Уэджвуд и имел семерых детей от этого брака; некоторые из его детей и внуков достигли выдающихся успехов в математике, астрономии, ботанике, инженерном деле и гуманитарных науках. Его семья — это хороший пример наследуемости таланта.

В современной биологии продолжают споры о деталях дарвинизма. Дарвин был убежден в том, что эволюция совершается постепенно, что небольшие изменения накапливаются в течение долгих промежутков времени. Некоторые биологи, опираясь на данные палеонтологии,

предполагают, что, напротив, эволюция протекает в виде *прерываемого равновесия* (*punctuated equilibrium*) — периоды стремительных изменений перемежаются долгими периодами стабильности. Периоды стремительных изменений вызываются соединением и разделением дрейфующих континентов (наиболее широко принятая гипотеза), эрами мощных вулканических извержений, которые приводят к атмосферным изменениям, или столкновением с Землей крупных метеоритов. Последняя гипотеза получила большее распространение в популярных изданиях, однако отнюдь не пользуется всеобщим научным признанием. Другая дискуссия разворачивается вокруг целенаправленности эволюции. Дарвин думал, что в существе своем эволюционный процесс слеп и не имеет заранее установленной цели. Некоторые биологи возродили ламаркизм, предположив, что некоторые приобретенные признаки могут наследоваться, или что текущий генетический код организма может воздействовать на будущую эволюцию данного организма. Эти гипотезы могут быть проверены только путем изучения обрывочных палеонтологических данных, а не в лаборатории или какой-нибудь иной контролируемой обстановке, поэтому споры о частностях продолжают. Однако общий план эволюции, предложенный Дарвином, остается господствующей теорией истории органической жизни на Земле.

*Марк Райли*

**Библиография**

- Darwin, Ch., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, repr. with an intr. by E. Mayr, Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Darwin, Ch., *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, repr., New York: AMS Press, 1972.
- Дарвин, Ч., Сочинения, т. 1–9, Л., 1935–1959.
- Дарвин, Ч., Воспоминания о развитии моего характера. (Автобиография), М., 1957.
- Памяти Дарвина, М., 1910.
- Некрасов, А.Д., Ч. Дарвин, М., 1957.
- Bowler, P., *Evolution: The History of an Idea*, rev. ed., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989.
- Brent, P., *Charles Darwin, A Man of Enlarged Curiosity*, New York: Harper & Row, 1981.
- Gould, S.J., *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*, New York: W.W. Norton, 1977.
- Gould, S.J., *The Panda's Thumb*, New York: W.W. Norton, 1980.
- Hofstadter, R., *Social Darwinism in American Thought*, rev. ed., New York: George Braziller, 1959.

## СЁРЕН КЬЕРКЕГОР

Родился: 1813, Копенгаген, Дания.

Умер: 1855, там же.

Главные сочинения: «Или — или» (1843), «Страх и трепет» (1843), «Философские крохи» (1844), «Заключительный ненаучный постскрипtum» (1846), «Болезнь к смерти» (1848).

### Главные идеи

*Будучи людьми, мы часто оказываемся в ситуациях, в которых мы должны выбрать из несовместимых альтернатив.*

*Испытывая нашу веру, Бог может поместить нас в парадоксальную, с религиозной точки зрения, ситуацию мучительного выбора.*

*Объективные проблемы существуют, однако личность не может ответить на них объективно, ибо ей приходится принимать решение о своем субъективном к ним отношении.*

*Наша эстетическая жизнь свободна от обязательств, но этические ситуации требуют от нас решающих решений.*

*Индивидуальное важнее универсального.*

*Человеческая жизнь пронизана неопределенностью, преодолеваемой только человеческой решительностью.*

*Всякое человеческое существование по сути своей парадоксально.*

*Жизнь внутреннего «я» не поддается полному внешнему выражению.*

Известный многим по прозвищу «меланхолический датчанин», Сёрен Кьеркегор был местной знаменитостью в городке, который он частенько называл провинциальным. Он редко выезжал за пределы Дании; великая философская столица, Берлин, ему не понравилась. Своей славой он отчасти обязан полемике против Гегеля, самого влиятельного философа того времени, бунту против официальной церкви, которую он считал безжизненной, и защите индивидуальности от «массового человека». Он — признанный отец «экзистенциализма», получившего широкую известность лишь столетие спустя, когда его разработкой и популяризацией занялись французские писатели (такие, как Жан-Поль Сартр и Альбер Камю) в

романах и пьесах. Он разорвал любовную связь с девушкой и никогда не женился, ссылаясь на чрезмерную меланхоличность своего характера. Плодовитый писатель, он никогда не работал, но спокойно жил на наследство.

Жизнь Кьеркегора, подобно жизни любого философа, нашла яркое отражение в его сочинениях. Он комментирует свою разорванную помолвку, вспоминает несчастливое детство, пишет о своей обособленности и одиночестве. Он утверждал, что внутренне несчастлив, хотя он был известной и даже знаменитой в своих краях фигурой. Он не принимал понятия «прогресса» и заявлял, что все люди стоят на том же месте, где стояли те, кто жил до них. Успехи науки и даже цивилизации не сни-

мают с личности бремени самостоятельного решения.

Всю его жизнь Кьеркегора преследовала идея стать сельским пастором, но он им не стал. Он умер в конфликте с церковью, порицая ее за то, что она сделала веру и религиозную жизнь слишком доступной и слишком респектабельной (см. «Атаку на христианство»). Он чувствовал, что в конечном счете каждая личность предоставлена самой себе.

### *Субъективность*

Чаще всего ассоциируется с Кьеркегором концепция «субъективности». Он развил ее в связи с истолкованием Писания (прежде всего в «Заключительном ненаучном постскриптуме»). Существует «ученый, исторический» подход, который пытается установить факты и вынести основанные на них суждения. Такая объективность необходима, утверждал Кьеркегор, но гораздо большее значение имеет отношение личности к этим факторам. Каждый человек должен решить, как он относится к этим фактам и что значит разрешить эти вопросы». Существуют объективные вопросы, но индивидуум имеет также субъективные заботы. Эти два подхода несовместимы, и мы все должны научиться жить в этом напряжении. Подход Кьеркегора противоречит гегелианскому пониманию диалектики — синтеза тезиса и антитезиса. Кьеркегор не видит синтеза, не видит примирения жизненных противоречий. Человек может допустить, чтобы решения принимались за него, но это означает утрату индивидуальности.

Бог помещает верующую личность в схожую ситуацию, требуя веры в обстановке неизбывной тревоги. По Кьеркегору, вера несет не безопасность и удовлетворение, но состояние постоянной тревоги. В «Страхе и трепете» он выдвигает на передний план понятие «ужаса», который отличен от физического страха. Ужас не имеет специфического объекта и отражает в сущности пустоту «я». «Я» не рождается; оно создается, учреждается множеством предстоящих решений. Но задача наполняет человека ужасом, ибо он сознает всю ее трудность. Такая свобода — тяжелая ноша, которую изберет не каждый. Следовательно, мы порой стремимся избежать ответственности и позволить другим выбирать за нас.

### *«Или — или»*

В «Или — или» Кьеркегор прославляет эстетическую жизнь, которой человек живет, наслаждаясь настоящим моментом. Все решения и всякая серьезность отставлены в сторону. От обязательств уклоняются как от обузы. Однако как существуют не только объективные, но и субъективные проблемы, так бывают и этические требования, при которых от выбора уклониться невозможно; в таких случаях человек вынужден выбирать из несовместимых альтернатив. Кьеркегор признает, что мы стремимся, по возможности, уклоняться от таких решений, но они придают жизни серьезность и устойчивость. Личность растет, выбирая, и приходит в упадок, пребывая в нерешительности. Мы ищем поддержки, но это означает, что мы отка-

зывается от автономии в пользу коллектива. И все же неправильно говорить, будто Кьеркегор презирует эстетику. Существует масса вещей, которыми мы не можем не наслаждаться. Проблема лишь в том, чтобы не избегать решения, застывая в наслаждении.

В «Заключительном ненаучном постскриптуме» Кьеркегор желает оказать сопротивление историческому разуму, замечая, что будущее важнее прошлого и не управляется прошлым. Мы заблуждаемся, считая прошлое законченным, а затем толкуя будущее так, словно оно столь же неизбежно, тогда как будущее человека открыто, полно случайностей и является предметом решения. Необходимость появляется тогда, когда мы взираем на неизбежность исторического события, но мы должны со всей серьезностью отнестись к открытости будущего и использовать его в качестве образца для понимания того, как возникло прошлое. Нам требуется открыть свою свободу, открыв, что будущее не обязательно детерминировано прошлым. И если внешние обстоятельства выглядят неизменными, то это потому, что мы не понимаем всего многообразия нашей внутренней жизни.

Слог Кьеркегора часто необычен, исполнен художественности или драматизма. Отчасти это объясняется тем, что он всерьез озабочен проблемой коммуникации; он понимает, как трудно помочь другому осознать истину. Подобно Сократу, которым он восхищается, он полагается на неочевидные приемы, оставляющие собеседнику свободу самоопределения. Задача писателя не в том, чтобы сообщить истину, что,

по мнению Кьеркегора, и невозможно на субъективном уровне, но пробудить читателя к осознанию затронутых проблем. Таким образом, его цель — помочь осознанию, а не обратить в свою веру. Автору необходимо сохранять дистанцию с читателем, чтобы тот сам выработал свой взгляд на тот или иной вопрос; задача автора — переложить бремя решения на читателя.

Понятия «случай» и «миг (момент)» — важны для Кьеркегора потому, что каждый хочет избавиться от необходимости и остаться свободным. Осознав, какую роль в жизни играет случай, мы сможем легче увидеть, сколь много на свете случайного и сколь мало — подчиняющегося некой власти. Если бы мы смогли порвать с необходимостью и жить лишь мигом, мы были бы счастливыми, которым не довлеет прошлое. Но мы также в силах освободиться от прежних направлений детерминированности и осуществлять свой выбор, если не упустим правильный момент для решения. Действуя, мы можем почти не осознавать значения случая, но если мы обратим внимание на неустроенность нашей внутренней жизни, тогда мы лучше увидим, сколь мало у нас определенного. Неопределенность — это состояние, в котором мы живем всегда, если отвлечемся от видимости устойчивых состояний. (Это — основная тема кьеркегоровской «Болезни к смерти».)

У Сократа Кьеркегор заимствует образ повитухи. Задача писателя/философа не убеждать и не вкладывать мысли в чужие головы, но только помогать читателю в рождении собственных идей. Для этого требуется страсть; самобытность да-



ется не легко, и не существует очевидных решений. Следовательно, одна из причин писательства — стремление возбудить страсть, дабы стимулировать решимость. Кьеркегор не «антирационалист», как иногда говорится, но он убежден в том, что без посторонней помощи разум редко в силах подтолкнуть индивидуума к принятию решения по жизненно значимым вопросам — особенно по вопросам этическим и религиозным. Рождение решения — не легкий процесс. Он требует наставника — но не такого, который вкладывает знания, а такого, который повышает уровень и напряженность самосознания. Эпоха, не знающая страсти, — именно таким виделось Кьеркегору его собственное время — не способна к решительным действиям посреди неопределенности.

На всех страницах кьеркегоровских сочинений заметное место отведено Богу. Именно борение с религиозными проблемами приводит Кьеркегора к его новаторским философским идеям. Он говорит, что «я» становится самим собой только в отношении к Богу. Отчасти так происходит потому, что мы начинаем с чистого листа и нуждаемся в вызове со стороны сильной личности, способной нас увлечь. Но Бог в глазах Кьеркегора — это всегда парадокс, всегда вызов, всегда то, что смущает человека более всего. Иметь дело с Богом трудно, но необходимо, так что Кьеркегор не мыслит себе ситуации, в которой религия оказалась бы неважна. Он считает само собой разумеющимся то, что она занимает центральное место в жизни. Кьеркегор жил в религиозную эпоху, но она, по его мнению,

была лишена внутренней убежденности.

Кьеркегор часто говорит о поэте и, вне всяких сомнений, видит в этой роли себя. Он полагает, что поэт исполнен душевной муки, которая может быть выражена прекрасными словами, но только символически и опосредованно. Философская истина по форме своей схожа с поэзией, ибо и поэт, и философ пребывают в конфликте с существованием. Но борьба необходима, ведь гладкий путь ничему не учит. Истина не может быть сформулирована прямо — по крайней мере это относится к истинам, важным для живых индивидуумов. Никто не может быть авторитетом для другого или привести другого к истине. Ты можешь быть свидетелем, но не можешь сказать, что истинно для другого. Поэтому красота поэзии и ее воздействие служат для Кьеркегора отличным образом того, как должна влиять на людей философия.

В кратком очерке своей литературной деятельности («Точка зрения») Кьеркегор говорит о себе как о религиозном писателе, который хочет привести людей к осознанию жизненных дилемм. Он доказывает, что все им написанное подчинено единому плану, однако это заявление, несомненно, нельзя принимать всерьез, ибо по своей природе его писания столь разительно отличаются друг от друга и столь разношерстны. Кьеркегор подчеркивает, что жизнь понимается с высоты прожитых лет, хотя двигаться она должна вперед. Понимание жизни ретроспективно, но во многих отношениях обманчиво, потому что поступки не вытекают с логической необходимостью из своего истока. Одна-

ко прежде всего Кьеркегор озабочен «внутренним бунтом», ибо, по его мнению, важнейшие сражения должны даваться на полях внутренней жизни. Гегель мыслит прогресс в жизни переходом от внутреннего

к внешнему проявлению; Кьеркегор считает, что внутреннее и внешнее всегда будут находиться в непримиримом конфликте. Именно эти трения придают жизни смысл — и они же наполняют ее ужасом.

Фредерик Сонтаг

### Библиография

- Кьеркегор, С., *Наслаждение и долг*, Спб., 1894.  
 Кьеркегор, С., *Несчастнейший*. — В сб.: *Северные сборники*, кн. 4, Спб., 1908.  
 Кьеркегор, С., *Болезнь к смерти*. — В кн.: *Этическая мысль 1990*, М., 1990, с. 361–470.  
 Шестов, Л., *Кьеркегор и экзистенциальная философия*, М.: Гнозис, 1992.  
 Гайденок, П., *Трагедия эстетизма. Опыт характеристики миросозерцания С. Кьеркегора*, М., 1970.  
 Быховский, Б.Э., *Кьеркегор*, М., 1972.  
 Arbaugh, G., *Kierkegaard's Authorship: A Guide to the Writings*, Rock Island, Ill.: Augustana College Library, 1967.  
 Lowrie, W., *Kierkegaard*, New York: Oxford University Press, 1938.  
 Malantskuk, G., *Kierkegaard's Thought*, tr. by H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1971.  
 Sontag, F., *A Kierkegaard Handbook*, Atlanta: John Knox Press, 1979.  
 Thomte, R., *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1948.  
 Thulstrup, N., *Kierkegaard's Relationship to Hegel*, tr. by G. Stengren, Princeton: Princeton University Press, 1980.

## ГЕНРИ ДАВИД ТОРО

Родился: 1817, Конкорд, Массачусетс.

Умер: 1862, там же.

Главные сочинения: «Неделя на реках Конкорд и Мерримэк» (1849), «Гражданское неповиновение» (1849), «Уолден, или Жизнь в лесу» (1854).

### Главные идеи

*Поиск высшей реальности начинается с упрощения и удаления из жизни всего наносного, со стремления к ясности видения и духовной чуткости.*

*Каждому человеку присуще внутреннее нравственное чувство и интуитивная способность постижения духовных истин.*

*Трансцендентальные духовные истины раскрываются в природе.*

*Божественный источник всех вещей существует в природе, однако божественная реальность не исчерпывается природой.*

*Реформирование, в том числе реформирование общества, начинается с реформирования индивидуума.*

*Основывающееся на принципах действие приводит к преобразованию институтов и государств.*

Торо прочитал эссе Эмерсона «Природа», еще будучи студентом Гарварда, за три года до того, как он сблизился с автором этого сочинения и стал членом кружка Эмерсона. Однако казалось, будто сама судьба предназначила Торо войти в ряды той вольной группы новоанглийских интеллектуалов, во главе которых стоял Эмерсон и которые вошли в историю под именем трансценденталистов. Благодаря этому кружку, в состав которого входили Бронсон Олкотт, Маргарет Фуллер, Орест Браунсон и Эллери Чаннинг, он проникся настроениями европейского романтизма и эпистемологией немецкого идеализма. У таких философов, как Кант и Гегель, трансценденталисты позаимствовали идею о том, что знание берется не из опыта, но из интуиции самого разума. Обобщенно эту мысль выразил Эмерсон, сказавший, что все, относящееся к инту-

иции, является трансцендентальным. От таких поэтов, как Гёте, Колридж, Уордсворт и Карлейль, представители американского романтизма унаследовали возвышенное понимание человеческого духа и фантазии, доверие к авторитету опыта и индивидуального сознания, любовь к природе как к проводнику духовных истин.

Однако еще задолго до того, как стать трансценденталистом, в силу природного склада характера Торо склонялся к тому, чтобы разделить мнения, которые эмерсоновская «Природа» ему скорее прояснила, нежели подарила. Так, в своем «Дневнике» он писал о том, что природа манила его с ранних лет, и о поездке к Уолденскому озеру, совершенному, когда ему было четыре года. Вспоминая об этом посещении озера, он называл его духовным пробуждением, во многих отношениях родственным пробужде-

нию, о котором говорит первая книга уордсвортского «Прелюда». Схожим образом его мать Синтия Данбар Торо рассказывала, что ночами иногда находила Генри бодрствующим, всматривающимся в звезды. Он говорил ей, что смотрит на звезды затем, чтобы узнать, нельзя ли разглядеть за ними Бога.

Однако по большей части публичная жизнь Торо была ничем не примечательна ни с точки зрения современников, ни с точки зрения потомков. Он подавал надежды как ученик Конкордской академии, и ценой финансовых жертв семья отправила его в Гарвардский колледж. Здесь он познакомился с шотландской философией «здравого смысла», в противовес Локку делавшей акцент на врожденных идеях. Как мы уже говорили, на последнем курсе он прочитал «Природу» Эмерсона; не исключено, хотя и маловероятно, что он слышал выступление Эмерсона перед членами клуба «Фи Бета Каппа»<sup>1</sup> — «Американский ученый». По окончании колледжа в 1837 году он пережил обычный для выпускников кризис: ему пришлось выбирать карьеру и искать работу. Всего две недели он проработал учителем центральной школы Конкорда, откуда ушел из-за разногласий с правлением школы. Более многообещающим было его решение заново открыть Конкордскую академию вместе со старшим братом Джоном (1839); братья выказали себя педагогами-новаторами, дополнившими обычную программу практическими занятиями и экскурсиями.

В тот же период он приступает к главному делу своей жизни, внося в

1837 году первую запись в свой «Дневник»; к моменту его смерти этот отчет о внутренней жизни разросся до четырнадцати печатных томов. В «Дневнике» он подготавливал материал, позднее включавшийся в его лекции, эссе и книги. Эмерсон тоже был уверен в том, что его молодой протеже станет замечательным писателем, и поощрял его талант. Он устроил для Торо приглашение выступить с речью в Конкордском лицее (1838); он использовал свое влияние для опубликования стихов и эссе Торо в трансценденталистском журнале «The Dial»; наконец, он отправил Торо в Стэйтен Айленд к своему брату, чтобы Генри мог приобрести ценные связи в издательском мире. Однако в конце концов Эмерсон разочаровался в писательском будущем Торо и заключил, что Генри удовольствуется тем, что останется «главой черничной партии».

Возможно, в силу разочарования в общественной жизни, к которой готовил его Эмерсон, отчасти, несомненно, в силу трагической смерти любимого брата Джона (1842), но главным образом в силу того, что он желал осуществить свои теории на практике, Торо решил удалиться к Уолденскому озеру в полутора милях к югу от Конкорда, и период этого уединения стал самым плодотворным временем его жизни. Он ушел в свою хижину на берегу озера в день Независимости (1845) и оставался в лесу в течение двух лет. В июле 1846 года он провел знаменитую ночь в Конкордской тюрьме за отказ платить подушный налог, где у него родился замысел самого зна-

<sup>1</sup> Привилегированное общество студентов и выпускников колледжей.

менитого своего эссе «Гражданское неповиновение». В том же году он впервые побывал в Мэнском лесу, и это приключение легло в основу эссе «Ктаадн и Мэнский лес», а позднее для его лучшей книги о путешествиях, опубликованной посмертно под названием «Мэнский лес». Он продолжал такие путешествия до мая 1861 года (до его смерти от туберкулеза оставался всего лишь год): он еще дважды побывал в Мэне, совершил экскурсию в Канаду, четырежды посетил мыс Код, а в 1861 году совершил свое последнее путешествие в Миннесоту вместе с Г. Мэнном-Младшим. Однако самым знаменитым его путешествием стала экскурсия, предпринятая вместе с братом Джоном в первое лето после возобновления занятий в Конкордской академии. То была двухнедельная экспедиция на лодках и пешком вдоль рек Конкорд и Мерримэк к горе Вашингтон в Нью-Гемпшире; увековечение памяти об этом приключении через три года после смерти брата стало тем занятием, которому Торо посвятил себя в первый год жизни у Уолдена. Во второй год у озера он создает набросок одной из величайших книг в мировой литературе — «Уолдена» (1854).

Возможно, из-за того что «Неделя на реках Конкорд и Мерримэк» (1849) была вдохновлена журналами того периода, в которых господствовало влияние Эмерсона, от всех позднейших произведений Торо «Неделя» отличается явно заемным трансцендентализмом. Высказывающиеся знакомые трансценденталистские мысли о природе; трансценденталистские темы становятся предметом пространных отступлений, прерывающих повествование; разраба-

тывается трансценденталистская *личина* лирического героя. Характерно, что природа — как река, по которой плывут братья, — видится автору постоянной, гармоничной, вечной; река, символизирующая законы природы и течение времени, предоставляет лирическому герою этого приключения уникальный пункт для наблюдения за природой и обществом на берегу. И пока другие дремлют на берегу, погруженный в сновидческую явь поэт безмятежно скользит по водной глади, готовый плыть «туда, куда она меня понесет». Кроме того, лодка, на которой плывут братья, окрашена внизу в зеленый, поверх которого пущена голубая лента — она подобна земноводному обитателю двух стихий, который родствен самому поэту и рассказчику, взыскующему равновесия между вещественным, материальным миром внизу и миром духа и мысли. Тенденция видеть в мире проекцию человеческого разума, столь характерная для Эмерсона, отчетливо различима в «Неделе». Автор то и дело напоминает читателю, что река, по которой он плывет, — это река его собственных мыслей. Даже отступление, посвященное речной рыбе в начальной главе «Суббота», становится, по словам одного из толкователей, лишь «каталогом мыслей», приходящих в голову автору, отправившемуся за уловом. *Звезды* — возьмем только одну из разновидностей рыбы, описываемую в этом медитативном отступлении — подвешены меж двух стихий, подобно самой лодке и путешествующим на ней: «наполовину в воде, наполовину в воздухе».

Такое эмерсонианское педалирование символа, мысли и духа, тем

не менее, не способно отвратить Торо от приверженности фактам природы и того, что может быть названо его пантеизмом. В отличие от Эмерсона для Торо реальность и субстанциальность природы не подлежат сомнению; природа никогда не выступает в качестве всего лишь среды, в которой раскрываются духовные истины. Даже в самом трансценденталистском из сочинений Торо стержневая — особенно для «Уолдена» — убежденность в том, что божественное пронизывает собой весь природный мир (хотя оно и не исчерпывается природой, как в пантеизме), выражена со всей очевидностью и, возможно, во многом обуславливает заметную нерешительность «Недели». Даже там, где Торо устремляется к символическому и универсальному в природе, он подмечает конкретность, дикость и непроницаемость природы. Так, в начале «Пятницы» он отмечает, что пейзаж вокруг него прочен и реален, а затем с характерным прозаизмом резюмирует: «И моя нога еще ни разу сквозь не проваливалась».

В «Неделе» решимость путешественника отдаться на волю волн сталкивается с сопротивлением природы; она также подвергается испытаниям при встрече с обществом земледельцев, купцов и благонамеренных граждан, занимающихся торговлей и политикой, чинящих препятствия на пути поэта и природы. Рассказчик обнаруживает, что сельди не могут следовать зову природы, ибо Биллерикская дамба преграждает им путь вверх по Конкорду. Однако автор сознает и то, что путешественник, следуя за своей судьбой, тоже сталкивается с трудностями, когда природные грани-

цы плотно обжиты человеком. Рассказчик замечает, что в интересах жителей Вейленда, Садбери и Конкорда потребовать уничтожения дамбы.

Возможно, в этот период Торо помышлял о срытии и других дамб, так как летом 1846 года он сел в тюрьму за неуплату подушного налога. В течение нескольких лет он воздерживался от уплаты этого налога на том основании, что он используется исключительно в интересах правительства, которого он не одобрял, однако причиной, ускорившей его арест, явилось, по-видимому, начало Мексиканской войны. В 1848 году он выступил в Конкордском лицее с лекцией «Права и обязанности индивидуума по отношению к правительству», которая через год была опубликована под названием «Гражданское неповиновение».

Дневники также раскрывают весь ужас, который навесало на Торо рабство — предмет его частых раздумий; не исключено, что, даже живя у Уолдена, он играл роль «проводника» на подпольной железной дороге. Однако проведение закона о беглых рабах и захват в Бостоне Энтони Бернса, снова обращенного в рабство, гальванизировали социальный протест Торо и подтолкнули его к одобрению более решительных мер социального сопротивления, которые практиковались капитаном Джоном Брауном. На аболиционистском митинге во Фреймингеме он выступил с гневным обличением рабства; в том же году эта речь была опубликована в *The Liberator* под заглавием «Рабство в Массачусетсе» (1854). С изменением обстановки в стране, когда потребовались более

крутые меры, Торо не остановился на призыве к неподчинению общественной несправедливости. В конце этого десятилетия непосредственно вслед за вылазкой Брауна в Харпер Ферри он написал «Речь в защиту капитана Джона Брауна», а на следующую год его «Последние дни Джона Брауна» были прочитаны на заупокойной службе во время похорон Джона Брауна в Норт Эльба (штат Нью-Йорк). В конце концов яростный пророк снова стал уолденским провидцем и примером ненасильственного сопротивления, однако он навсегда сохранил убежденность в том, что «принципиальные действия» изменяют людей и общество.

#### «Уолден»

Существуют самые разные мнения о том, к какому жанру принадлежит это произведение и какие образцы использовались при его написании. Эту книгу называли автобиографией, пасторалью, развернутым эссе, литературной прогулкой. Влияние азиатских и особенно индийских священных текстов вместе с полным названием книги — «Уолден, или Жизнь в лесу» — побудили одного критика предположить, что, возможно, мы имеем дело с «лесным трактатом», или путешествием души, популярным в индуистской литературе. Критики также высказывали догадки относительно того, какая книга могла послужить образцом для шедевра Торо. Среди кандидатов — «Путешествие пилигрима», «Робинзон Крузо», «Путешествия Гулливера», «Прелюд» и даже «Бхагавад-Гита». Одна-

ко в главном эта книга схожа со своим автором — столь же своеобразна и неповторима, как и Торо. В известном смысле, перед нами, конечно же, путешествие пилигрима, рассказ об одиночестве и столкновении с неприкрашенными фактами жизни, социальная сатира, сага о формировании поэта, религиозный эпос. Однако ее темы еще более фундаментальны, ее предмет более всеобщ. Хотя непосредственная тема книги вполне заурядна, «Уолден» увязывает обыденное с исключительным, всеобщим и космическим.

В цикличном ритме обыденного времени, дня и года «Уолден» вызывает ко времени-вне-времени, ко времени начала; он пробуждает читателя к мифическому времени, которое может переживаться как непосредственное настоящее. Рассказчик повествует, что в долгие зимние вечера ему наносили визиты «старый и исконный хозяин» (Бог) и «пожилая дама» (природа), живущая по соседству, но «невидимая для большинства». Воды Уолдена, пишет он в другом месте, не меняются и вечно молоды; быть может, Уолденский пруд существовал уже в то весеннее утро, когда Адам и Ева были изгнаны из Эдема. Изменения, говорит рассказчик, заключены во «мне», дополняя темы творения и рая темой грехопадения.

Следовательно, рассказчик видит себя помещенным не столько между материальным и духовным мирами, сколько между миром священным и миром, оскверняемым людьми. Высшие законы, которые в «Неделе» свидетельствовали об истине за пределами феноменального мира, в «Уолдене» ассоциируются с непорочной чистотой весны Уолдена и

мира. Вопрос теперь уже не в том, чтобы вырваться за пределы природы и материи. Эксперимент Торо, более напоминающий священный эксперимент пуритан в Бэй Колони, нежели утопические авантюры в Фрутленде и Бруукс Фарм, сосредоточивается на стратегии преодоления «незримой границы», перехода в мир, где «новые, всеобщие и более великодушные законы» утверждаются не только «внутри», но и вокруг «я».

Таким образом, «Уолден» — о переходе через порог, невидимую границу, в девственный мир чистоты и святости, в мир, который, по мнению Торо, погрязшее в коммерции современное американское общество не способно не только увидеть, но и вообразить. Эта книга также о духовной дисциплине, необходимой для перехода в священный мир, для обретения священного мира, «замутненного и испачканного торговлей». Торо предлагает избрать аскетическую, далекую от суеты жизнь, добровольную бедность и простоту. Отказ от иллюзий и всего ложного ведет к несуетной бдительности и — прежде всего — к встрече с существеннейшими фактами жизни. Если воспользоваться языком Торо и языком мистицизма, его целью было обрести незамутненность внутреннего зрения. Он стремился к тому, чтобы оценить и причаститься к чистому и очищающему миру природы, который можно с полным правом назвать сакраментальным. Поэтому утро — сей час пробуждения, час восхождения Авроры — он начинается со священного ритуала очищения — купания в Уолдене, чьи воды, по его словам, столь же чисты и святы, как воды Ганга.

Он сожалеет о том, что его соседи нашли для уолденских вод единственное применение: они провели его по трубам в село и используют их для мытья тарелок. За купанием в реке часто следует непрерывная утренняя медитация и периоды «восторженного веселья». Но даже путешествие внутрь себя, на которое вдохновляет медитация, возвращает рассказчика обратно в мир и открывает ему всю полноту текущего мгновения, зримого и звучащего мира.

Священный эксперимент Торо был для него актом нравственной реформы, которую он начал — как, по его мнению, и полагается — с самого себя. «Уолден», однако, делает ее участниками и своих соседей: об этом намерении рассказчик ясно говорит в первой главе. Таким образом, объявляя о своем намерении «громко хвалиться», чтобы разбудить других к рассвету, рассказчик берет на себя роль Шантеклера, петуха из «Кентерберийских рассказов» Чосера. Именно практичного янки автор призывает усомниться в здравом смысле экономических принципов, на которых строится существование его ближних — жителей Новой Англии.

Хотя Торо был убежден в том, что христианство давно уже отбросило свою арфу в сторону и перестало возвещать зарю нового дня, он обращается к языку, а зачастую и к выражениям Нового Завета, чтобы поставить под вопрос правильность жизни, построенной на господствующим в девятнадцатом веке социальных и экономических воззрениях. Однако еще более захватывающим оказывается новозаветный язык, используемый Торо в двух



последних главах («Весна» и «Заключение»). Переходя из осени через зиму в весну, круг времен года замыкается и получает завершение; а пример смерти и возрождения, который дают природа и рассказ о «прекрасном жуке», подтверждает веру (пусть и не христианскую) в воскресение — веру в то, что «впереди взойдут и другие дни».

### *«Гражданское неповиновение»*

Еврейский богослов Мартин Бубер писал из Иерусалима о том, что в «Гражданском неповиновении» есть что-то такое, что взывало к нему прямо и убедительно. По словам Бубера, его покорила личный элемент, содержащийся в этом эссе, укорененность этого текста в конкретных исторических обстоятельствах — в «здесь и сейчас», — и именно эти качества обеспечили ему актуальность на все времена. Другие — как Мохандас К. Ганди и Мартин Лютер Кинг — открыли для себя неподдельную революционность принципов, излагаемых Торо в этом небольшом эссе. Но по иронии судьбы в основе этого эссе лежал случай, куда менее эпохальный, чем события в Южной Африке Ганди или в Алабаме Кинга. Обстоятельства сложились так, что однажды вечером в июле 1846 года Торо направлялся в Конкорд от Уолденского озера, намереваясь отдать в починку пару башмаков, когда его арестовал местный констебль Сэм Стейплз, который предложил ему выплатить подушный налог. Стейплз даже предлагал заплатить за него сам, но Торо отказался, выражая тем самым свой символический протест

против рабства. Однако, как в случае со многим из того, что было им написано, ночь, проведенная в конкордской тюрьме, послужила пробным камнем для идей, развитых позднее — сначала в лекции, прочитанной в Конкордском лицее, а затем в эссе, опубликованном на следующий год.

Следует, однако, отметить, что Торо считал свой прямой личный акт неповиновения как по существу своему революционным, как акт, пронизанный тем же духом и следующий той же модели, что и Американская революция. По его мнению, принцип гражданского неповиновения не может быть причиной ни анархии, ни реформы. Обосновывая его правом личности на отказ от подчинения и на сопротивление правительству, Торо полагал, что принцип гражданского неповиновения по сути своей революционен и находится в русле революционной традиции 1775 года. Конечно, в самом начале своего эссе Торо делает знаменитое заявление о том, что лучшее правительство «не правит вообще». Когда он говорит, что правительства его мало интересуют, впечатление, что к нам обращается анархист, только усиливается. Индивидуум не обязан улучшать правительства или даже искоренять злейшую несправедливость, хотя Торо признает, что никто не должен добиваться собственных целей за счет или на плечах остальных. На первый взгляд, дальше этого он заходить не намерен. Однако он идет еще дальше в «Неделе», где критикует текстильную промышленность в Нью-Гэмпшире, и в «Уолдене», где он обличает консьюмеризм и материализм американцев. В «Рабстве

в Массачусетсе» и в «Речи в защиту капитана Джона Брауна» он одобряет насильственные меры в целях уничтожения рабства. Так и в «Гражданском неповиновении» — несмотря на все отговорки — он предложил принцип борьбы с социальным злом и проведения социальных преобразований.

Не становясь, так сказать, «негосударственным человеком», Торо высказывает в этом эссе убеждение, что совесть и нравственное чувство пребывают не в институтах, но в личностях, и что изменения в государстве происходят тогда, когда человек действует по совести. Социальные перемены совершаются тогда, когда индивидуум напрямую вступает в конфликт с государством, осуществляя свое право. Неважно, будет ли такой принципиальный поступок частью реформаторской программы или просто величественным жестом. Обращаясь к своему

случаю, он говорил, что сталкивался с американским правительством «лицом к лицу» каждый год, встречая Сэма Стейплза — своего соседа и сборщика налогов, и что самым простым способом выразить свое недовольство государством было не платить подушный налог. Он платил дорожный налог и «на свой лад» поддерживал школьное образование. Несмотря на бестрепетное объявление войны государству, он признавал «полезность» и «выгоду», которые может принести государство, хотя и поясняет, что государство никогда не является самоцелью. Однако путешествие пилигрима, как пишет Торо в заключение своего эссе, указывает на более высокое предназначение — туда, где истина непорочна и где существует «более совершенное и славное Государство», и с этого пути он ни за что не свернет.

Томас Хелм

### Библиография

- Thoreau, H.D., *The Writings*, ed. by B. Torrey, 20 vols., Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906.  
 Thoreau, H.D., *Walden*, ed. by J.L. Shanley, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.  
 Торо, Г.Д., Уолден, или Жизнь в лесу, М., 1986.  
 Торо, Г.Д., О гражданском неповиновении. — В кн.: Эстетика американского романтизма, М., 1977.  
 Эмерсон, Р.У., Торо, Биографический очерк. — В кн. Торо Г., Вальден, или Жизнь в лесах, М., 1910.  
 Покровский, Н.Е., Генри Торо, М., 1983.  
 Harding, W., *The Days of Henry Thoreau*, New York: Alfred A. Knopf, 1965.  
 Hick, J., ed., *Thoreau in Our Season*, Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1966.  
 Krutch, J.W., *Henry David Thoreau*, New York: William Sloane Associates, 1948.  
 Paul, Sh., *The Shores of America: Thoreau's Inward Exploration*, Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1958.  
 Paul, Sh., ed., *Thoreau: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1962.  
 Wagenknecht, E., *Henry David Thoreau: What Manner of Man?* Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1981.  
 Wolf, W., *Thoreau: Mystic, Prophet, Ecologist*, Philadelphia: Pilgrim Press, 1974.

## КАРЛ МАРКС

Родился: 1818, Трир, Вест-Рейнская провинция Пруссии.

Умер: 1883, Лондон, Англия.

Главные сочинения: «Коммунистический манифест» (в соавторстве с Энгельсом: *Manifest der Kommunisten*, 1848), «Критика политической экономии» (1859), «Капитал» (*Das Kapital*, 3 тома: 1867, 1885, 1894).

### Главные идеи

*Все то, что называется мировой историей, есть продукт человеческого труда.*

*Капиталистическое развитие не позволяет человеку полностью раскрыть свой потенциал самоопределяющегося существа.*

*Только первоначальная диктатура пролетариата, свергнувшая капитализм, упразднившая частную собственность и обобществившая средства производства, может привести к достижению экономической справедливости.*

Последствия философии и теории общественного развития, предложенных Марксом, переоценить невозможно. За прошедшие сто лет его идеи о человеческих взаимоотношениях и капиталистическом развитии произвели такие перемены в мире, которые будут ощущаться еще многие годы и, возможно, столетия. Целью многих революций было построение государства, опирающегося на идеи Маркса. Мы были свидетелями таких революций в Европе, Азии, Африке и Южной Америке. Даже там, где его идеи относительно общественного устройства были в конце концов отвергнуты, последствия его влияния остаются весьма глубокими (свидетельство чему недавние восстания против советского господства).

Карл Маркс родился в еврейской семье, недавно обратившейся в протестантизм. Его отец был юристом. Семнадцати лет Карл поступил в Боннский университет, чтобы изучать право, но поведение юноши (пьянство, дуэли и так далее)

побудило отца отозвать его из Бонна и отправить в Берлинский университет.

В Берлинском университете Маркс решил специализироваться на философии и примкнул к группе радикально настроенных студентов и преподавателей — так называемых «младогегельянцев», которые утверждали, что религия — это всего лишь человеческое изобретение, предназначенное для объяснения необъяснимого. Общение с младогегельянами имело важное значение для умственного развития Маркса.

Маркс стал задаваться критическими вопросами о роли идей в формировании социальных устройств и социальных взаимоотношений. Он заинтересовался возможностью использовать знание как средство освобождения жертв общества и ратовал за единство теории и практики. В результате сближения с младогегельянами в 1842 году он становится редактором «Рейнской газеты» (*Rheinische Zeitung*) — радикального

издания, критиковавшего угнетение неимущих в Пруссии и России. В январе 1843 года газета была закрыта правительством.

В апреле 1843 Маркс женился на Дженни фон Вестфален, в которую был влюблен еще в детстве. После нескольких месяцев, потраченных на безуспешные попытки занять академический пост, они с женой переезжают в Париж, где они жили до 1845 года.

Париж был сборным пунктом радикалов и революционеров, центром политической активности. В этот период Маркс познакомился со многими радикальными социалистами, но из всех отношений, завязанных им в эти годы, важнейшей стала дружба с Фридрихом Энгельсом, впоследствии соавтором «Коммунистического манифеста». В 1844 году Маркс помогает основать влиятельный радикальный журнал *Deutsch-Französische Jahrbücher* и приступает к написанию экономических и политических статей.

В ответ на его нападки на прусскую аристократию 16 апреля 1844 года прусское правительство выписало ордер на арест Маркса по обвинению в государственной измене. После этого французское правительство высылает его из Парижа, и он переезжает в Брюссель, где он провел в изгнании три года. В 1847 году Союз коммунистов поручил Марксу и Энгельсу создать программу этой организации; итогом этой работы стал «Коммунистический манифест», изданный в 1848 году.

Находясь в Брюсселе, Маркс помогал закупать оружие для сорвавшегося восстания рабочих, вследствие чего был выслан из Бельгии. В

1849 году он переехал в Лондон, где и провел остаток жизни.

В 1851 году Маркс становится лондонским корреспондентом американской газеты *New York Daily Tribune* (хотя большинство статей в действительности писались Энгельсом). Он работает в ней около десяти лет. С 1864 по 1872 год он участвует в работе Международного товарищества рабочих (Первый Интернационал). Эта группа была не столь радикальна, как Союз коммунистов; поддерживая права рабочих и пытаясь создавать рабочие организации в Англии, Франции, Германии и Польше, ее участники не пропагандировали коммунизм или насильственную революцию.

Первый том «Капитала» был издан 14 сентября 1867 года в Германии. Первый его перевод появился в 1872 году в России; английский перевод вышел в свет в 1887 году. Маркс работал над «Капиталом» почти двадцать лет, но так и не успел его закончить. Второй том был издан Энгельсом в 1885 году, третий — в 1895.

Основная посылка марксизма гласит, что наше восприятие материального мира обусловлено тем обществом, в котором мы живем. История — это процесс постоянного созидания, удовлетворения и нового созидания человеческих потребностей. В основе своей история обществ мира была историей борьбы за богатство и частную собственность, а труд — движущая сила этой борьбы. Сражаясь с окружающей средой ради удовлетворения своих потребностей, люди стеснены условиями тех обществ, в которых они работают: технологией, идеологией, разделением труда и так далее. По-

этому история человечества детерминирована отношениями между трудом и правом собственности.

В «Немецкой идеологии» (написанной вместе с Энгельсом и опубликованной в 1845–1846 гг.) Маркс впервые подробно излагает свое понимание истории человечества и развития капитализма. Согласно Марксу, различные стадии разделения труда суть следующие: доклассовые системы, азиатские общества, античный мир, феодализм и начало капиталистического развития.

Для *доклассовых обществ* характерны коллективная собственность и простое разделение труда (обусловленное половой принадлежностью). Склонность к формированию таких типов обществ присуща кочевникам. *Азиатские общества* — это самый ранний вид классовых обществ, управляемых могущественными деспотами. В так называемых *античных обществах* земля переходит в частную собственность, возникают крупные города, появляется порабощенное население; пропасть между богатыми и бедными очень велика. *Феодальные общества* развились в Европе после крушения Римской Империи: многочисленный класс крепостных обрабатывал землю для кучки аристократов. С возникновением коммерческих торговых городов (таких, как Венеция и Генуя) феодализму пришел конец, и его место занял капитализм. Для *капиталистических обществ* характерны два крупных класса: *буржуазия*, контролирующая капитал (богатство и средства производства), и *пролетариат* (трудящиеся, которые производят богатство и используются в качестве средства для этой цели).

По Марксу, все эти общества (за

исключением азиатских) последовательно сменяют друг друга. Азиатские общества могут существовать в том же временном промежутке, что доклассовые и античные общества. Все типы обществ, однако, обусловлены социальным регулированием труда. Иными словами, экономическая структура общества обуславливает юридическую и политическую надстройку, а также господствующее общественное сознание, законы и господствующий класс. Доминирующая идеология — это идеология правящего класса, собственников средств производства. Согласно Марксу, средства производства включают в себя орудия труда, машины, землю и технологию, необходимые для использования в производственных целях.

При капиталистической системе буржуазия, собственники средств производства, контролирует экономические и политические структуры «своего» общества; власть в обществе принадлежит собственникам, которые обеспечивают свое господство с помощью доминирующей идеологии. Интересы капиталистов стоят на первом месте и, как правило, противоречат интересам тех, кто составляет остальную часть общества. Институт частной собственности неотъемлем для каждой капиталистической идеологии.

Пролетариат (и не работающие) образует остальную часть общества, страдающую от господства капиталистических собственников. Но, не став самосознающей группой и не преодолев факторов отчуждения и ложного сознания, привитого им путем буржуазных манипуляций, он не в состоянии поколебать и свергнуть власть и идеологию капиталистов.

Отчуждение — это состояние, при котором труженики оказываются «иными», состояние, проистекающее из господства тех, чье могущество создано тружениками; следовательно, трудящимся противопоставляются силы, которые являются их собственным творением и, тем не менее, враждебны и чужды им. В капиталистических обществах работа — это средство (ее цель — богатство собственников). Согласно Марксу, труд должен быть целью, соотносящейся с интересами трудящихся. Отчуждение труда четверояко: труженики отчуждены от (1) продуктов своего труда, (2) производственных сил, (3) самих себя и (4) общества.

Трудящиеся трудятся для других и производят вещи, над которыми они не властны, вещи, в которых они могут нуждаться или не нуждаться. Для них труд превращается в механическую работу с целью заработка, на который можно купить материальные блага/товары. Товары, покупаемые рабочими, могут быть произведены ими же; следовательно, в действительности рабочие платят за свой же труд деньгами, полученными за производство покупаемых ими товаров. Поскольку рабочие не владеют средствами производства, они утрачивают контроль над своей способностью творить с помощью труда: они утрачивают свою свободу. Таким образом, утрачивая свободу (ведь ими пользуются как орудиями), рабочие постоянно эксплуатируются собственниками капитала, вследствие чего теряют человеческий облик.

Ложное сознание — это еще один фактор, препятствующий тому, чтобы пролетариат превратился в класс для себя. «Ложное» сознание — это

противоречие между пониманием и практикой. Трудящиеся в капиталистическом обществе могут считать себя свободными, но на деле они рабы правящего класса, собственников. Трудящиеся, верящие в возможность социальной мобильности — в то, что трудом они смогут изменить свой классовый статус, — могут принимать классовое неравенство, но если на практике они обнаруживают, что не могут перейти из трудящегося класса в класс собственников, они начинают сомневаться в том, в чем были убеждены ранее.

Усомнившись в своих убеждениях, трудящиеся, прежде страдавшие от ложного сознания, начнут осознавать общность интересов трудящихся и будут стремиться к самоорганизации на основе этих общих интересов. В процессе самоорганизации трудящиеся превращаются в класс для себя — в «пролетариат».

Когда трудящийся класс, пролетариат, становится классом, осознающим свой статус и причины своего угнетения, он вступает в борьбу за власть с буржуазией. После победы над буржуазией — если необходимо, то и при помощи насильственной революции — возникает новое общество, в котором нет классов и упразднена частная собственность.

Чтобы понять Марксову концепцию общественных изменений, необходимо понять концепцию — заимствованную Марксом у Гегеля — диалектического материализма. Гегель писал о диалектических процессах — о том, как конфликт противоположных сил приводит к разрешению, или синтезу: вследствие конфликта противоположностей, тезиса и антитезиса, возникает новый порядок, или синтез. В случае с проти-

воположными общественными силами, указывал Маркс, возникает новый общественный строй, укорененный в материальных условиях.

Прежде чем в результате упразднения частной собственности и введения коллективной собственности на средства производства будет построено бесклассовое общество, доказывал Маркс, пролетариат должен уничтожить все остатки буржуазного общества. Диктатура пролетариата необходима для того, чтобы обеспечить планомерное устранение пережитков власти буржуазии. Продолжительность диктатуры зависит от условий, в которых находится преобразуемое общество. После того как государству удастся установить бесклассовое общество, оно отмирает, так как необходимости в нем более нет.

Серьезное возражение против марксизма направлено против понятия неизбежности — против теории, гласящей, что классовые различия непременно приводят к конфликту, следствием которого является новый общественный строй: капитализм в силу присущих ему противоречий должен уступить дорогу социализму и коммунизму. Если бы эта теория была верна, то можно было бы ожидать, что коммунистические революции должны случиться скорее в Соединенных Штатах и Великобритании, чем в России и Китае. Критики марксизма высказывают мысль о том, что изменения в обществе носят не эволюционный, а ситуационный характер: изменения того типа, что был предсказан Марксом, не неизбежны; они могут происходить тогда, когда обстоятельства допускают и поощряют движения, приводящие к смене власти.

Другое серьезное возражение против марксизма метит в Марксову теорию экономического детерминизма, согласно которой динамические общественные отношения детерминированы исключительно или прежде всего экономическими факторами: богатство, власть и престиж обусловлены прежде всего отношением к средствам производства. Этот одномерный подход, по мнению критиков, неадекватно обращается с такими факторами, как расовый и половой. Соответственно Маркс преуменьшал последствия расизма и сексизма, сводя их к экономически детерминированным классовым отношениям.

Наконец, критики Маркса утверждают, что марксистский идеал бесклассового общества нереалистичен и утопичен. Во-первых, коммунистические государства до сих пор не достигли своей цели и не превратились в бесклассовые общества, вследствие чего диктатура в них не отмерла; совсем наоборот, диктаторские правящие классы сохранились, с помощью насилия и устрашения сохранили свою власть над народом или же были свергнуты группами, стремящимися к новому социальному строю. В конечном счете, указывают критики марксизма, всем человеческим обществам присуще неискоренимое неравенство; место одной исправленной диспропорции тут же занимает другая. Фактически, мыслить «общество» — которое необходимо подразумевает попытку организовать классы или личности в действенное целое — как «бесклассовое» значит допускать противоречие в терминах.

*Терри Кершоу*

**Библиография**

- Маркс, К., Энгельс, Ф., Сочинения, т. 1–50, М., 1955–1981.
- Корню, О., Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность, т. 1–3, М., 1959–1968.
- Карл Маркс. Биография, М., 1973<sup>2</sup>.
- Ойзерман, Т.И., Формирование философии марксизма, М., 1986<sup>3</sup>.
- Поплер, К., Открытое общество и его враги, т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы, М., 1992, гл. 13–22, с. 97–243.
- Avineri, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1976.
- Jordan, Z.A., *The Evolution of Dialectical Materialism: A Philosophical and Sociological Analysis*, New York: St. Martin's Press, 1977.
- Moore, S., *Marx On the Choice Between Socialism and Communism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- Tucker, R., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, 2d ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Weeks, J., *Capital and Exploitation*, Princeton: Princeton University Press, 1981.



## ГЕРБЕРТ СПЕНСЕР

Родился: 1820, Дерби, Англия.

Умер: 1903, Брайтон, Англия.

**Главные сочинения:** «Социальная статика» (1850), «Основы психологии» (1855), «Воспитание: умственное, нравственное и физическое» (1861), «Основные начала» (1862), «Основы биологии» (I т. — 1864, II т. — 1867), «Изучение социологии» (1873), «Описательная социология» (1874), «Основы социологии» (1879—1897), «Основы этики» (1879—1893), «Человек против государства» (1884), «Автобиография» (посмертно, 1904).

### Главные идеи

*Жизнь во всех ее формах возникла в результате последовательной, непрерывной эволюции.*

*Закон эволюции служит философским обобщением, которое способно научно объяснить все явления.*

*Эволюция — это переход из несвязной однородности к связанной разнородности.*

*Увеличиваясь в размерах, организмы увеличиваются и структурно, а последовательная структурная дифференциация сопровождается последовательной функциональной дифференциацией.*

*Эволюция устанавливает определенно связанные различия; специализация производит взаимозависимость.*

*Культурные изменения лучше объясняются в понятиях социокультурных сил, нежели как результат поступков великих людей.*

*Искусственная защита слабых препятствует адаптациям, результатом которых является «органическое» улучшение рода человеческого.*

**И**нтеллектуальное влияние Герберта Спенсера было огромным во многих научных и вненаучных кругах. Большую часть своей творческой жизни Спенсер пользовался величайшей славой среди людей всех классов и во многих странах, но особенно в Соединенных Штатах. Хотя его слава к настоящему времени пошла на убыль, его идеи не утратили своего влияния.

Возможно, всепроникающее воздействие Спенсера было обусловлено тем, что сегодня мы назвали бы аналитическим дискурсом; он либо создал, либо популяризовал такие важные понятия, как эволю-

ция (впервые использовано в 1854 году как менее ценностно нагруженный термин, чем «прогресс»), сверхорганическое (*superorganic*), «выживание наиболее приспособленных» (в 1852 году, за семь лет до «Происхождения видов» Дарвина), система, равновесие (*equilibrium*), институт, структура, функция, дифференциация, адаптация и социальное развитие. Эти концепты и связанные с ними теории оказали громадное влияние — пусть и не всегда признаваемое — на развитие современной социологии и антропологии; кроме того, публикация «Описательной социологии» (нача-

тая в 1874 году) ознаменовала начало систематической, основанной на фактах, сравнительной социологии. Спенсер также повлиял на академические дисциплины, придя в столкновение с ними, — например, «полемизуя» с университетскими историками своего времени, которых он критиковал за неспособность изложить существеннейшие факты из-за чрезмерного внимания к жизни «великих людей», а не к «естественной истории общества». В Соединенных Штатах Спенсер оказал глубочайшее воздействие не только на ученых (виднейший из них Уильям Грэм Самнер из Йейла) и на предпринимательскую элиту (Эндрю Карнеги был его преданным «учеником»), но и на политическую мысль и публичную политику в целом; и действительно, если верить критическому замечанию Оливера Уэнделла Холмса в деле «Лохнер против Нью-Йорка» (1905), который сказал: «Четырнадцатая Поправка не придает законной силы *Социальной статике* мистера Герберта Спенсера», — он повлиял даже на конституционное право. Сочинения Спенсера нашли самый восторженный прием у американских социальных дарвинистов (а в конце концов, по иронии судьбы, и у многих проповедников) — хотя, по правде говоря, не без некоторого насилия над его идеями. Хотя наибольшей известностью пользуются социология и эволюционизм Спенсера, его «Воспитание: умственное, нравственное и физическое» (1861) продавалось и переводилось больше, нежели его остальные сочинения; популярность этой книги объясняется ее «современными» и утилитаристскими

предписаниями. Влияние Спенсера было, вне всяких сомнений, очень широким.

Рассказ о жизни и умственных исканиях Спенсера — задача не из легких; его «Автобиография» занимает 1200 страниц, а собрание сочинений — добрую часть книжной полки. Спенсер родился 27 апреля 1820 года в Дерби. Его первоначальное образование было по преимуществу свободно от ограничений, несмотря на тот факт, что его отец управлял школой и давал частные уроки местной элите; Спенсер замечает: «Не сомневаюсь, что, сохрани он хорошее здоровье, в детстве я получил бы куда лучшее образование», но сложилось так, что отец «позволил [ему] провести значительную часть этого периода без обычного заучивания уроков». Таким образом, в детстве его образование состояло по большей части из походов по сельской местности, во время которых он занимался элементарными естественнонаучными исследованиями (в частности энтомологией), неформальных бесед и чтения научной литературы. Тринадцать лет он был отправлен к своему дяде Томасу Спенсеру для получения формального образования. Тем не менее, по большей части его познания были не слишком глубокими и традиционными: он был силен в естественных науках и математике, посредствен в логике и политической экономии, слаб в языках, классической древности, истории и литературе. Вопреки настояниям дяди, Спенсер отказался от поступления в университет.

Семнадцати лет (1837) Спенсер поступил на службу на железную дорогу Лондон—Бирмингем и до

начала 1840-х годов работал на нескольких линиях в центральных графствах Англии. Он продолжал свое научное «экспериментирование», посылая и публикуя статьи в инженерных и других журналах. Самое важное интеллектуальное открытие было совершено им тогда, когда изучение окаменелостей из железнодорожных разрезов побудило его прочитать «Основы геологии» Чарльза Лайелла; важно потому, что «чтение труда Лайелла, одна из глав которого была посвящена опровержению теорий Ламарка о происхождении видов, наделила меня решительным к ним сочувствием». Эволюционистская теория Спенсера навсегда сохранит некоторые ламаркистские элементы, особенно представление о наследуемости приобретенных признаков.

В 1840-е годы Спенсер участвовал в нескольких проектах. После вынужденного увольнения с железной дороги он отправляет в «Нонконформист» (*The Nonconformist*) несколько писем с рассуждениями о собственной сфере компетенции правительства. Вместе с Джозефом Стерджем он основал Союз за всеобщее избирательное право; затея эта в конечном итоге закончилась ничем. Позже (1844) Стердж пригласил Спенсера в Бирмингем на должность редактора отдела в радикальной газете *The Pilot*. Вскоре после этого он на пару лет возвращается к инженерной работе (до 1846 года).

В 1848 году Спенсер переезжает в Лондон и становится помощником редактора в *The Economist*; новое положение сделало его вхожим в круги лондонской интеллигенции. В 1850 году он опубликовал «Социальную статику», представлявшую

собой главным образом критику (Спенсер намеревался предложить усовершенствованную версию) бентамовского утилитаризма и доказательство того, что существует совершенная нравственность, к которой стремятся люди (по необходимости). В этой книге Спенсер сформулировал радикально-либеральную систему прав, доказывая, например, что добровольное гражданство предоставляет равные права, включая «закон равной свободы». В последующие сорок лет из-под его пера выходит множество статей и книг.

Эссе и книги, написанные Спенсером в 1850-х годах, свидетельствуют о его упорной работе над основами эволюционной теории. В «Социальной статике», с ее темами необходимого прогресса и адаптации, направленной к совершенству, уже наличествовало предвосхищение важности эволюции. В 1852 году Спенсер опубликовал «Диссертацию о развитии» и «Теорию народонаселения»: в первой работе отрицался акт творения (и отставалась эволюция), а вторая прославилась прежде всего выражением «выживание наиболее приспособленных». В работе «О манерах и моде» (1854) он впервые воспользовался термином «эволюция», чтобы избавиться от биологических коннотаций таких слов, как «эпигенез», и «антропоцентрического смысла» таких слов, как «прогресс». Первое издание «Основ психологии» (1855) утверждало, что «жизнь во всех ее формах возникла путем последовательной, непрерывной эволюции и при непосредственном содействии того, что мы называем естественными причинами». Продолжая разрабатывать эволюционистские идеи, которые он начал формулировать в

1840-х годах, Спенсер испытывал настоятельную потребность в синтезе.

Эдвард Пребл писал, что Спенсер был одним из самых аккуратных на земле людей, и беспорядочная вселенная претила ему не меньше, чем запачканная солонка. Пребл также высказал предположение, что Спенсер испытывал мучительную потребность вместить всю природу в ясную, полностью аксиоматизированную систему. Отвлекаясь от заслуг психобиографии, нельзя не признать того, что к 1857 году Спенсер осознал необходимость общего закона эволюции, о чем свидетельствует его работа «Прогресс: его закон и причина». В 1858 году он высказал идею о синтезировании данных наук — от биологии до этики в рамках эволюционной теории, а в 1860 издал проспект своей «синтетической философии», в рамках которой он предполагал изложить «общие факты, структурные и функциональные, почерпнутые из опыта обществ и изменений в них; иными словами, эмпирические обобщения, достигаемые путем сопоставления различных обществ и различных фаз [развития] одного и того же общества». Несомненно, в фокусе его исследований находилась социология. Спенсер был убежден в том, что, занимаясь поиском общих законов, науки опираются на «дисциплинарный» подход; свою задачу он понимал как задачу сугубо философскую: философия, на его взгляд, — это «знание наивысшей степени обобщенности». Его формула сводилась к восхождению с помощью индукции от развитых наук к общим законам, которые затем могли бы быть использованы (посредством дедукции) для конкрети-

зации менее разработанных наук (любопытно, что, по мнению Спенсера, между сложностью предмета и степенью его научной разработанности существует обратно пропорциональная связь, а самые развитые науки имеют дело с наименее «отсталыми» предметами). Спенсер полагал, что эволюция — это основа подлинной философии, всеобъемлющее обобщение, способное объяснить все.

«Основные начала» (1862) были написаны Спенсером в качестве программы всей остальной «синтетической философии». В них он утверждал: «Эволюция — это интеграция материи и сопутствующее ей рассеяние (dissipation) движения; в ее процессе материя переходит от относительно неоформленной, лишённой внутренних связей (incoherent) однородности, а сохраненное движение претерпевает параллельную трансформацию». Он утверждал, что хотя «...в какой-то мере может показаться совпадением то, что один и тот же закон метаморфозиса действителен для всех своих ответвлений», вспомнив, что «они представляют собой лишь условные соединения, призванные облегчить упорядочение и приобретение знания», «и рассматривая различные существования, с которыми они имеют дело по отдельности, как составные части одного Космоса, мы немедленно поймем, что нет нескольких типов Эволюции, имеющих общие особенности, но есть одна Эволюция, повсюду происходящая одинаковым образом». Он доказывал, что в таком понимании эволюция «едина не только принципиально, но и фактически» и что «имеет место один-единственный,

универсальный метаморфический процесс».

Затем Спенсер обратился к «Основам биологии» (1864 и 1867) и переработке «Основ психологии» (1870 и 1872). Сознывая, что социологический синтез потребует «огромного накопления фактов, классифицированных и упорядоченных таким образом, чтобы облегчить обобщение», Спенсер нанял Дэвида Данкана для обнаружения этих данных в трудах по истории и этнографии за несколько лет до того, когда он действительно планировал начать работу над «Основами социологии». Собранные данные составили несколько томов «Описательной социологии». По настоянию И.Л. Юмэнза и других Спенсер отвлекся от своих изысканий и написал серию статей, составивших «Изучение социологии» (1873), которая явилась методологическим букварем для социальной науки и прославилась критикой Спенсера в адрес историографии (он утверждал, что «практическую ценность имеет лишь такая история, которую можно назвать Описательной Социологией»). «Основы социологии» и «Основы этики» издавались нерегулярно с середины 1870-х до 1896 года, когда «синтетическая философия» была завершена. Главным отступлением от плана стала обнародованная в 1884 году книга «Человек против государства» — сборник эссе, носивших не столько научный, сколько полемический характер. Действительно, следует отметить, что Спенсер всегда охотно «отключался», чтобы высказаться по той или иной злободневной проблеме: эта черта побуждала некоторых позднейших ученых к отказу принимать его всерьез.

### *Теория эволюции*

Несмотря на критику Спенсера в адрес истории (а нередко и его невежество в этой области), его эволюционная теория в действительности представляет собой эволюционную теорию истории. Спенсер верил (большой частью) в однолинейную эволюцию организмов, человека и общества, то есть в однонаправленное поступательное движение от простого к сложному. Он утверждал, что природа движется по прямой вперед (иногда ее движение подобно росту дерева) от энергии к жизни, духу, обществу, цивилизации, а затем ко все более дифференцированным и интегрированным цивилизациям. Поскольку этот эволюционный процесс пронизывает собой всю природу, прогресс — это «не случайность, а необходимость». Он доказывал, что общество движется от преимущественно аморфной, разобщенной массы к цивилизации, которой присуща высокая степень дифференциации среди составляющих ее индивидуумов и интеграция, соответствующая уровню дифференциации. Свою концепцию «неизбежного прогресса» Спенсер дополнил идеей о «выживании наиболее приспособленных»; он верил в то, что естественный процесс уничтожения неприспособленных (не умеющих адаптироваться к вызовам со стороны окружения) обеспечивает на каждой стадии эволюции постоянное улучшение качества рода человеческого. Таким образом, Спенсер утверждал, что прогресс приближает общество к стадии, на которой оно будет состоять из индивидуумов, находящихся в равновесии со своей средой.

Спенсер доказывал, что развитие общества изначально обусловлено воздействием двух типов факторов: (1) внешних, включая климат, земную поверхность, флору и фауну, и (2) внутренних, включая физические, эмоциональные и умственные особенности составляющих общество единиц. (Важно помнить, что, по Спенсеру, общество состоит не только из людей.) По мере своего продвижения вперед на общество воздействуют производные факторы трансформирующейся среды, рост размеров и плотности, взаимовлияние общества и его единиц, сверхорганической окружающей среды и продукции. Как и в случае с организмами, рост размеров общества сопровождается усложнением его структуры, а прогрессирующая дифференциация структуры — прогрессирующей дифференциацией функций. Эволюция устанавливает не просто различия, но различия, связанные определенным образом, взаимность, благодаря которой из объединения крохотных единиц образуется грандиозный конгломерат. Дискретность социального организма не препятствует разделению функций и взаимозависимости частей, так что конгломерат становится живым целым. Это не означает, что такой конгломерат имеет бытие или волю, отдельные от составляющих его частей; он является целым лишь постольку, поскольку его части функционально взаимосвязаны.

Спенсер утверждал, что первоначальные социальные группы были не только невелики, но и лишены плотности. Интеграция началась с образования большей совокупности и ее продвижения к сплоченности (coherence), обусловленной бли-

зостью частей. Размеры ускоряли общественный рост, протекавший путем объединения и разъединения. Там, где существовали крупные простые коллективы, находился какой-нибудь вождь; то была первая социальная дифференциация, за которой следовали дальнейшая дифференциация внутри руководящих органов — в соответствии с законом перехода от общего к частному. В развитых конгломератах сочетание действий, образующих жизнь целого, делает возможными мини-действия, образующие жизнь частей. В случае высокой дифференциации, части не могут исполнять чужие функции успешно (или не могут их исполнять вообще), однако жизненная сила растет одновременно со все большей специализацией функций.

Спенсер считал, что «эволюционная гипотеза» подразумевает, что все общества начали развиваться схожим образом. На первой стадии внешняя и внутренняя системы подвергаются разграничению, вслед за чем возникает третья система, лежащая между двумя первыми и облегчающая их взаимодействие. Это жизнеобеспечивающая, регулятивная и распределительная системы. Общий закон, обуславливающий дифференциацию жизнеобеспечивающей системы, гласит, что она прогрессирует по мере все большей локализации ее отделений. С продолжением дифференциации (доходящей в конечном счете до индивидуального уровня) возникает потребность в каналах сообщения (распределительная система). Регулятивная система, структура, отвечающая за осуществление внешних действий, детерминируется свойствами окружающих ее вещей; она вы-

рабатывает подходящие меры для взаимодействия с окружающими организациями. Первый шаг на этом пути — образование простой верхушки в племени, конфликтующем с другими племенами. Объединение небольших социальных конгломератов имеет тенденцию к формированию центрального руководящего органа. Развитие регулятивной системы всегда начинается с возникновения верховного координирующего центра, осуществляющего контроль над нижестоящими центрами, что сопровождается сотрудничеством компонентов в конфликтах с другими конгломератами. (Спенсер был убежден в том, что борьба с внешними врагами укрепляет политическую централизацию — урок, о котором не забывают современные политические руководители.) Доминирующий центр укрупняется и усложняется в процессе эволюции высших регулирующих центров. Таким образом, в общественных трансформациях последствием внешних влияний воздействуют на унаследованные тенденции, и структура адаптируется к деятельности.

Согласно Спенсеру, существуют две главных формы общества и государства: преимущественно военная и преимущественно промышленная. Первая из них — это более примитивная и варварская форма организации, подчиняющаяся жесткому порядку, в котором роль индивида определяется требованиями боеготовности и авторитарного правительства. Главный организующий принцип — статус, и мобильность весьма низка. Целью экономики такого государства является не увеличение индивидуального счастья че-

рез материальное благосостояние, но повышение коллективной мощи для завоевания; сотрудничество навязано силой и недобровольно.

Спенсер утверждал, что хотя первой потребностью первобытного человека вполне могла быть потребность в дисциплине, вполне удовлетворявшаяся в военизированном обществе, такое государственное устройство необходимо приводит к дефициту интеллекта и изобретательности. Он считал, что регламентация подавляет как опасные те самые различия, которые свойственны одаренным индивидуумам и благодаря которым вид продвигается вперед. Таким образом, после экспансии и достижения мира и стабильности с помощью милитаристской организации общество переходит на преимущественно промышленную ступень. На промышленной ступени происходит постоянный рост разделения труда и уделяется все большее внимание коммерции, которая в отличие от воинской службы поощряет необходимые для нее индивидуальность и изобретательность; коммерция нуждается в свободе и уничтожается накладываемыми на нее ограничениями. Поэтому основой положения индивидуума становится уже не статус, а договор; сотрудничество становится добровольным, и постепенно упраздняется всякое принуждение. Цель общества переформулируется: теперь это обеспечение максимальной свободы и счастья для индивидуумов вместо наращивания мощи посредством регламентации. Таким образом, с развитием индустриального общества роль правительства неуклонно сокращается. (Спенсер называл правительство

«свидетельством неизжитого варварства».)

Спенсер полагал, что вмешательство государства в «естественные законы» общества (и экономики) замедлит естественный прогресс общества в направлении «равновесия статического покоя». Искусственные политические меры и целенаправленные институциональные изменения не могут изменить порочные природы; «не существует политической алхимии, с помощью которой можно было бы получить золотое поведение из свинцовых инстинктов». (И вновь перед нами след лармаркистского влияния на Спенсера; искусственное попечение о слабых препятствует адаптации и улучшению породы — человеческая самоадаптация приводит к улучшениям, становящимся «органическими» для породы.) Кроме того, привыкнув к представлению о заботливом государстве, люди утратят дух инициативы и предприимчивости, жизненно необходимых для достижения счастья через материальный достаток (идея, в той или иной форме пользующаяся сегодня известной популярностью как среди левых, так и среди правых).

Добровольное и основанное прежде всего на физике образование желательно потому, что оно позволяет индивидуумам поднимать и решать проблемы самостоятельно. (Взгляды Спенсера на надлежащее образование тесно связаны с его жизненным опытом и акцентом на естествознании; после естествознания — предмета, помогающего нам приспособиться к нашему окружению — он призывает людей изучать социальные науки [по схожим соображениям] и искусство, которое

является благом само по себе.) К числу надлежащих сфер правительственной деятельности Спенсер относил поддержание порядка (очевидно, что варварство еще не искоренено) и осуществление правосудия. Он полагал, что надлежащим местом проявления чувств является не общественная, а частная жизнь (в особенности семья); семейное обыкновение искусственно поддерживать некоторых своих членов не должно служить руководством для общества. Необходимо понимать, что «общественные и частные интересы в существе своем гармоничны» и, далее, что государство не может и не должно создавать права или присваивать себе какие бы то ни было «божественные права». Спенсер считал правительство всего лишь управляющим комитетом, который не располагает внутренне присущим ему авторитетом; оно пользуется лишь теми этическими санкциями, которые свободно предоставлены ему гражданами. Оно призвано только санкционировать и лучше определять «те заявления требований и утверждения требований, которые по природе проистекают из индивидуальных желаний людей, вынужденных жить друг рядом с другом».

В этике Спенсер был утилитаристом, так как благом он считал наслаждение, хотя и высказал мысль, что оно не обязательно и даже не в первую очередь является *непосредственным* удовлетворением: люди наделены умом, который при рассмотрении наслаждений может подсказать им, в чем заключается их долговременное благо. Спенсер говорил, что его «конечная цель, лежащая в основе всех ближайших целей, — это обнаружение начал



добра и зла в поведении вообще, научного базиса», то есть разработка науки поведения, систематического метода целесообразного поведения. Нравственное сознание и долг — это правила разума, который подчеркивает необходимость учитывать длительные промежутки времени. На этом основании Спенсер считал, что им преодолено очевидное противоречие между альтруизмом и эгоиз-

мом. Признание наших «определенным образом связанных различий» и нашей неспособности исполнять чуждые нам функции — что имеет место при высоком уровне дифференциации в индустриальном обществе — преобразует эгоизм и приводит к внезапному пониманию того, что мы должны помогать другим, чтобы они помогли нам достичь удовлетворения.

*Дон Томас Даджи*

### Библиография

- Spencer, H., *An Autobiography*, New York: D. Appleton & Co., 1904.  
 Spencer, H., *First Principles*, New York: D. Appleton & Co., 1899.  
 Спенсер, Г., Основные начала, Спб., 1897.  
 Спенсер, Г., Собрание сочинений, т. 1–7, Спб., 1866–1869.  
 Спенсер, Г., Сочинения, т. 1–7, Спб., 1898–1900.  
 Спенсер, Г., Автобиография, ч. 1–2, Спб., 1914.  
 Нарский, И.С., Очерки по истории позитивизма, М., 1960.  
 Богомолов, А.С., Идея развития в буржуазной философии XIX и XX вв. [М.], 1962, гл. 2.  
 Кон, И.С., Позитивизм в социологии, [Л.], 1964, гл. 2.  
 Буржуазная философия кануна и начала империализма, М., 1977, гл. 1.  
 Hofstadter, R., *Social Darwinism in American Thought*, rev. ed., New York: George Braziller, 1959.  
 Peel, I.D.Y., *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*, New York: Basic Books, 1971.

## ГРЕГОР ИОГАНН МЕНДЕЛЬ

**Родился:** 1822, Хайнцендорф (ныне Хинчице), Чехия.

**Умер:** 1884, Брно, Чехия.

**Главное сочинение:** *Versuche ber Pflanzenhybriden* («Опыты над растительными гибридами» (1866).

### Главные идеи

*Наследование признаков управляется парами дискретных элементов, заимствуемыми от каждого родителя.*

*Эти родительские элементы переходят в клетки зародыша, не влияя друг на друга; об этом гласит закон изоляции.*

*Наследование одного элемента не управляет наследованием любого другого элемента; об этом гласит закон независимого расщепления.*

**К**ропотливые изыскания Иоганна Менделя (имя Грегор он принял только при постриге в августинский монастырь в Брно), проводившиеся в течение многих лет и без околичностей изложенные в его главной научной работе, объяснили механизм наследственности и процесс эволюции, заложив тем самым фундамент для всех последующих генетических исследований. Его труды перевели наследование признаков из чисто умозрительной области в область статистического анализа. Неизвестный при жизни Менделя научному миру, его вклад был признан только через двадцать лет после его смерти, когда некоторые экспериментаторы приступили к воспроизведению его опытов.

Выходец из крестьянской семьи, Мендель проявлял выдающиеся умственные способности и был направлен в среднюю школу, а затем в гимназию в Троппау (ныне Опава), Моравия, которую закончил в 1840 году. После продолжительной болезни, благодаря материальной помощи сестры он стал посещать университет в Ольмюце (ныне Оломоуц), который закончил по курсу

философии, включавшему также физику, математику и статистику. Хотя он и не чувствовал призвания к священному сану, в 1843 году он поступает в августинский монастырь в Брно главным образом потому, что не видел другого способа обеспечить себе средства к существованию. Этот шаг оказался, тем не менее, счастливым, так как именно здесь, свободный от забот о деньгах, он смог заняться исследованиями, прославившими его имя.

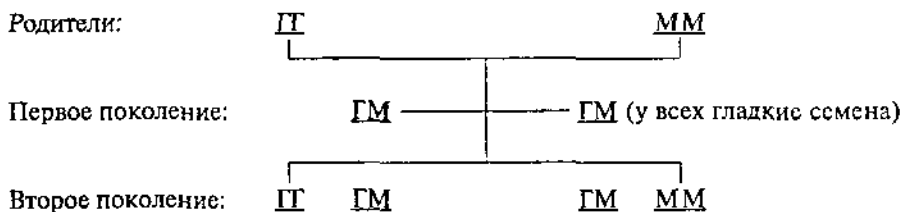
Избранный им монастырь был центром научной деятельности, особенно сельскохозяйственных изысканий. Один из здешних наставников, Матвей Клацель, управлял опытным садом и исследовал причины генетической изменчивости растений. В монастыре способности Менделя были оценены по достоинству, и он был направлен в Венский университет изучать физику, химию и биологию. Одним из его учителей был Франц Унгер, который исследовал ископаемые растения и изменчивость культурных растений и предположил, что новые растения возникают благодаря комбинированию простых элементов

внутри их клеток, хотя он и не располагал конкретными доказательствами существования этих элементов.

В 1856 году, по возвращении из Вены, Мендель приступил к знаменитой серии экспериментов с горохом. Благодаря семейному опыту (его отец был профессиональным садовником) и познаниям, приобретенным в Вене, Мендель был знаком с гибридизацией — основным методом улучшения культурных растений. Следуя догадке Унгера, Мендель разработал экспериментальный метод для нахождения простых элементов наследования: в течение десяти лет он прорастил около тридцати тысяч горошин, анализируя семь пар семян, или растительных признаков. Эти пары состояли из гладких/морщинистых семян, зеленых/желтых семян, длинных/карликовых растений, различного расположения стручков и/или цветов. Согласно его гипотезе, в гибриде эти признаки обусловлены элементами, заимствуемыми от каждого растения-родителя. Гибрид наследует один элемент от каждого родителя,

например, от одного — элемент, дающий гладкие семена, от другого — элемент, дающий морщинистые семена; ни один из этих элементов не видоизменяется под действием другого. Это — менделевский закон изоляции. При этом во всем первом поколении гибридов обнаруживается исключительно один из признаков — доминантный признак. (Другой признак является рецессивным.) Во втором поколении гибридов обе наследственные черты проявляются вновь: некоторые растения имеют гладкие семена, некоторые — морщинистые.

Чтобы получить осмысленную статистику, в своих экспериментах Мендель сократил число переменных до минимума. Он прорастил 14 000 растений гороха, различавшихся только по одному признаку, и обнаружил, что во втором поколении доминантные и рецессивные наследственные черты проявляются в отношении 3:1. Его результаты показаны в следующей схеме, где Г — это гладкие семена (доминантный признак), а М — морщинистые (рецессивный):



Поскольку Г — доминирующий признак во втором поколении,  $\frac{3}{4}$  растений имеют гладкие семена.

Мендель выращивал растения, отличавшиеся по двум, трем и более признакам, и открыл, что на-

следование одной черты никак не влияет на наследование другой. Он обнаружил, что все семь признаков проявляются независимо, давая 128 ( $2^7$ ) различных типов во втором поколении. Это — закон независи-

мого расщепления. Ему удалось доказать два своих закона потому, что (1) он тщательно отбирал экспериментальный материал, строго ограничивая число признаков, и (2) имел крупную популяцию, что позволило ему обрабатывать свои результаты статистически. Такой метод обработки сырых данных был новинкой.

(Элементы Менделя — это, разумеется, гены, названные так в 1909 году Иогансенем. Мендель не подозревал о существовании хромосом, впервые наблюдавшихся в 1873 году. Связь между генами и хромосомами была установлена американским биологом Т.Х. Морганом, который начиная с 1910 года проводил обширные исследования генетики плодовой мухи *дрозофилы*. Морган открыл, что менделевский закон независимого расщепления справедлив только для генов, встречающихся в различных хромосомах, являющихся причиной семи признаков гороха. Гены, встречающиеся в одной и той же хромосоме, обычно наследуются вместе.)

Мендель обнаружил свои результаты в 1865 году в лекциях перед Обществом Естествознания Брно и в работе «*Versuche ber Pflanzenhybriden*», опубликованной в 1866 году. К своему разочарованию, отклика они не нашли. Мендель по-

пробовал подтвердить свои результаты, полученные с горохом, при помощи похожих экспериментов с *Hieracium* (род распространенного в Европе сорняка), но без особого успеха. Мало того, в 1868 году он был избран аббатом монастыря, и остаток его жизни был посвящен прежде всего официальной деятельности и затяжному конфликту с австрийскими властями по поводу налогов на монастырскую собственность. Он опубликовал статью о *Hieracium* и несколько статей по метеорологии. Начиная с 1877 года при его помощи выпускались метеорологические прогнозы для Моравии — впервые в Центральной Европе.

Мендель был знаком с трудами Дарвина, но обратного не произошло; Дарвин, искавший объяснения причин мутаций, так никогда и не узнал, что ответ могли предоставить результаты, полученные Менделем. Только в 1900 году, когда три ученых (де Фриз, Корренс и фон Чермак) — независимо друг от друга — воспроизвели результаты Менделя, он был открыт заново. Перед самым завершением своих исследований все три ученых обнаружили, что их открытие тридцать пять лет назад было предвосхищено австрийским монахом. Посмертно Менделю выпала честь стать основателем современной генетики.

Марк Райли

### Библиография

[Архив Менделя хранится в Менделиануме — музее, размещенном в бывшем августинском монастыре в Брно.]

Bowler, P., *The Mendelian Revolution*, London: Athlone Press, 1989.

Iltis, H., *Life of Mendel*, tr. by E. and C. Paul, New York: Hafner Publishers, 1966<sup>2</sup>.

Stern, C., Sherwood, E.R., *The Origins of Genetics. A Mendel Source Book*, San Francisco: W.H. Freeman, 1966.

## ДЖЕЙМС КЛЕРК МАКСВЕЛЛ

Родился: 1831, Эдинбург, Шотландия.

Умер: 1879, Кембридж, Англия.

**Главные сочинения:** «О Фарадеевых линиях силы» (1856), «О стабильности движения колец Сатурна» (1859), «Динамическая теория электромагнитного поля» (1856), «О динамической теории газов» (1867), «Теория тепла» (1870), «Трактат об электричестве и магнетизме» (1873).

### Главные идеи

*Электричество и магнетизм суть две стороны единой природной силы, которые лучше всего описываются как динамические поля.*

*Свет состоит из косых электромагнитных волн и является лишь одной из частей широкого спектра таких волн.*

*Законы термодинамики и свойства газов могут быть выведены из статистического описания молекулярного движения.*

*Аналогии — это эффективное и важное орудие физической теории.*

Джеймс Клерк Максвелл более всего знаменит тем, что им сформулированы «уравнения Максвелла», которыми подчиняются все электромагнитные явления. Но он работал и во многих других областях и по праву может называться «физиком для физиков». Он был немного застенчив и эксцентричен; ни его личность, ни его научные труды не могли принести ему колоритную славу Галилея, Ньютона или Эйнштейна. Однако для становления современной физики его открытия были не менее важны; ученые наших дней относятся к нему с не меньшим почтением, уважая его великую искусность и проницательность при разработке фундаментальной теории.

Клерки Максвеллы были мелкопоместными дворянами из Гэллоуэя (юго-запад Шотландии). Джеймс был единственным выжившим ребенком немолодых родителей, и большое влияние на всю его жизнь оказала смерть матери, случившаяся, когда

он был восьми лет от роду. Его отец числился адвокатом в Эдинбурге, но у него было вдоволь времени, чтобы посвящать себя развитию своего блестящего и чрезвычайно любознательного сына — так, он посещал вместе с ним заседания Королевского Общества в Эдинбурге.

Джеймс Максвелл учился в Эдинбургском университете, а после 1850 года — в Кембридже, где он стал сотрудником Тринити-Колледжа. Он занимал пост профессора в абердинском Маришал-Колледже (1856—1860) и в лондонском Королевском Колледже (Kings College, 1860—1865), однако не имел большого успеха на преподавательском поприще. С 1865 по 1871 год он провел в полуизоляции в своем поместье, где смог полностью посвятить себя своим исследованиям. Его снова привлекли в Кембридж, где он стал первым профессором экспериментальной физики и основателем знаменитой Кавендишской лаборатории.

Физические изыскания Максвелл-

ла охватывали чрезвычайно широкий круг предметов; он отлично чувствовал, какие проблемы созрели для плодотворной работы. Благодаря присущей ему смеси осторожности и отваги даже там, где его труды были пионерскими, его результаты не были превзойдены — только дополнены. Максвелл внес значительный вклад в понимание цветового зрения и изготовил первую цветную фотографию; он был первым, кто использовал поляризованный свет для изучения того, как распределяется напряжение в твердых материалах; он выяснил природу колец Сатурна; наконец, его перу принадлежит первая значительная работа по сервомеханизмам, из которой впоследствии выросла целая дисциплина — кибернетика. Однако особенно громкую известность ему принесли работы по кинетической теории газов и электромагнетизму. В обоих случаях он заложил фундамент, на котором до сих пор стоит вся эта область.

### *Электромагнитная теория*

Максвелл сформулировал свою электромагнитную теорию в серии больших статей (1855—1865). В их основе — тщательный анализ и перевод в количественную форму идеи Фарадея о заполняющих пространство линиях силы. Их венец — введение концепции тока смещения и вытекающий из нее вывод о том, что должны существовать косые электромагнитные волны, движущиеся со скоростью света; тем самым Максвелл окончательно разрешил древний вопрос о действительной природе света. За этими статьями последовал «Трактат» (1873), в

котором он не просто более пространно излагает свои предыдущие открытия, но переформулирует их и расширяет. Здесь, например, впервые развивается теория радиационного давления.

В этих работах мы сталкиваемся с рядом подходов к предмету, не полностью совместимых друг с другом. Максвелл использовал несколько механических аналогий, чтобы развить свое понимание электрического и магнитного полей; иногда они принимались слишком всерьез как буквальные модели свойств всепроникающего «эфира». В статье 1865 года Максвелл в основном отбросил эти модели и склонился к тому, чтобы принять электрическую и магнитную энергию как самостоятельную фундаментальную реальность; он настаивает на том, что буквально его теория должна пониматься лишь там, где она говорит о присутствии и потоке энергии. Иверитт указывает на опасность произвольного цитирования; хотя в «Трактате» и говорится, что «должна существовать среда, или вещество, в котором... энергия существует, покинув одно тело и еще не достигнув другого», Максвелл позднее замечает, что эфир — «в высшей степени гадательная научная гипотеза».

Прошло около двадцати лет, прежде чем теория Максвелла получила широкое признание. Причин тому было несколько: среди них и его математика, за которой весьма трудно следить без помощи современной векторной символики, и философское пристрастие немецких ученых к теории дальнего действия Вебера, и отсутствие строго экспериментального подтверждения до работ Герца по радиоволнам (1887).

Но от творчества Максвелла две линии напрямую ведут к Эйнштейну. Во-первых, замечания Максвелла относительно распространения света через посредство движущегося эфира прямо подтолкнули Альберта Майкельсона к знаменитому эксперименту с интерферометром, обеспечившему одно из важнейших оснований для создания теории относительности. Во-вторых, пытаясь примирить уравнения Максвелла с Ньютоновыми законами движения, Эйнштейн признал, что уступить должен Ньютон.

### *Кинетическая теория газов*

В 1859 году Максвелл принял некоторые оценки Рудольфа Клаузиуса относительно свойств газов, выразившиеся в создании модели, в которой все молекулы движутся с одинаковой скоростью. Максвелл понял, сколь важно расширить эту модель, чтобы включить в нее статистическое описание частиц, движущихся со всеми возможными скоростями. Он показал, что вероятность каждого возможного состояния движения является экспоненциальной функцией необходимой энергии, и сформулировал теорию, известную ныне как распределение Максвелла—Больцмана. Максвелл показал, как феномены диффузии, вязкости и теплопроводности могут быть соотнесены с молекулярным переносом массы, момента и энергии. С помощью жены он провел эксперименты по вязкости, которые подтвердили предсказания новой теории. В ходе дальнейшей работы в этой области Максвелл ввел такие важные понятия, как время релак-

сации и вязкоупругость. Многие годы спустя некоторые из его поздних работ положили начало науке о динамике разреженных газов.

Но одним из наиболее важных аспектов новой кинетической теории газов было то, что она продемонстрировала действенность и полезность статистического описания для понимания сложных физических систем и прогнозирования их поведения. В «Теории тепла» (1870) Максвелл описывает воображаемое существо, занимающееся сортировкой молекул и известное нам как «демон Максвелла», чтобы показать, что второй закон термодинамики должен иметь только статистическую достоверность. Занятия кинетической теорией сыграли неоценимую роль в подготовке пробабилистской интерпретации квантовой механики много лет спустя.

Как показала работа с газами, Максвелл был не из тех, кто пренебрегает экспериментом, пусть даже наибольшую славу ему принесло теоретическое творчество. Он не только стремился к тому, чтобы основывать свою теорию на строгом эмпирическом фундаменте, но и с большой охотой экспериментировал сам. В молодости он был заядлым лудильщиком, и всегда сохранял неистощимую изобретательность при разработке новых методов измерения. Он проделал важную экспериментальную работу по цветовому зрению, по основным электрическим единицам и стандартам, посвятил последний период своей жизни организации Кавендишской лаборатории. Убеденность Максвелла в том, что практика экспериментирования имеет чрезвычайно важное значение для студентов, надол-

го предопределила программу преподавания естественнонаучных дисциплин.

Для теоретического творчества Максвелла характерны основательность изложения и обильное использование математики, свободное и вдохновенное, но всегда тесно связанное с физическим смыслом:

...Мы постараемся придать нашим вычислениям такую форму, чтобы каждый их шаг поддавался некоторой физической интерпретации, и тем самым мы будем упражнять способности, куда более полезные, нежели просто способности счета, — применение принципов и истолкование результатов. [Инаугурационная лекция, Королевский Колледж, 1860.]

Подобно Галилею и Эйнштейну, Максвелл подчеркивал роль образного мышления. Он то и дело прибегал к аналогиям и ввел несколько центральных методик векторного исчисления, развитых впоследствии Гиббсом и Хэвисайдом. Стиль его творчества продолжает оказывать огромное влияние на учебники по теоретической физике.

### *Аналогия в науке*

В отличие от большинства физиков Максвелл открыто интересовался философией и философскими основаниями своих теорий. В частности, он высказывал глубокие мысли об использовании аналогий в целом, а также тщательно разъяснял, что он имеет в виду, используя в своих теориях специфические аналогии.

...Совсем неплохо иметь два способа рассмотрения предмета и допускать, что *существуют* два способа его рассмотрения. Между прочим, я не думаю, что в настоящее время мы в силах понять действие электричества, и считаю, что главное достоинство временной теории заключается в том, чтобы направлять эксперимент, не мешая прогрессу истинной теории, когда таковая появится». [«Фарадеевы линии сил», 1856.]

На Максвелла оказала влияние шотландская традиция философии здравого смысла и динамические теории Уильяма Гамильтона (преподававшего ему в Эдинбурге) и Уильяма Уэвелла (с которым он был знаком по Кембриджу). У Гамильтона он узнал об относительности знания; в его работах чувствуется стремление сохранить дистинкцию, согласно которой наше знание относится скорее к отношениям между объектами, нежели к самим объектам.

Оглядываясь назад, мы видим глубочайшее значение творчества Максвелла в тщательной проработке концепции физических «полей». Наряду с разрабатывавшимися им частными вопросами электромагнетизма он предоставил в наше распоряжение философские и методологические подходы к описанию природных явлений, воспользовавшись категориями фундаментальных сил, имеющих собственную реальность, охватывающую все пространство. Тем самым он преуспел там, где потерпел неудачу Декарт: он предложил достойную альтернативу таинственному взаимодействию



ствию удаленных друг от друга частиц, всегда казавшемуся серьезным недостатком механистической теории Ньютона, и не попал при этом в другую — обратную — ловушку, отказавшись придать излишнюю реальность призрачным невесомым флюидам. Сложная эволюция квантовых теорий поля в двадцатом веке

во многом отталкивается от общей максвелловской модели физических полей. В частности, тема унификации в современной физике — это непрекращающаяся попытка встать вровень с его выдающимся достижением — теорией электромагнетизма.

Дональд Холл

### Библиография

- Maxwell, J.C., *A Treatise on Electricity and Magnetism*, 2 vols., Oxford, 1873; repr., New York: Dover, 1954.
- Maxwell, J.C., *Theory of Heat*, London, 1870, repr., Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970.
- Maxwell, J.C., *The Scientific Papers of J.C. Maxwell*, ed. by W.D. Niven, 2 vols, Cambridge, 1890; repr. New York: Dover, 1952.
- Максвелл, Дж.К., Избранные сочинения по теории электромагнитного поля, М., 1954.
- Максвелл, Дж.К., Статьи и речи, М., 1968.
- Everitt, C.W., *James Clerk Maxwell: Physicist and Natural Philosopher*, New York: Charles Scribner's Sons, 1975.
- Everitt, C.W., "Maxwell's Scientific Creativity", in *Springs of Scientific Creativity*, ed. by R. Aris, H.T. Davis, and R.H. Stuewer, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Goldman, M., *The Demon in the Aether: The Story of James Clerk Maxwell*, Edinburgh: Paul Harris Publishing, 1983.
- Hendry, J., *James Clerk Maxwell and the Theory of the Electromagnetic Field*, Bristol: Adam Hilger, 1986.
- Tolstoy, I., *James Clerk Maxwell: A Biography*, Chicago: Chicago University Press, 1981.
- Tricker, R.A.R., *The Contributions of Faraday and Maxwell to Electrical Science*, Oxford: Pergamon Press, 1966.

## ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ МЕНДЕЛЕЕВ

Родился: 1834, Тобольск.

Умер: 1907, Санкт-Петербург.

Главные сочинения: «Основы химии» (1868), «О месте цезия в системе элементов» (1870), «The Periodic Law of the Chemical Elements» («Периодический закон химических элементов», 1889).

### Главная идея

*Элементы, размещенные согласно значению их атомного веса, обнаруживают отчетливую периодичность свойств.*

Дмитрий Иванович Менделеев, ученый, работавший во многих областях физической химии, в том числе над сжижением и сжимаемостью газов, и принимавший деятельное участие в технологической модернизации железнорудной, угольной и нефтяной промышленности России, более всего известен сегодня как первооткрыватель периодической таблицы элементов. Анализируя природу элементов, ставших известными к середине девятнадцатого века, и используя стандартизованные незадолго до этого атомные веса, он распределил элементы в таблице, которая графически изображала отношения между ними. В последние годы жизни Менделеев много работал на государственной службе, будучи одним из тайных советников царя и составителем справочников по различным отраслям промышленного знания. Его творчество пользовалось всеевропейским признанием.

Выходец из старинной купеческой семьи (родился в Тобольске), Менделеев с детских лет увлекался наукой и промышленностью. Его матери принадлежала стеклодувная фабрика, и всю свою жизнь он стремился применять достижения науки

в промышленности и коммерции. Окончив тобольскую гимназию, он учился в Санкт-Петербургском Главном Педагогическом Институте, который был им закончен в 1855 году. Институтские занятия явились прообразом его дальнейших исследований: он приступил к изучению отношений между кристаллической структурой и химическим составом вещества, а также их возможной связи с молекулярной конфигурацией. Впоследствии из них родилась периодическая таблица, в которой были скореллированы химические свойства и атомный вес. С 1857 года он преподавал и экспериментировал в Санкт-Петербургском университете. Возглавив в 1867 году кафедру химии, он счел необходимым написать учебник по химии для своих слушателей. Эта книга — «Основы химии» — выдержала при его жизни семь изданий (первое издание — 1868—1871; восьмое — 1906) и стала его главным сочинением. Работая над первым изданием «Основ», он пережил озарение, результатом которого стала современная периодическая таблица.

К середине 1850-х годов было показано, что элементы могут быть разбиты на категории согласно

сходству их химической активности: фтор, хлор, бром и йод составили группу галогенов; в другую группу вошли кислород, сера, селен и теллур; азот, фосфор, мышьяк, сурьма и висмут — в третью. Стало также ясно, что атом любого элемента может сочетаться с атомом или атомами другого элемента одним определенным образом. Атом хлора соединяется с одним атомом водорода, кислорода — с двумя, азота — с тремя, углерода — с четырьмя, образуя  $\text{HF}$ ,  $\text{H}_2\text{O}$ ,  $\text{H}_3\text{N}$  и  $\text{H}_4\text{C}$  соответственно (использована современная символика). Такие способы образования связей называются *валентностью* элемента; валентность хлора равна единице, кислорода — двум, азота — трем и так далее. (Валентность элемента может варьироваться, и в современной физике общее понятие валентности подразделяется на более точные категории. Сегодня валентность объясняется числом электронов во внешней оболочке атома, но во времена Менделеева этого объяснения еще не существовало; к тому же он фактически отвергал суще-

ствование электрона и концепцию иона как электрически заряженной частицы.)

Ряд химиков уже составляли таблицы, упорядочивавшие элементы, размещая их в вертикальных и горизонтальных рядах сообразно их атомному весу. Химик Лотар Мейер даже построил таблицу, очень близко напоминающую таблицу Менделеева, но, к сожалению, ее не издал. Во время работы над «Основными химии» Менделееву пришлось в голову расположить элементы сообразно их валентности и атомным весам, которые незадолго до этого были стандартизованы на эмпирической основе — то есть исключительно исходя из их химических свойств — на первом Международном Химическом Конгрессе в Карлсруэ (1860), на котором он присутствовал. Он подметил, что наличие регулярное увеличение расхождения между атомными весами элементов в каждой группе (элементов, расположенных в вертикальных колонках окончательной периодической таблицы). Он привел следующие примеры:

<i>Элемент</i>	<i>Атомный вес</i>	<i>Элемент</i>	<i>Атомный вес</i>	<i>Элемент</i>	<i>Атомный вес</i>
Хлор	35,5	Бром	80	Теллур	127
Калий	39	Рубидий	85,4	Цезий	133
Кальций	40	Стронций	87,6	Барий	137

Чтобы завершить таблицу, Менделеев расписал на картах названия, атомные веса и химические свойства элементов и разыгрывал с ними «химический солитер» до тех пор, пока не добился верного расположения. (Он действительно был большим любителем солитера.) Он со-

ставил таблицу, восемь вертикальных колонок которой содержали элементы одинаковой валентности, тогда как в горизонтальных рядах элементы располагались в порядке возрастания их атомного веса.

Менделеев составил свою таблицу путем *логической дедукции* из хи-

мических фактов. Лишь после того, как в двадцатом веке исследования Резерфорда, Бора и других установили структуру атома, появилась возможность дать физическое объяснение природе каждой группы. Менделеев объявил о своем открытии в серии статей, вышедших в 1869 году, а в последующих изданиях «Основ химии» он подытожил изыскания, приведшие его к открытию.

Поначалу периодическая таблица не нашла широкого признания: химики-практики, работавшие в промышленности, не проявили к ней интереса; другие критиковали ее на том основании, что в случае с некоторыми элементами приведенный атомный вес неверен; третьи оспаривали у Менделеева приоритет первооткрывателя. Его атомные веса и таблица стали общепризнанными лишь тогда, когда Менделееву удалось (1) с помощью своей таблицы исправить прежде объявленный атомный вес церия (место в таблице подразумевало, что его атомный вес равен 138, а не 92, как было принято считать) и (2) из лакун в таблице предсказать открытие новых элементов и наметить ряд их свойств. Характерно, что он предсказал новые элементы в группах, содержащих алюминий и кремний. Когда эти элементы были обнаружены (галлий, германий и скандий), теория Менделеева получила всеобщее признание как доказанная. Он также предсказал новые элементы между водородом и литием, фтором и натрием, хлором и калием — то были гелий, неон и аргон, открытые в 1890-х годах, а также высказал предположение о существовании ряда элементов — открытых позднее редкоземельных металлов.

Работая над периодической таблицей, Менделеев занимался также изучением газов. В 1860 году он открыл, что каждый газ имеет *критическую температуру*, при которой он может быть сжижен при помощи одного давления. В 1870–1871 гг. он обратился к исследованию охлаждения и сжимаемости газов. Изучая газы, он надеялся обнаружить *эфир* — универсальную текучую среду, которой заполнена вселенная и которая в его системе должна занимать место как раз над водородом. Несмотря на химеричность этой затеи, он вывел точные уравнения для поведения газов в реальном (а не в идеальном) окружении. После этого он приступил к исследованиям атмосферы и изучал температуру ее верхних слоев. В 1887 году для углубления этих исследований он поднялся на воздушном шаре.

В 1890 году вследствие политических волнений в Санкт-Петербургском университете Менделеев счел себя обязанным уйти в отставку с профессорского поста. Жизнь его после отставки была деятельной и наполненной почестями: ему было поручено провести изыскания по бездымному пороху, он изучал тарифы, был руководителем Центральной Палаты мер и весов, участвовал в проектировании арктического ледокола. В Фарадеевской лекции («The Periodic Law of the Chemical Elements»), прочитанной в Лондоне по случаю двадцатой годовщины своего открытия, он резюмировал итоги своей работы на английском языке. В 1902 году он побывал в Париже у супругов Кюри для ознакомления с радиоактивностью. В 1907 году на его похоронах впереди погребальной процессии

студенты высоко подняли периодическую таблицу элементов в знак уважения к открытию великого ученого. В современной периодической таблице трансурановый элемент с

атомным номером 101 и атомным весом 258 называется менделевием; так современные физики увековечили память первооткрывателя в его открытии.

### **Библиография**

Менделеев, Д.И., Основы химии, т. 1—2, М.—Л., 1947.

## ЧАРЛЬЗ САНДЕРС ПИРС

**Родился:** 1839, Кембридж, Массачусетс.

**Умер:** 1914, Милфорд, Пенсильвания.

**Главные сочинения:** «Закрепление верования» («The Fixation of Belief», 1877), «Как сделать наши идеи ясными» («How to Make Our Ideas Clear», 1878), *Собрание статей Чарльза Сандерса Пирса* (8 томов, 1931–1935, 1958).

### Главные идеи

*От своих форм умозаключения мы ожидаем, что они дадут нам истинные выводы из истинных предпосылок,— если не всегда, то по крайней мере в большинстве случаев.*

*Верования — это установившиеся навыки деятельности.*

*Необходимо учитывать все возможные последствия (могущие, на наш взгляд, иметь практическое значение), которые, по нашему мнению, проистекают из объекта нашего понятия: понятие об этих последствиях составляет все наше понятие объекта.*

*Под истиной мы имеем в виду мнение, к которому суждено прийти сообществу тех, кто следует научному методу, если бы процесс исследования продолжался до бесконечности.*

*Фанерон — это совокупность всего того, что непосредственно дано уму, и аспектов этой данности: Первичностей — чувств, или качественных возможностей, Вторичностей — непреложных фактов существования, Третичностей — закономерностей, привычек и обычаев.*

*Знак есть нечто, находящееся в фанероне, что замещает нечто другое в фанероне и служит истоком толкования в фанероне опирающегося на некую привычку закон или обычай.*

*Всякая умственная деятельность является по своей природе знаковой деятельностью, и всякая мысль есть знак, который в силу некой привычки является источником другого знака того же объекта.*

**П**о словам Уильяма Джемса, Чарльз Сандерс Пирс — основоположник прагматизма. Сегодня многие рассматривают Пирса как величайшего из американских прагматистов, если не величайшего из философов, когда-либо рожденных Соединенными Штатами. Он был сыном гарвардского профессора Бенджамина Пирса, вероятно, крупнейшего американского математика своего времени. Под влиянием отца в Чарльзе Пирсе рано пробудился серьезный интерес к математике и

естествознанию. В 1859 году он окончил Гарвард, после чего поступил в Лоуренсовскую Научную школу и в 1863 году получил диплом по химии. За исключением пятилетнего периода (1879–1884), когда он преподавал в новом университете Джона Хопкинса, Пирс не занимался преподаванием. Большую часть своей жизни Пирс работал физиком в Геодезической Службе Соединенных Штатов, которую покинул в 1891 году. После отставки он поселился в Милфорде, Пенсильвания,

где вместе со второй женой жил в относительной изоляции до самой смерти.

Каждый, кто испытывает серьезный интерес к идеям Пирса, сталкивается с нешуточной проблемой. Во-первых, Пирс опубликовал очень мало законченных работ. Во-вторых, за годы своей плодотворной философской карьеры Пирс по-видимому, изменял свои взгляды, и значительная часть его текстов состоит из рабочих отрывков, зачастую даже недатированных. Меррей Г. Мерфи сумел обнаружить в его наследии следы развития четырех философских систем. Это, вероятно, одна из самых разработанных гипотез хронологического развития философских идей Пирса, но незавершенность его работ и их сомнительная хронология делают любую такую гипотезу в высшей степени умозрительной.

Две опубликованных работы Пирса принадлежат, по общему мнению, к начальному периоду его прагматизма. Первая из них — «Закрепление верования». Здесь Пирс разрабатывает свою теорию о функции логики, научном методе и природе верования. Цель рассуждения — приобрести новые верований (выводы) на основании верований, которые мы уже имеем (предпосылки). То, что побуждает нас вывести из данных посылок одно заключение, а не другое, — это некая мыслительная привычка, которую Пирс называет руководящим (или ведущим) принципом умозаключения. Например, если из посылки, что Сократ — это человек, мы выводим заключение, что Сократ смертен, тогда мыслительная привычка, или руководящий

принцип умозаключения, гласит: если данный объект — человек, то он смертен. Руководящий принцип, или мыслительная привычка, логически состоятелен при условии, что он никогда (или в случае вероятностного умозаключения — крайне редко) не заставит нас вывести ложное заключение из истинных посылок. Правильное рассуждение, таким образом, обеспечивает лучшую выживаемость.

Из вышеприведенного разбора умозаключения, по Пирсу, вытекают три следствия. Во-первых, этот разбор позволил ему отличить логические руководящие принципы от вероятных. Принципы, которые всегда будут выводить истинные заключения из истинных посылок, являются логическими руководящими принципами. Пирс предложил определять логические руководящие принципы с помощью диаграмм: будь то таблицы истины (которые были им разработаны самостоятельно), диаграммы Венна (образованные из пересекающихся окружностей) или другие изобретенные им диаграммы.

Далее Пирс различал три формы умозаключения: во-первых, *дедуктивные* формы умозаключения, которые, по его убеждению, и являются логическими руководящими принципами; во-вторых, *индуктивные* формы умозаключения, дающие вероятные выводы (в этой области он разработал весьма изощренную и актуальную теорию вероятности); и в-третьих, *абдуктивные* формы — дающие в качестве вывода гипотезу, которая в случае своей истинности объяснит истинность фактов, заложенных в посылках. Пирс настаивал на том, что формулировка

гипотезы — это одна из форм умозаключения, а не беспочвенная догадка, так как функция гипотезы — объяснить заданные посылки.

Второе важное следствие вышеприведенного разбора умозаключения затрагивало природу верования. Возьмем, например, приводившийся выше нелогический ведущий принцип: «Если данный объект человек — то он смертен». Какая разница между верой в то, что все люди смертны, и той мыслительной привычкой, которая выступает руководящим принципом в умозаключении, касающемся Сократа? Никакой. Когда мы верим известному положению, мы имеем устоявшуюся, или, пользуясь термином Пирса, закрепленную, привычку действовать определенным образом при определенных обстоятельствах. (Почему такие верования, как: «Такой-то смертен», — являются привычками, подробнее рассматривается во втором упомянутом выше эссе «Как сделать наши идеи ясными».)

Третье следствие Пирсова анализа процесса рассуждения гласит, что сомнение, или противоположность вере, заключается в *отсутствии* такой закрепленной привычки действовать при определенных возможных обстоятельствах. Сомнение — беспокойное состояние сознания, от которого мы стараемся избавиться. Наибольшее беспокойство доставляет незнание того, является ли некое лицо нашим врагом или другом. Именно этот тип беспокойного состояния сознания, или возможного беспокойного состояния сознания, является источником умственного поиска, единственная цель которого — закрепление верования.

### **Методы закрепления верований**

Имеется несколько способов закрепить верования-привычки. Пирс упоминает четыре таких способа: метод *упорства*, метод *авторитета*, *априорный* метод и *научный* метод. Методу *упорства* следует тот, кто отказывается изменять свои верования; иными словами, такой человек всегда поступает неизменно при условии, что он находится в тех же условиях, какие были у него в прошлом. Методу *авторитета* следует тот, кто действует определенным образом в определенных обстоятельствах потому, что некий авторитет предписывает именно такой образ действий в данных обстоятельствах. *Априорному* методу следует тот, кто действует определенным образом в определенных условиях потому, что он склонен действовать в этих условиях именно так или считает такой образ действия разумным. *Научному* методу следует тот, кто принимает все верования за гипотезы, которые, с точки зрения прагматизма, имеют дело с будущими ожиданиями и подлежат проверке со стороны будущих ожиданий сообщества ученых.

По словам Пирса, для закрепления наших верований мы пользуемся всеми четырьмя методами; все они имеют позитивную ценность и не должны отвергаться с порога. Если мы стремимся к последовательности и решительности наших действий, тогда следует пользоваться методом упорства. Если мы желаем внутренней устойчивости социальной группы, тогда — об этом известно любому тоталитарному вождю — должно использовать метод авторитета. Если мы хотим быть в ладу с



нашими верованиями и не отставать от моды, тогда мы воспользуемся *априорным* методом. Если мы стремимся к истине, тогда мы должны примкнуть к сообществу тех, кто пользуется научным методом.

Смысл этих рассуждений Пирса сводится к тому, что выбор метода определяется нашими целями. Почему *истину* гарантирует только научный метод, выяснится после обсуждения прагматического критерия значения.

### *Прагматический критерий*

В эссе «Как сделать наши идеи ясными» Пирс выступает с изложением так называемого «прагматического» критерия значения. Согласно Джемсу, в действительности Пирс прочел эту статью на заседании Метафизического клуба в Кембридже, и именно в ней был впервые применен термин «прагматизм». Кроме того, нужно отметить (позднее об этом неоднократно говорил сам Пирс), что прагматический критерий — это критерий значения общих, научных понятий. Если принимать всерьез предшествующие рассуждения, тогда, желая прояснить значение общего понятия в категориях верования-привычки, нам необходимо определить, к каким действиям в отношении конкретного объекта приведет вера в положение, применяющее к нему данное понятие.

Первая формулировка прагматического критерия гласит: «Учитывай, какие последствия, возможные принести все мыслимые практические плоды, имеет в нашем представлении объект понятия. Таким образом,

наше понятие об этих последствиях составляет все наше понятие объекта».

Выражение «последствия, возможные принести все мыслимые практические плоды» густо насыщено смыслами. Во-первых, «последствия объекта» позднее становятся «возможными последствиями объекта», так что мы переходим к предрасположенности объекта воздействовать на нас определенным образом. Фраза «все мыслимые практические плоды» обозначает все возможные способы воздействия в конкретных условиях на данный объект, так как он имеет эти последствия. Значение общего понятия подразумевает мыслимые способы реакции объекта понятия в том случае, если бы в определенных условиях мы повели себя так-то и так-то.

Согласно Пирсу, верование и значение включают в себя возможные взаимодействия между субъектом и объектом верования. Таким образом, верить, что нечто принадлежит к определенному типу, значит привычно ожидать определенных последствий, когда мы действуем на *x* определенным образом при определенных условиях; если наше верование истинно, тогда *x* в свою очередь воздействует на нас, или обыкновенно реагирует на нас, заранее ожидаемым образом.

### *Теория истины*

Если бы у нас существовало сообщество исследователей, пользующихся для закрепления своих верований научным методом, то есть принимающих свои верования за гипотезы, проясняющих их значе-

ния в соотношении с прагматическим критерием значения и выполняющих точно определенные действия в точно определенных условиях (проверка гипотезы), пересматривающих гипотезы, когда они не приводят к ожидаемым результатам, и повторяющих процедуру проверки снова и снова, тогда итог, в который уверовала бы эта община по истечении долгого времени, был бы истиной. Он дал такую прагматическую характеристику истины: «Мнение, с которым суждено в конечном счете согласиться всем тем, кто занимается исследованиями [использует научный метод для закрепления своих верований], есть то, что мы подразумеваем под истиной, и объект, представленный в этом мнении, является реальным».

Другой занимавший Пирса вопрос — это «Что является предметом исследования?», или «Что предложить уму?». Отвечая на него, он разработал так называемую фанероскопию, или феноменологию, — теорию *фанерона*, «всей совокупной целостности того, что каким бы то ни было образом и в каком бы то ни было смысле дано уму». Его ответ гласил, что все, предлежащее уму, служит иллюстрацией трех категорий: Первичности, Вторичности и Третичности. Первичность — это качественная возможность. Она монадична, так как не имеет существенной связи ни с чем иным. Свойство белизны — первично. По замечанию Юма, белое как таковое не говорит ни о чем: оно есть только то, что оно есть. Вторичность — это факт действительности и имеет двоичную природу; чтобы быть конкретным актуальным фактом, Вторичность должна находиться в определенных

отношениях с какой-нибудь другой вещью — например, в пространственно-временных или причинно-следственных отношениях. Третичность — это закон, привычка или обычай и, согласно Пирсу, имеет тройственную природу. (Однако труднее всего, если вообще возможно, понять, каким образом все законы, привычки, традиции и обычаи по сути своей охватывают три предмета, подобно тому, как факт действительности охватывает двоичу и диадичен, а качество охватывает лишь себя самое и монадично. Вероятно, строгая аргументация Пирса навеяна его стремлением доказать при помощи разработанной им логики отношений, что три категории одновременно и необходимы и достаточны.)

Особую увлекательность фанероскопии Пирса придают его взгляды на деятельность сознания. Всякая деятельность сознания — это знаковая деятельность, и все мысли суть знаки. Знак — это то, что замещает некоторый объект для некоторого истолкователя; иными словами, в силу некоторой привычки, закона или обычной знак служит истоком толкования (*interpretant*). Таким образом, всякая знаковая деятельность триадична и включает в себя знак, обозначаемое и толкование знака, то есть способ, посредством которого истолкователь толкует знак как субститут объекта. Толкование само является другим знаком того же объекта. Именно таким образом общее понятие «человек» оказалось применимо к Сократу (было знаком Сократа) и благодаря мыслительной привычке позволило понятию «смертный» выступить в качестве знака Сократа.

Поскольку то, с чем сталкивается ум, может быть первичным, вторичным или третичным, тогда образцы каждого из трех уровней могут функционировать в качестве знаков, но они также могут восприниматься как знаки первичного, вторичного и третичного и отводить первичному, вторичному и третичному роль истолкования. Если, например, принимая некую вещь за знак объекта, мы тем самым формируем первичное — некое качество страха в качестве толкования, тогда это — эмоциональное толкование. Допустим, что кто-нибудь принял определенные чувственные качества за знак льва, тем самым возбудив у себя чувство страха. Если знак в качестве толкования порождает вторичное, действие или приложение усилия, тогда перед нами энергетическое толкование. Предположим,

что вы приняли определенные чувственные качества за приближающийся автомобиль и затем отпрыгнули в сторону. Если восприятие знака как знака объекта формирует мыслительную привычку, тогда это логическое, или понятийное, толкование, которое закрепляет верование относительно объекта знака. Кроме того, знак может замещать объект в силу некоего качественного сходства (иконический знак; например, картина), в силу некоего факта динамической соотнесенности (знак-индекс; например, флюгер) или в силу некоего закона, привычки или обычая (знак-символ; например, предикат «человек»). Эти факты побудили Пирса тратить долгие часы на классификацию и переклассификацию всех видов возможных знаков.

*Боуман Кларк*

### Библиография

*The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss, vols. 1–6, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1931–35; ed. by A. Burks, vols 7, 8, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1958.

*Philosophical Writings of Peirce*, ed. by J. Buchler, New York: Dover Publications, 1955.

Мельвил, Ю.К., Чарльз Пирс и прагматизм, М., 1968.

Буржуазная философия кануна и начала империализма, М., 1977, гл. 8.

Esposito, J.L., *Evolutionary Metaphysics*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980.

Murphey, M.G., *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.

Thompson, M., *The Pragmatic Philosophy of C.S. Peirce*, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

## УИЛЬЯМ ДЖЕМС (ДЖЕЙМС)

Родился: 1842, Нью-Йорк.

Умер: 1910, Чокоруа, Нью-Хэмпшир.

Главные сочинения: «Основы психологии» (1890), «Воля к вере» (1897), «Многообразие религиозного опыта» (1902), «Прагматизм» (1907).

### Главные идеи

*Человеческое сознание избирательно; оно сосредоточивается на одном и игнорирует другое.*

*Идеи и верования являются по своей сути планами организации и структурирования нашего опыта и мира.*

*Невозможно доказать раз и навсегда, что человек свободен или детерминирован в своих поступках, однако имеются веские — в частности нравственные — причины верить в то, что человеческой деятельности присуща свобода.*

*Психологический склад личности влияет на ее религиозный опыт, и этот опыт лучше всего оценивается с точки зрения его нравственного качества. Прагматизм состоит из двух частей: это метод установления значения и теория о природе истины.*

*Истинность или ложность суждения, его согласованность или несогласованность с действительностью зависят от того, достигнуто или не достигнуто подтверждение ожиданий, вытекающих из данного суждения.*

Самый известный американский философ своего времени Уильям Джемс более всего знаменит своим вкладом в развитие и популяризацию прагматизма. Теория о природе значения и истины, прагматизм Джемса ведет к *мелиоризму*, как он любил называть свое учение. На взгляд Джемса, реализация потенциальных возможностей и спасение человечества и природы не являются ни необходимыми, ни невозможными; решающее воздействие на происходящее оказывают наши поступки. Это означает, что для всего существующего характерны процесс, изменение и неокончателность, что человеческое существование пронизано свободой и что надежда, являющаяся средоточием человеческой жизни, находит свое

естественное выражение в религиозной вере. Эти интересы и убеждения возникли на жизненном пути, который был настоящей интеллектуальной и духовной одиссеей. Путешествие Джемса привело его от медицины и физиологии к философии, попутно же он внес пионерский вклад в психологию.

Отец Джемса Генри Джемс-старший был материально обеспеченным человеком, чьим главным увлечением были теология и воспитание своих детей. Уильяму Джемсу еще не исполнилось и девятнадцати лет, а его семья (в том числе и младший брат Уильяма — Генри Джемс-младший, который станет впоследствии блестящим писателем) уже неоднократно путешествовала по Европе. В детстве Уильям интересо-

вался искусством и наукой, но последняя одержала верх, и в 1869 году он получил степень доктора медицины в Гарвардской Медицинской Школе.

Слабое здоровье ограничивало круг его деятельности по окончании Школы, но в 1872 году он становится преподавателем физиологии в Гарварде. Бывая в Европе, он познакомился с новейшими открытиями в психологии. Таким образом, он не только начал преподавать психологию в 1875 году, но и организовал одну из первых в Соединенных Штатах лабораторий психологических исследований. Кроме того, Джемс обнаружил, что психология затрагивает основные философские проблемы, и в конце концов эти вопросы привлекли к себе все его внимание, что оказалось не по силам проблемам физиологии и психологии.

В 1879 году Джемс начинает вести в Гарварде курс философии, а в конце 70-х — начале 80-х годов он пишет и издает серию статей, посвященных природе рациональности и оппозиции свобода/детерминизм. В 1890 году после двенадцати лет работы Джемс опубликовал двухтомные «Основы психологии». В этой книге, не утратившей своего значения и поныне, Джемс попытался очертить основания, границы и находки относительно молодой науки — эмпирической психологии. Он, однако, обнаружил, что особую трудность представляет задача заложить основания новой науки, так как на каждом шагу она требовала привлечения философских допущений. Джемс понимал, что здравая психология нуждается в прочной философской опоре, и работал

над прояснением проблем в обеих этих областях.

Последние двадцать лет жизни Джемс провел в Гарварде; эти годы были в первую очередь посвящены преподаванию философии и философскому творчеству; кульминацией его трудов стала новая версия прагматизма. Даровитый писатель и красноречивый оратор, Джемс пользовался огромной популярностью на родине и за границей. Гиффордские лекции Джемса, читанные в 1901—1902 годах в Эдинбургском университете (Шотландия), превратились в его знаменитую книгу «Многообразие религиозного опыта». Приглашение выступить с лекциями зимой 1906—1907 годов в Лоуэлловском Институте (Бостон) привело к опубликованию еще одной ключевой книги — «Прагматизм», — которую Джемс сопроводил подзаголовком: «Новое имя для некоторых древних способов мышления». Ко времени своей смерти (1910) Джемс был широко известен как своим вкладом в психологию, так и нередко вызывавшими бурю споров философскими взглядами.

#### *«Основы психологии»*

Джемс был убежден в том, что психология и философия тесно связаны, и вот почему: и та и другая должны делать акцент на описании человеческого опыта, в то же время ставя своей целью нахождение причинных объяснений. Применяв этот принцип на практике, он нашел пять основных характеристик человеческого сознания и мышления:

1. Мышление индивидуально; опыт имеет хозяина — он всегда принадлежит кому-нибудь.
  2. Мысли и восприятия постоянно изменяются. Не существует даже двух тождественных восприятий. Джемс не отрицал, что в опыте мы снова и снова сталкиваемся с одними и теми же объектами, он лишь имел в виду, что в различных случаях объект имеет разные качества. Более того, хотя изменения происходят постоянно, он подчеркивал, что никакая часть опыта не стирается совершенно. Каждое восприятие оставляет свой отпечаток, хотя это и не уничтожает автономии и свободы сознания (*conscious awareness*) в любой данный момент.
  3. Наряду с изменчивостью мысли и опыту присуще также постоянство. Сознание не раздроблено на фрагменты. Напротив, сознание струится, подобно потоку, — концепция «потока сознания», играющая столь видную роль в литературном творчестве и литературной теории, восходит к Джемсу. Наряду с этим потоку сознания присуща одна основная структурная черта. Оно фокусируется на некотором объекте, лице или понятии, но всегда в рамках более широкого, богатого фона, или горизонта. Фокальная точка всегда «окаймлена» полем восприятий, чувств, времени и пространства, которые играют собственную роль в построении значения центрального объекта и нашего опыта. Наше внимание не стоит на месте, и в его центр попадают самые разные объекты, однако существо струк-
  - туры фигура-фон остается неизменным.
  4. Мышление познавательно. Оно имеет дело с чем-то, отличным от себя. Таким путем Джемс констатирует, что мы населяем и познаем мир, который не является целиком нашим изделием, хотя многие наши слова и деяния влияют на происходящее в нем.
  5. Сознание избирательно. Оно концентрируется на одних вещах и игнорирует другие. Джемс делал особый акцент на этой пятой характеристике. Сознание не пассивно. Оно — организующая сила, которая творит и выводит на свет специфические модели значения. Сознание изначально живет в богатом и неоднозначном окружении, однако конкретный мир, в котором обитаем мы, в значительной мере предопределен интересами, которые привносятся нами (некоторые из них имеют инстинктивную природу), и осуществляемым нами выбором.
- Особый акцент на избирательности сознания дает понять, что в понимании человеческого существования, свойственном Джемсу, свобода играет важную роль. Он верил в то, что мы живем в мире свободы. Смысл и ценность по большей части предопределены нашим выбором, а значение и качество человеческой жизни — суть вещи, за которые мы несем первоочередную ответственность. Свобода коренится в избирательных способностях сознания. Для Джемса тезис о нашей свободе означает, что в любой данный нашему сознанию момент мы располагаем способностью сосредото-

чивать наше внимание на людях, чувствах, идеях или объектах в мире. Джемс отрицал, что объекты нашего внимания в настоящем и будущем исчерпывающе детерминированы уже произошедшим. Кроме того, он полагал, что акты сосредоточения внимания и мышления являются выбором, естественным следствием которого оказываются поступки. Наши усилия могут быть недостаточными для достижения предмета наших желаний, но благодаря изначальной способности концентрировать внимание, которая способна расти и развиваться, человеческая жизнь и мир как целое вбирают в себя новые цели, ценности и действия, являющиеся итогом нашей свободы.

### *Детерминизм, свобода и воля к вере*

Многие воззрения Джемса резко расходились с детерминистскими теориями, которые разделялись некоторыми его современниками. Эти теории описывали человеческое поведение в терминах причинно-следственных взаимосвязей, благодаря которым прошлое исчерпывающим образом предопределяет настоящее и будущее. Джемс защищал свободу от этого детерминизма весьма интересным образом. Во-первых, он утверждал, что свобода или абсолютная детерминированность человеческих действий не могут быть доказаны окончательным образом, ибо после того, как некоторый акт совершился, невозможно в точности воспроизвести прошлые обстоятельства, чтобы установить, может ли данный акт совершиться иначе. Но

если окончательные доказательства исключаются, то мы располагаем серьезными соображениями в пользу того, чтобы верить в действительность свободы.

Нашему существованию свойственно чувство подлинной непредвзятости будущего; мы чувствуем, что творим ход будущего в настоящий момент и что наши поступки не могут быть адекватно объяснены как предопределенные следствия действовавших в прошлом причин. Далее, неопровержимое чувство свободы имеет основополагающее значение для нашего опыта нравственного усилия, нашей убежденности в том, что качество жизни поддается улучшению. Следовательно, Джемс верил, что значение и осмысленность нашей жизни зависят прежде всего от существования свободы, и утверждал, что этот факт дает нам достаточные практические основания для того, чтобы верить в свободу и отвергать детерминистические теории.

Позиция Джемса по этим и схожим вопросам особенно хорошо выражена в таких эссе, как «Дилемма детерминизма» и «Воля к вере». В последней речь идет о том, что порой мы сталкиваемся с ситуациями, в которых мы должны принять решения, не располагая всеми фактами, которыми мы хотели бы обладать. Жизнь не всегда предоставляет нам такую роскошь, как возможность дожидаться окончательных данных, указывающих на верный образ действий. Цель Джемса — наметить ряд основных свойств таких ситуаций и защитить точку зрения, согласно которой в таких обстоятельствах разумный образ действий — не бежать от реальности, ссыла-

ясь на необходимость дождаться более объективных фактов, прежде чем принять решение. Джемс призывает нас к тому, чтобы встречать такие обстоятельства, не прибегая к самообману, полностью сознавать весь сопряженный с ними риск и неопределенность, а затем избирать такой образ действий, который, вероятнее всего, придаст нашей жизни осмысленность и полноту.

Хорошим примером может служить то, что Джемс называет «религиозной гипотезой». Рассматривая религию вообще, Джемс обнаружил, что она выдвигает следующие требования. Во-первых, она утверждает, что «лучшие вещи — это более вечные вещи, объемлющие (overlapping) вещи, те вещи во вселенной, которые, так сказать, бросают последний камень и которым принадлежит последнее слово». Во-вторых, религия утверждает, что «наше положение немедленно улучшается, если мы уверовали в истинность ее первого утверждения». Эти требования, по мнению Джемса, ставят нас перед живым, принудительным и важнейшим выбором. При этом Джемс подчеркивает, что когда человек сталкивается с настоящим выбором, подобным религиозному выбору, он вправе положительно ответить на требования религии, не рискуя прослыть иррационалистом, — при том, конечно, условии, что он отдает себе ясный отчет в том, что делает.

### *Многообразие религиозного опыта*

Надежда составляет средоточие человеческой жизни, и одно из ее естественных выражений — это ре-

лигиозная вера. Джемс не был мечтательным оптимистом. Он остро чувствовал негативность и зло, столь часто сопутствующие существованию. Он знал, что жизнь пахнет смертью. Однако он избрал не пессимизм. В мире свободы надежда способна обернуться вечностью. Надежда свойственна человеческой жизни. Она — это чувство, что прошлое и настоящее недостаточно хороши и что будущее может быть лучше. В понимании Джемса лучшее воплощение свободы — это то, что он называл «энергическим умонастроением» (strenuous mood). Такой образ жизни подразумевает глубокое желание отыскать непреходящий смысл, страстную жажду облегчить страдание и гуманизировать существование, настоятельную потребность максимально раскрыть и использовать свои таланты. Такой жизнью могут жить только те, кто исполнен надежды.

«Многообразие религиозного опыта» не раздает высшие оценки всем формам религиозной жизни, но в этой книге отчетливо проявилось убеждение Джемса в том, что религиозная вера играет определяющую роль в высвобождении человеческих сил, направленных на достижение нравственных целей энергического умонастроения. В свою очередь, энергическое умонастроение указывает на потребность в религиозной вере. Каждый, кто наделен чуткостью, знает: человеческие силы ограничены. Одних человеческих усилий — сколь бы самоотверженны они ни были — недостаточно для того, чтобы упразднить разрушение и смерть. Поэтому надежда, сопутствующая энергическому умонастроению, может уцелеть



лишь в том случае, если это умонастроение укажет на нечто, лежащее вне его, уверовав в то, что жизнь поддерживается божественной силой, которая может помочь нам в достижении наших лучших идеалов и вырвать нас из цепких объятий негативности и абсурда.

Попав в ловушку двусмысленности и разочарования человеческой жизни — куда-то между полным успехом и абсолютным поражением, энергическое умонастроение указывает на религиозную веру как на источник отваги. Джемс утверждал, однако, что некоторые религиозные традиции куда более адекватны, чем наша. Он был противником теологий, которые подразумевают, что мир и человеческое существование сущностно завершены и закончены в силу их связи с Богом, или Абсолютом, который обнимает собой все сущее, пребывая в вечности. Вместо этого Джемс склонялся к мысли о конечном Боге — ограниченном в отношении силы или знания либо и в том и в другом. Он полагал, что, в отличие от наших представлений, такое понимание Бога лучше вписывается в картину мира, которому свойственны свобода, неокончателность и изменения и в котором идет нешуточная борьба со злом.

### **«Прагматизм»**

Во многих отношениях прагматизм Джемса является естественным развитием его более ранних идей, особенно тех, что касаются свободы и религии. Он включает в себя как эмпирический метод прояснения смысла понятий и теорий, так и теорию о природе истины. В том,

что касается прояснения смысла, прагматизм опирается на следующий принцип: Смысл (значение) обнаруживается путем исследования понятия или теории применительно к практическим последствиям в будущем опыте, к ожиданию которых побуждает нас объект понятия или теории. Целиком учтя такие последствия, мы получим полный анализ значения рассматриваемого понятия или теории.

Такой подход к значению служит хорошим отправным пунктом для разрешения споров. Так, если мы сталкиваемся с двумя утверждениями, которые кажутся противоречащими друг другу, однако не можем обнаружить практических различий в результатах, которые будут иметь место, если эти утверждения истинны, то спором можно пренебречь как чисто вербальной игрой. Однако если налицо существенные различия, то они будут вскрыты с помощью прагматического подхода. Кроме того, такой подход поможет нам раскрыть истинность или ложность утверждений, побуждая нас удостовериться, действительно ли имеют место последствия, которых мы могли бы ожидать.

В «Прагматизме» Джемс иллюстрирует свой подход к значению, проясняя главные расхождения между научным материализмом и взглядом — Джемс называет его «теизмом», — согласно которому существует Бог-Промыслитель и Творец. По убеждению Джемса, если смотреть из настоящего в прошлое, установить расхождение между этими двумя воззрениями невозможно. Обе точки зрения способны объяснить все происходившее до сих пор. Но если противопоставить ма-

териализм и теизм с точки зрения того, что они обещают, начинают проявляться решающие разногласия двух взглядов. Материализм, который имеет в виду Джемс, подводит нас к окончательному отрицанию человеческих идеалов и достижений. Мир материализма совершенно лишен надежды, и жизнь в таком мире пуста, ибо будущее в основе своей закрыто. С другой стороны, теистическое учение оставляет место надежде. Оно подсказывает, что конечность, смерть и зло вовсе не являются последним словом. Теизм выдвигает надежду на то, что «идеальный порядок будет сохраняться постоянно». Он утверждает, что благодаря присутствию Бога «страдание — временно и частично, крушение и распад не абсолютны и не окончательны».

Нам, однако, вовсе недостаточно просто устанавливать различия смыслов или обнаруживать, что некоторые споры носят чисто вербальный характер. Мы также испытываем потребность узнать, истинны или ложны наши утверждения. Джемс считал, что само исследование понятия истины способно помочь в наших исканиях. Подвергнув понятие истины прагматическому анализу значения, Джемс заключает, что истина — это свойство тех идей, или верования, которые порождают ожидания относительно нашего будущего опыта, которые исполняются в действительности. Таким образом, истина синонимична верификации (подтверждению): идея истинна постольку и лишь постольку, поскольку она подкреплена эмпирически. Это определение, в свою очередь, подсказывает, что истине присуща временность. Джемс пола-

гал, что идеи, или верования, *становятся* истинными по мере того, как сбываются порожденные ими ожидания. Истина сама находится в становлении.

Взгляды Джемса полностью противоречили тезису об абсолютности, вечности и неизменности истины. Он доказывал, что мышление в абсолютных категориях выводит нас за пределы действительного опыта, который отнюдь не свидетельствует о том, что истина законченна, закреплена и неизменна, хотя опыт показывает, что некоторые идеи постоянно подкрепляются в течение очень долгого времени. В лучшем случае, утверждал Джемс, понятие абсолютной истины оказывается полезным ограничительным концептом. Оно описывает гипотетическую ситуацию, в которой все возможные исследования завершены, весь возможный опыт исчерпан. Однако, будучи ограничительным концептом, абсолютная истина остается недостижимой; она лишь напоминает нам о нашей конечности и погрешимости.

Отрицание полностью статической природы истины привело Джемса к тому, что он приравнивал ее к таким понятиям, как полезность, удобство и работоспособность. Истинно то, что работает, что удобно или полезно. Некоторые оппоненты находили такие предложения опасно амбивалентными, так как казалось, что Джемс игнорирует возможность того, что некоторые идеи или верования окажутся полезными или удобными, не будучи истинными. В изложении Джемса, доказывали оппоненты, истина, по всей видимости, низводится до уровня субъективного мнения.

Сознавая, что такие возражения могут возникнуть, Джемс изо всех сил старался их парировать. Истинность верований или теорий, доказывал Джемс, подразумевает их удобство или полезность «в течение долгого времени» и «в целом». Тем самым Джемс подчеркивал необходимость постоянной проверки, достижения непротиворечивости и связности всех верований и теорий, которые, на наш взгляд, являются истинными. Эти условия могут быть выполнены только на коллективной основе. Они лишают действительной силы субъективистскую интерпретацию удобства и полезности.

Формулируя свою теорию истины, Джемс, безусловно, использовал слова, которые делали его уязвимым для обвинений в необоснованном субъективизме. Не очевидно и то, что ему удалось оправдаться от всех этих обвинений. Но он бросил вызов традиции понимания истины, которая была куда менее ясной, чем казалась на первый взгляд. Показав, что обладание истиной зависит от беспрестанного, критического просеивания эмпирических данных, его прагматизм дополняет другие части его философии и помогает нам различить и оценить многообразие смыслов жизни.

*Джон Рот*

### Библиография

*The Works of William James*, ed. by F. Burkhardt (*Pragmatism*, 1975; *The Principles of Psychology*, 3 vols., 1981; *The Varieties of Religious Experience*, 1985; *The Will to Believe*, 1979), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975–1988.

Джемс, У., Научные основы психологии, Спб., 1902.

Джемс, У., Зависимость веры от воли, Спб., 1904.

Джемс, У., Многообразие религиозного опыта, М., 1910.

Джемс, У., Прагматизм, Спб., 1910.

Джемс, У., Вселенная с плюралистической точки зрения, М., 1911.

Быховский Б.Э., Прагматизм и «радикальный эмпиризм» У.Д. // В.И. Ленин и вопросы марксистской философии, М., 1960.

Богомолов, А.С., Буржуазная философия США XX века, М., 1974, гл. 3.

Эрн, В.Ф., Размышления о прагматизме. — В кн.: Сочинения, М., 1991, с. 15–34.

Allen, G.W., *William James: A Biography*, New York: Viking Press, 1967.

Barzun, J., *A Stroll with William James*, New York: Harper & Row, 1983.

Flower, E., Murphy, M.G., *A History of Philosophy in America*, 2 vols, New York: G.P. Putnam's Sons, 1977.

Ford, M.P., *William James's Philosophy*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Myers, G.E., *William James: His Life and Thought*, New Haven: Yale University Press, 1986.

Roth, J.K., *Freedom and the Moral Life: The Ethics of William James*, Philadelphia: Westminster Press, 1969.

Smith, J.E., *The Spirit of American Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1963.

Wild, J., *The Radical Empiricism of William James*, Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, 1969.

## ФРИДРИХ НИЦШЕ

Родился: 1844, Рёкен, Германия.

Умер: 1900, Веймар, Германия.

Главные сочинения: «Веселая наука» (1882), «Так говорил Заратустра» (1883–1885), «По ту сторону добра и зла» (1886), «К генеалогии морали» (1887).

### Главные идеи

*Самообман — это особенно разрушительная черта Западной культуры.*

*Жизнь — это воля к власти; по природе нам свойственно желание господствовать над миром, переделывать его сообразно нашим предпочтениям и утверждать свою силу в максимально возможной степени.*

*Борьба, благодаря которой индивидуумы достигают степени власти, соразмерной их способностям, является основным фактом человеческого существования.*

*Идеал человеческого равенства увековечивает посредственность — эту истину извратили и скрyli современные системы ценностей.*

*Христианская мораль, отождествляющая праведность с кротостью и рабской покорностью, как ничто другое, повинна в создании культурного климата, подавляющего порыв к превосходству и самореализации.*

*Бог мертв; предстоит новая эра человеческого творчества и свершений.*

**М**ятежный дух Фридриха Ницше нашел выражение в его литературном стиле. Ему не хватало терпения давать строгие определения понятий, проводить непрерывный логический анализ, отыскивать доказательства относительно глубинной сущности вещей — на его взгляд, все это было типично для философии прошлого. Его творчеству присущи вспышки озарения, афористические высказывания и воззвания. Его идеи часто кажутся несистематическими и бессвязными, для них характерен конфликт и даже противоречие. Ницше не позаботился разъяснить эти нестыковки, чтобы облегчить жизнь своему читателю.

Между несоизмеримыми утверждениями Ницше действительно существует связь, однако он призывает нас восстанавливать связующие

звенья самостоятельно — если, конечно, мы в силах. И даже после этого Ницше не желает вселять в читателя чрезмерную уверенность в том, что он приблизился к окончательной, неопровержимой истине. «Всякая философия, — написал он однажды, — это философия переднего плана... Всякая философия также *скрывает философию*». Мы вправе сказать, что Ницше подрывает или деконструирует даже собственную мысль — не для того, чтобы ее обесценить, но чтобы подчеркнуть необходимость вкапываться в нее все глубже, не прекращая поиски слишком быстро.

Философский стиль Ницше — это миниатюрная копия мира его опыта. Этот мир имеет некий план и структуру, но не образует законченной рациональной системы. «Нравственных явлений не существует

вообще, — заметил Ницше, — существует лишь нравственное истолкование явлений». Жизнь не стоит на месте, и Ницше пытался описать признаки человеческого существования такими, какими он их видел. Его дерзкие толкования и пытливые расследования подвергли переоценке широкие тенденции развития морали и религии. Отчасти это было достигнуто путем исследования «смерти» Бога.

Ницше родился в 1844 году в прусском городке Рёкен. Его отец — лютеранский пастор — скончался, когда мальчику было только пять лет, но семья позаботилась о том, чтобы он получил хорошее образование. В центре его ранних интересов находились греческая и немецкая литературы; кроме того, он развивал в себе таланты поэта и музыканта. В 1865 году Ницше учится в Лейпцигском университете. К тому времени он не только отказался от прежнего намерения стать лютеранским священником, но и испытал полное отчуждение от христианской веры. В 1869 году он принял предложение преподавать классическую филологию в Базельском университете (Швейцария). Его профессорская карьера была прервана службой в немецком военном госпитале во время Франко-Прусской войны. Болезнь, подхваченная на воинской службе, подорвала его здоровье, и в 1879 году он был вынужден покончить с преподавательской карьерой.

Следующие десять лет его жизни отмечены попытками поправить свое здоровье и разработкой философских тем, которые уже начинали вырисовываться в годы, проведенные им в Базеле. Там Ницше про-

анализировал греческую цивилизацию и противопоставил ее современному немецкому обществу. Он считал, что греческая культура достигала своих высот тогда, когда в ней подобающе смешивались две тенденции. Одна из них, на взгляд Ницше, символизировалась Дионисом — богом вина и шумного веселья. В ней превалируют инстинкт, страсть, первобытные силы природы. Там, где эта тенденция возобладала, людям были присущи безграничная страсть к завоеваниям, жаркой любви и мистическому иступлению. Другую тенденцию символизирует Аполлон — бог искусства и науки. Самообладание, умеренность и безмятежность — это те черты, которые выдвигаются вперед там, где властвует аполлоновский дух.

По мнению Ницше, поначалу древнегреческой жизни были присущи дионисийские черты, но после периода успешного смещения возобладали аполлоновские качества. Плодотворное слияние двух тенденций, составившее величие Греции, было недолговечным; результат — подавление дионисийских качеств и господство доктрины «ничего через меру» — стал прелюдией к смиренной посредственности, которая станет впоследствии ведущим мотивом Западной цивилизации благодаря появлению и распространению христианства. Таким образом, из ницшевского анализа вытекало, что в противоположность высокой культуре Греции Европа и в частности Германия девятнадцатого века измощены болезнью и нуждаются в притоке страсти и желания отличиться. Такие изменения могут

преодолеть традиционный диктат благоразумия и христианской морали, которые овладели Западной цивилизацией.

Существование, по Ницше, — это борьба. Более того, на его понимание жизни повлияла дарвиновская концепция о том, что природа поощряет выживание сильных и уничтожение слабых. О слабости европейского общества, по убеждению Ницше, свидетельствует тот факт, что у власти в нем находятся силы, ратующие за нивелировку всего, что стоит выше посредственности, чтобы держать в узде сильных и помогать выжить слабым. Тем не менее по крайней мере для горсточки индивидуумов оставался шанс стать чем-то большим, чем были склонны позволить удушающие структуры общества. Если обнажить слабость общества и дать набросок настоящего жизненного превосходства, появится надежда, что некоторые единичные индивиды («сверхчеловеки») смогут возвыситься над тем низким состоянием, в котором прозябает жизнь, и помочь трансформировать качество жизни.

Самые серьезные попытки Ницше выполнить эту задачу предприняты в сочинениях, которые опубликованы им в 1880-е годы. Это «Веселая наука», «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали». Однако к концу десятилетия литературная производительность Ницше пошла на спад. В январе 1889 года, находясь в Турине (Италия), он пережил серьезное душевное расстройство, от которого так и не оправился. Ницше умер двадцать пятого августа 1900 года.

### *Самообман и воля к власти*

«Мы неизвестны себе самим, мы, познающие, — и тому имеет веская причина». Так начинается «К генеалогии морали». Тема, развиваемая Ницше: люди могут считать себя сколь угодно образованными, утонченными, развитыми — отсутствие мужества не позволяет им докопаться до того, что лежит в основе человеческого существования и морали. Предыдущие попытки высказаться по этим проблемам говорят скорее об упадке Западной цивилизации, чем о действительном положении вещей. Ницше пытался положить конец этой напасти — самообману. Он стремился обнажить подавляемые и скрываемые факты, видя себя терапевтом, который в силах освободить читателей от культурных ограничений, удушающих все выдающееся. Но добытая свобода может оказаться непосильной. «Независимость — удел немногих, — говорил Ницше. — Она — привилегия сильных». Для тех немногих, кто преодолевает искушение укрыться в тиши иллюзий, возведенные Ницше сумерки идолов традиционной морали и религии — это заря новой надежды.

По убеждению Ницше, отказываясь честно признать, что «жизнь есть просто воля к власти», мы обманываем сами себя. Он не был поборником демократического идеала равенства людей. Это учение, полагал он, только нивелирует качество жизни, уравнивая выдающееся и посредственное. Индивиды безмерно различаются по способностям и талантам, существуют основные качественные различия, обуславливающие их личностное неравенство.

Тем не менее, согласно Ницше, индивиды из всех сил стремятся утвердить свою власть. Каждый неизменно рвется достичь и удержать господство. Эта склонность свидетельствует о том, что борьба есть основной факт жизни. Идет жаркая схватка за вершины власти. Если кто-то спотыкается на самом верху, другой занимает его место.

### *«По ту сторону добра и зла»*

В понимании хода истории человечества, развиваемом Ницше, в западной культуре господствует неудачное различие между «добром» и «злом», различие, торжеству которого особенно споспешествовало христианство. Подстрекаемые жгучей ненавистью к аристократическим манерам, которым они не могли подражать, массы — часто при поддержке религиозных вождей — предали мстительному отрицанию аристократизма. На взгляд Ницше, «добро» из дистинкции добро-зло делает акцент на равенстве, самоотвержении, мягкости, смирении, сострадании, жалости и других качествах слабости. Такое «добро» наказывает благородные, аристократические качества — самоутверждение, дерзкую творческую самобытность, страсть, жажду победы, — называя их злом. Преобладание таких представлений о зле, утверждал Ницше, ответственно за слабость и посредственность тех, кто занимает господствующее положение. Они уничтожили те качества, без которых в жизни невозможно ничто выдающееся. Согласно Ницше, упадок современного общества свидетельствует о том, что для утоления

потребности в превосходстве до сих пор делалось слишком мало.

Однако человеческое существование вовсе не обязательно заканчивается на этой унылой ноте. Порой считая себя гласом вопиющего в пустыне, Ницше, тем не менее, думал, что человеческая жизнь способна к самоискуплению — для этого она должна выйти за пределы добра и зла. «Разве не должен древний огонь вспыхнуть с куда более устрашающей силой после куда более долгого приготовления? — писал он. — Больше: разве не должен ты желать этого из всех своих сил? даже стремиться к этому? даже способствовать этому?» Дух благородства — утверждение жизни, борьбы и победы, страстная жажда отличиться — эти качества должны быть превознесены. Однако цель Ницше — не удвоение прошлого, но возвращение в современную жизнь этих необходимых качеств.

### *«Так говорил Заратустра»*

Шедевр Ницше — «Так говорил Заратустра» — это самое драматичное и эмоциональное выражение призыва, обращенного ко всему человечеству, призыва сбросить путы традиционной морали, которую он называл «рабской моралью», и освободиться с помощью творческих усилий, создав тем самым новую мораль индивидуальной власти. По форме эта большая страстная книга является рассказом о странствиях Заратустры — персонажа, основанного на образе иранского пророка шестого века до нашей эры Зороастра (Заратустра — латинизированная форма этого имени), но

сообразованного с поэтическим и философским замыслом Ницше. Заратустра — исполненный жизненных сил, а порой и запальчивый поборник радикального мировоззрения Ницше.

Заратустра переходит из города в город, проповедуя миру новую «религию» — земную, гуманистичную и мятежную: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек — это то, что должно преодолеть... Сверхчеловек — соль земли. Пусть ваша воля скажет: сверхчеловек *будет* солью земли, и не верьте тем, кто твердит вам о потусторонних надеждах!.. Взгляните на добрых и праведных. Кого ненавидят они больше всего на свете? Человека, который рушит их скрижали, сокрушителя, нарушителя закона; но он — творец».

Заратустра встречает в лесу святого отшельника, который говорит с ним о восхвалении Бога. Заратустра размышляет об услышанном: «Возможно ли это? Старик святой в своем лесу еще ничего не слышал о том, что Бог *мертв!*»

Провозглашение смерти Бога было основополагающим элементом переоценки ценностей, за которую ратовал Ницше. Эта весть рождается из его убежденности в том, что мораль посредственности и доказательства бытия Божия, особенно в понимании христианства, неразрывно связаны друг с другом. Христианство и еще раз христианство, доказывал Ницше, приложило все усилия, чтобы внедрить в человеческое сознание мораль посредственности. По его мнению, христианский акцент на любви превозносит качества слабых. Христианство настаивает на том, что мы ответственны за развитие в себе этих добродетелей не

потому, что так велит абстрактное понятие долга, но потому, что такова воля Бога. По мере развития эта концепция, утверждал Ницше, скывывает людей обессиливающим чувством вины. Она также побуждает их к бегству — к тому, чтобы искать исполнения своих чаяний в потустороннем мире.

Спорная и односторонняя, критика Ницше была громкой и ясной: христианство с его концепцией трансцендентного, всемогущего, всеведущего, справедливого и любящего Бога отрицает и отвергает слишком многое из того, что имеет ценность в этом мире. Христианские теология и мораль, стараниями церкви и государства превращенные в институт, сделали людей Запада узниками. Христианство утверждает, что истинная свобода заключается в служении Богу, но отвергает подлинную творческую свободу, заявляя, что этот мир и его ценностная структура предопределены волей Бога. Оно утверждает, что несет людям освобождение от греха и вины, но достигает этого, низводя их к посредственности. Христианство выдвигает доктрину любви и милосердия, но в действительности это учение опирается на чувства ненависти и мстительности, направленные против всего благородного.

Ницше не отрицает, что длительное господство христианской веры является действительной манифестацией воли к власти, и что некоторые индивиды проявили недюжинную силу, утверждая авторитет христианства. Но он был убежден в том, что в итоге это привело к доминированию низшей породы. Ницше верил, что, объявив о смерти Бога, можно подорвать основы христиан-



ской морали, облегчив выход за рамки традиционного понимания добра и зла.

Проблема бытия Божия, полагал Ницше, имеет скорее психологический, нежели метафизический характер. Вера в Бога — это орудие, используемое для искажения фактов жизни, для обуздания индивидов, наделенных благородным характером. Цель Ницше не столько доказать или опровергнуть бытие Бога, сколько показать, что вера в Бога может породить болезнь. Он хотел убедить людей в том, что высшие свершения в человеческой жизни зависят от искоренения этой веры. Таким образом, Ницше постулировал, что Бог не существует, и сосредоточился на терапевтической задаче по освобождению людей от мысли, что они зависят от Бога.

### **Безумец**

Если кто-нибудь взялся бы утверждать, что в вопросе о существовании Бога философия Ницше уклоняется от сути дела и ничего не доказывает, у Ницше нашлось бы мощное возражение. Его задача не логическое опровержение бытия Бога, но осмысление человеческого опыта, который свидетельствует о том, что, с функциональной точки зрения, вероятность существования Бога невысока. Ницше выдвинул этот аргумент в книге 1882 года — «Веселой науке». Здесь он рассказывает о «безумце», который выбегает на площадь, беспрестанно крича: «Я ишу Бога! Я ишу Бога!» Его крики смешат находящихся на рынке, которые, сообщает Ницше, не веруют в Бога. В шутку они спрашивают

безумца: может, Бог потерялся, спрятался или отправился путешествовать? Тогда безумец пронзает своих мучителей взглядом и бросает им весть: «Бог умер. Бог мертв. И мы убили его».

Важно отметить, что в рассказе Ницше речь идет о людях, не верящих в Бога, и об утверждении, что люди убили Бога. Хотя в Европе девятнадцатого века по-прежнему доминировали христианские представления, Ницше полагал, что сила христианства куда меньше, чем в былые времена. Люди провозглашают себя христианами и верующими в Бога, но их слова — не более чем привычная реакция, которой недостает глубины и подлинности. Ницше утверждает, что успехи науки и технологии подорвали представление о зависимости человека от Бога. Хотя этим достижениям и не удалось искоренить посредственность, о которой так сокрушался Ницше, они предвещают новую веру в человеческие силы; благодаря им стала различима возможность прогресса с помощью одних человеческих усилий. Философская критика богословских аргументов и неизбывный конфликт между незаслуженным страданием и постулатом о всемогуществе и благодати Бога тоже сыграли свою роль в ослаблении религиозной веры. Таким образом, сочетание ряда факторов отвлекало внимание от Бога и побуждало обратиться к человечеству и этому миру. Функционально говоря, эти мировоззренческие изменения и явились тем, что Ницше так драматически называл «смертью Бога» в цивилизации Запада.

Хотя люди девятнадцатого столетия жили в мире, в котором при-

существование Бога шло на убыль, Ницше сомневался в том, что они полностью это сознают. Услышавшие весть безумца вперились на него в изумлении. Этим людям (в действительности современникам Ницше) нет дела до Бога. Они умертвили Бога, но не отдают себе полного отчета в смысле и важности этого факта. Безумец, который куда лучше людей на площади сознает всю жуть смерти Бога — и следовательно необычайно остро постиг, что значит искать Бога в безбожном мире, — выражает свою мысль следующим образом: «Молнии и грому нужно время, свету звезд нужно время, деяниям нужно время, после того как они уже совершены, чтобы их увидели и услышали. Это деяние пока еще дальше от вас, чем самые отдаленные светила, — и все-таки вы совершили его!» [перевод К.А. Свасьяна]. Безумец считает, что он пришел раньше времени. Люди убили Бога, но еще не готовы воспринять этот факт и его значение.

Смерть Бога — страшная вещь; это сознает и подчеркивает ницшевский безумец, вопрошая: «Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца?» Несколькими риторическими вопросами он дает понять, что смерть Бога лишает нас ориентации и повергает во тьму: «Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли на холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь?» [перевод К.А. Свасьяна].

И все же Ницше считает, что эта головокружительная неустойчивость не повод для отчаяния и тоски. На-

против, смерть Бога, сколь бы смущающей она ни была, — это повод для жизнеутверждения. Она несет освобождение, новое сознание свободы и ответственности, шанс на творческий поступок. Ницше не отрицает, что эта ситуация полна неясностей. Не ясно, как поведут себя люди, осознавшие, что Бог мертв. Нет никаких гарантий, что они воспользуются блестящими преимуществами новой свободы и возможностью для творчества, открывшейся в мире, лишенном Божьего попечения. Тем не менее Ницше сохраняет сдержанный оптимизм: «Наконец-то горизонт впереди нас снова свободен, пусть даже он и не сияющ; наконец наши корабли снова могут дерзнуть выйти в море, дерзнуть встретить лицом к лицу любую опасность; всякое дерзание любителя знания вновь вышло из-под запрета; море, наше море, вновь открылось перед нами; быть может, никогда еще и не было такого "открытого моря"».

Философия Ницше предъявляет строгие требования к живущим по ее заветам. Он призывал таких людей увидеть жизнь как вечное возвращение. Следовательно, нужно выбирать так, чтобы не пожалеть впоследствии. Цель (goal) — действовать так, чтобы, сталкиваясь с одной и той же ситуацией бесконечное число раз, мы могли честно сказать, что ни за что не поступили бы иначе. Ницше находил, что жизнь не лишена смысла. Но, утверждал он, «мы выдумали понятие цели (purpose). В действительности цель отсутствует». Человеческое сознание, по-видимому, не имеет внеположных целей своего существования, и не существует разумности,

которая способна адекватно ответить на каждое «почему?». И все же, утверждает Ницше, если мы живем насколько возможно честно, пре-

одолевая самообман, тогда жизнь может иметь смысл, которым мы ее наделяем.

Джон Рот

### Библиография

- Ницше, Фридрих, Сочинения в двух томах, М.: «Мысль», 1990.  
 Ницше, Фридрих, Полное собрание сочинений, т. 1, 9, М., 1909–1912.  
 Шестов, Л., Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше, Спб., 1907.  
 Шестов, Л., Достоевский и Ницше (философия трагедии), Спб., 1903.  
 Манн, Т., Философия Ницше в свете нашего опыта // Собрание сочинений, т. 10, М., 1961.  
 Одуш, С.Ф., Тропами Заратустры (Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию), М., 1971.  
 Nauman, R., *Nietzsche: A Critical Life*, New York: Oxford University Press, 1980.  
 Heller, E., *The Importance of Nietzsche: Ten Essays*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.  
 Kaufmann, W., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1950, 1974.  
 Kocib, C., ed., *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*, Albany: State University of New York Press, 1990.  
 Krell, D.F., Wood, D.C., eds., *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*, New York: Routledge, 1988.  
 Magnus, B., *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington: Indiana University Press, 1978.  
 Nchamas, A., *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.  
 Schacht, R., *Nietzsche*, London: Routledge, 1983.  
 Solomon, R.C., ed. *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday, 1973.

## ЗИГМУНД ФРЕЙД

**Родился:** 1856, Фрайберг-в-Моравии (прежде Австро-Венгрия, ныне Чехия).

**Умер:** 1939, Лондон, Англия.

**Главные сочинения:** «Очерки по истерии» (первое немецкое издание, 1895), «Толкование сновидений» (первое немецкое издание опубликовано в 1899 году, датировано 1900 годом), «Пять лекций по психоанализу» (первое английское издание, 1910), «По ту сторону принципа удовольствия» (первое немецкое издание, 1920), «Психология масс и анализ человеческого Я» (первое немецкое издание, 1921), «Я и Оно» (первое немецкое издание, 1923), «Будущее одной иллюзии» (первое немецкое издание, 1927), «Цивилизация и недовольные ею» (первое немецкое издание, 1929—1930).

### Главные идеи

*Человеческое поведение обуславливается наследственностью и средой.*

*С помощью метода свободных ассоциаций и анализа символов мы можем изучать структуру и функционирование личности.*

*Модель личности может быть описана с помощью категорий «Оно» [Id] (представляющей импульсы), «Я» [Ego] (представляющей разум) и «Супер-эго» (представляющей моральные ограничения, или нравственное чувство).*

*Два принципа функционирования психики — это принцип самосохранения и принцип удовольствия.*

*Основные человеческие импульсы, возникающие в бессознательном, — Эрос и Танатос — являются выражением Ид; успешное подавление импульсов Ид называется «сублимацией», являющейся необходимым условием цивилизации.*

*В поведении ребенка проявляется первобытная сексуальность; происхождение невроза, или внутриспсихического конфликта, коренится в младенческом опыте.*

*Дети могут чувствовать ревность и враждебность к одному из родителей и любовь к другому (Эдипов комплекс).*

*Побуждения пристекают из бессознательных желаний; конфликт между этими желаниями находит свое выражение как в нормальном, так и в патологическом поведении.*

*Сновидения — это замаскированные образы подавленных желаний; внешний вид образов сновидения может маскировать скрытые желания.*

**В** последнее время Зигмунд Фрейд все более узким образом ассоциируется со своей концепцией человеческой сексуальности. На самом же деле он остается одним из самых влиятельных в Западном мире мыслителей двадцатого века. Фрейдовс-

кие концепции импульса, либидо, психоза и «психоанализм» (термин, впервые использованный в статье, опубликованной 30 марта 1896 года) настолько глубоко проникли в наш образ мышления, что трудно даже представить истолкование мира,

который не был бы структурирован с помощью этих понятий. Однако к разработке своей «новой науки психоанализа» Фрейд приступил только после тридцати лет.

### *Ранние годы: разработка психоанализа*

Большую часть лет, проведенных в колледже, Фрейд находился под сильным влиянием своего школьного товарища и посвятил себя изучению права и решению общественных проблем. В то же время он увлекся дарвиновскими теориями природы и эволюции, так как считал, что они могут коренным образом улучшить понимание мира. И только на последнем году обучения, побывав на лекции о природе, читанной профессором Карлом Брюлем, Фрейд принял решение поступить на медицинский факультет. Осенью 1873 года, семнадцати лет от роду, он записался в Венский университет и, увлекаемый острейшей любознательностью, изучал широкий спектр предметов. Хотя Фрейд и утверждал, что обуздал свою юношескую склонность к умозрению, он посещал философский семинар Франца Brentano и семинар по логике Аристотеля.

В 1877 году Фрейд поступил в Физиологический Институт Эрнста Брюкке, профессора, чей курс «Физиология голоса и речи» он слушал в Венском университете. (Впоследствии Фрейд говорил, что Брюкке был самым важным его наставником.) Работая в физиологической лаборатории, Фрейд участвовал в исследовательских проектах, которые привели к важнейшим откры-

тиям тех дней — например, к доказательству того, что клетки нервной системы высших животных находятся в отношении преемственности с клетками низших животных. Это открытие противоречило общепринятому взгляду, по которому существует фундаментальное качественное различие между нервными системами высших и низших животных. Фрейд продолжал свои исследования в Институте Брюкке даже по окончании университета.

Летом 1879 года Фрейд был призван на обязательную воинскую службу (сроком на год). Вынести этот год ему помогла работа над переводом четырех эссе из собрания сочинений Джона Стюарта Милля. Эти сочинения составили одну из пяти книг английского философа, которые будут переведены Фрейдом на немецкий язык. Его бывший профессор Франц Brentano представил Фрейда Теодору Гомперцу — издателю немецкого собрания сочинений Милля.

Два года спустя, в 1881 году, Фрейд окончил медицинский факультет и с мая 1881 по 1882 год занимал должность лаборанта. По причине неблестящего финансового положения и по настоянию профессора Брюкке он поступил на работу в Венскую общую клинику. Однако, не будь денежных затруднений, он предпочел бы чисто научную карьеру. Медицинская интернатура Фрейда была посвящена хирургии, внутренним болезням, дерматологии и психиатрии, которой он занимался под руководством Теодора Мейнерта. Из изучения «Аментии Мейнерта» (острого галлюцинаторного психоза) Фрейд почерпнул концепцию «осуществления жела-

ний», которую он впоследствии применит при анализе снов и изучении функций бессознательного. Работая в Общей клинике, Фрейд продолжал изучать анатомию мозга и писал статьи по заболеваниям нервной системы.

В 1884 году он приступил к исследованию кокаина. После нескольких лет экспериментирования Фрейд стал весьма высоко ценить способность кокаина смягчать депрессию, усталость и даже исцелять от морфиновой наркомании. Непродолжительное время Фрейд сам регулярно принимал кокаин, но за этот срок, по-видимому, не почувствовал привыкания. Тем не менее в 1886 году широко распространились случаи кокаиновой наркомании, и в следующем году Фрейд почувствовал необходимость ответить критикам, напоминавшим о его недавней рекомендации использовать кокаин при лечении морфиновой наркомании: во-первых, когда начинались эксперименты, случаи кокаиновой наркомании не были известны, и считалось, что привыкание обусловлено характером пациента, а не принимаемыми веществами; во-вторых, переменной, вызывающей кокаиновую зависимость, является лабильность церебральных кровеносных сосудов.

Через год после начала своих исследований кокаина Фрейд был назначен *приват-доцентом*. Воспользовавшись скромной субсидией, он отправился в Париж для работы под руководством невролога Жана-Мартина Шарко. Фрейд работал в клинике «Сальпетриер», где при лечении истерии и других функциональных расстройств Шарко применял гипноз. В результате кропотливых и

систематических изысканий Шарко показал, что истерия проявляется в самых разнообразных формах как среди мужчин, так и среди женщин. В то время гипотеза о том, что истерические симптомы могут проявляться также и у мужчин, была остро дискуссионной. Более того, Шарко считал, что подобные физические отклонения имеют психологическое происхождение. Фрейд прожил в Париже около года в качестве ученика и переводчика работ Шарко, и парижские впечатления укрепили его решимость исследовать истерию с психологической точки зрения.

Возвращаясь в Вену, Фрейд держался в Берлине в клинике Адольфа Багински, где в течение нескольких недель он изучал детские заболевания. Оставив свое место в Венской общей клинике, он открыл частную практику и женился на Марте Бернайс. Некоторое время спустя Иосиф Брейер, венский терапевт, с которым Фрейд был знаком по работе в Институте физиологии, рассказал ему об успешном исцелении симптомов истерии с помощью воспоминаний и последующего катарсиса. Позднее Фрейд напишет, что с самого начала он использовал гипноз не только для терапевтического внушения, но и для установления истории таких симптомов. Соответственно, первая книга Фрейда об афазии, опубликованная в 1891 году, была посвящена Брейеру. В нее вошли самые ценные неврологические работы Фрейда; замечательная стройность и ясность предвосхищают стиль его последующих трудов. К этому времени Фрейду уже исполнилось тридцать пять лет.

**Случай с Анной О.**

В середине ноября 1882 года Брейер рассказал Фрейду о пациентке Анне О. (Берта Паппенхайм), жаловавшейся на паралич конечностей, расстройство слуха и зрения, невозможность переваривать пищу и нервный кашель. Работа с этим случаем началась в декабре 1880 года и завершилась при весьма необычных обстоятельствах в июне 1882 года. Фрейд был разочарован тем, что гипнотическое внушение не имело большого успеха при лечении этой пациентки. Однажды, после того как она подробнейшим образом рассказала об обстоятельствах, при которых впервые проявился симптом, он внезапно исчез. После этого пациентка попробовала заняться тем, что она называла «заговариванием», или «прочисткой», каждого из своих недугов, пока все они не исчезли. К несчастью, интерес Брейера к пациентке привел к трудностям в его отношениях с женой; возможно, чувствуя вину и заботясь о супруге Брейера, она прекратила лечение. В тот же вечер у Анны О. были истерические роды (ложная беременность); доктор Брейер на время успокоил ее с помощью гипноза, но на следующий день он вместе с женой уехал отдыхать в Венецию. В течение следующего года она несколько раз переживала рецидивы болезни, но мало-помалу эта умная и прелестная женщина начала поправляться. В тридцать лет она стала первой работницей социальной сферы в Германии и одной из первых в мире. Она учредила периодическое издание и посвятила свою жизнь филантропическим заботам,

включая попечение об улучшении быта женщин и детей.

Случай Анны О. послужил отправной точкой психоанализа, а его значимость побудила Фрейда назвать Брейера истинным отцом психоанализа. Последний, однако, не соглашался с Фрейдом в том, что сексуальные расстройства являются неотъемлемыми факторами невроза и психоневроза, не приняв тем самым тех обобщений относительно их существеннейших составляющих, которые сделал Фрейд на основании диагноза симптомов Анны О. Тем не менее Фрейд был убежден в том, что результаты работы Брейера с этой пациенткой должны быть обнародованы. В конце концов Брейер согласился на такую публикацию, выставив то условие, что роль сексуального ингредиента как определяющего фактора истерии должна быть преуменьшена. Книга «Очерки по истерии» (*Studien über Hysteria*, 1895), совместная работа Фрейда и Брейера, излагала выводы, к которым пришли ученые в случае с Анной О., и содержала еще четыре случая, описанных Фрейдом.

Споры об Анне О. ускорили разрыв между Фрейдом и Брейером, и с 1896 года Фрейд избегал контактов со своим бывшим коллегой. По мере угасания дружбы с Брейером Фрейд становился все более дружен с берлинским отоларингологом Вильгельмом Флиссом. Флисс лучше понимал теории Фрейда и поддерживал их как эмоционально, так и интеллектуально, привлекая внимание к островам как к кладезю скрывающегося психологического материала. И действительно, в середине 1890-х годов Флисс даже опубликовал свои идеи о детской сексу-

альности — в то время Фрейд еще не был без остатка увлечен этими теориями. Флисс также отстаивал концепцию о бисексуальности человека, позднее развитую Фрейдом в рамках психоаналитической теории.

### *Свободное ассоциирование*

Фрейд вскоре заменил гипноз методом свободной ассоциации, позволившим ему обнаружить феномен сопротивления пациента раскрытию подавленных эмоциональных травм и перенос эмоций, связанных с одним лицом, на другое, например, с объекта анализа на аналитика. Он датировал рождение психоанализа применением метода свободного ассоциирования — мощного психологического орудия. Этот метод постепенно развился в 1892—1895 гг. из гипнотического внушения и опроса. Тем не менее фрейдовская глава о психотерапии в «Очерках по истерии» обычно рассматривается как первая ласточка этого метода, хотя Фрейд по-прежнему называет его катартическим методом Брейера. Затем Фрейд применил новый метод к себе самому (возможно, в июле 1895 года), когда он проанализировал один из своих снов. С 1897 года самоанализ становится для Фрейда постоянной процедурой. Его применение позволило глубже проникнуть во внутренние причины человеческого поведения; вследствие этого Фрейд рекомендовал, что частью подготовки аналитиков должен стать самоанализ. С помощью этой процедуры Фрейд надеялся установить структуру души и взаимодействующие внутри нее силы.

Весной 1895 года он поставил перед собой задачу, во-первых, «исследовать, какую форму приобретает теория душевных функций при введении в нее квантитативной точки зрения», то есть разработать некую «экономичку» нервных сил, а во-вторых, извлечь из психопатологии информацию, полезную для обычной психологии. Этот замысел так и не был закончен, однако в набросках Фрейда намечены идеи о человеческих импульсах, подавлении и защите, психической экономии противоборствующих энергий и об осуществлении желаний как о движущей силе личности. Пытаясь сделать психологию естественной наукой, основанной на неврологии, в действительности Фрейд оказался на грани открытия психологии не для неврологов, но для психологов-неврологов. Фрейд никогда не забывал о физиологической и биологической обусловленности поведения, однако он все больше сосредоточивался на изучении воздействия бессознательного на сновидения, обмолвки, шутки, психосоматические симптомы и защитные механизмы. Много лет спустя Франц Александер изучит физиологические истоки психосоматических расстройств и разовьет новую концепцию взаимоотношений души и тела, подсказанную теориями Фрейда.

### *Толкование сновидений*

Интерес Фрейда к толкованию снов был вызван тем наблюдением, что, прибегая к методу свободных ассоциаций, пациенты описывают свои сны. Он также обратил внимание на то, что галлюцинации пси-



хотиков поддаются истолкованию с помощью концепции осуществления желаний. В ночь с 23-го на 24-е июля 1895 года Фрейду приснился «сон с Ирмой», который был использован в качестве парадигмы для его ранней концепции сна как репрезентации осуществлений желаний.

Нередко отмечают, что главной работой Фрейда является «Толкование сновидений». И действительно, в предисловии к третьему английскому изданию сам Фрейд писал: «Такое озарение выпадает на долю человека только раз в жизни». Работая над этой книгой, Фрейд продолжал углублять самоанализ, огромное влияние на который произвела смерть его отца Якоба Фрейда в 1896 году. Так, в предисловии ко второму изданию Фрейд пишет, что считает свою книгу «фрагментом самоанализа, моей реакцией на смерть отца — самое важное событие, самую невосполнимую утрату в жизни человека». В этом расширенном издании описание сна уточняется и дополняется идеей о том, что сон — это *замаскированное* (*disguised*) осуществление *подавленного* желания.

Будучи более краткой, нежели последующие издания, первая опубликованная редакция «Толкования сновидений» проводит различие между явным и скрытым содержанием сна — различие, которое служит объяснению искажений и конфликтов, воплощаемых и маскируемых в наших сновидениях. Здесь также описывается «эдипов комплекс», подчеркивается значимость младенчества для взрослой жизни, возводится эпистемологический фундамент для веры в существование бессознательного, подход

к которому осуществляется через сновидение. По словам самого Фрейда, толкование сновидений — это *via regia*, или царская дорога, к пониманию бессознательного. Все эти понятия иллюстрировались и углублялись в его последующих сочинениях. Кроме того, «Толкование сновидений» изображает окружение Фрейда — венский медицинский мир и положение его соплеменников-евреев в венском обществе.

В первых шести главах Фрейд излагает общую теорию сновидений, рекомендации по трактовке самых разнообразных сновидений, а также результаты других исследователей. Он дает обзор существующей литературы о сновидениях, включая философские трактаты и психологические монографии. Находя эти сочинения скучными, Фрейд все-таки заставил себя их проработать во избежание упреков в ненаучности или игнорировании важного материала. Седьмая глава, узко специальная и философская, посвящена теории сознания. В 1909 году, когда начали получать признание другие теории и концепции Фрейда, вышло второе издание книги. В целом, при жизни вышло девять ее изданий, последнее из которых увидело свет в 1919 году.

В декабре 1908 года Стэнли Холл, основатель экспериментальной психологии в Соединенных Штатах и президент Кларковского университета в Ворчестере, штат Массачусетс, пригласил Фрейда выступить с серией лекций по случаю празднования двадцатой годовщины со дня основания университета. Через год Фрейд выступил с пятью лекциями на немецком языке. Почетная докторская степень стала первым при-

знанием его заслуг со стороны учебного мира. Вскоре после этого был опубликован английский перевод его выступлений (*Five Lectures on Psychoanalysis*), дополненный психобиографическим эссе «Леонардо да Винчи и воспоминания его детства». В 1909 году вышли две других важных статьи Фрейда. Одна называлась «"Маленький Ганс" — анализ фобии пятилетнего мальчика». В этом эссе впервые был предпринят психоанализ ребенка; в другой статье излагался знаменитый случай Человека-Крысы («Заметки о случае навязчивого невроза»). В следующем году Фрейд занимался анализом так называемого Оборотня (в действительности русского аристократа). Работа над этим случаем была завершена в 1914 году, а четыре года спустя Фрейд опубликовал ее результаты под заглавием «Из истории младенческого невроза». После 1919 года нападки на психоанализ поутихли, а слава фрейдовских методик росла.

В 1920, 1921 и 1923 гг. были опубликованы три относительно кратких работы Фрейда с изложением его зрелых взглядов. «По ту сторону принципа удовольствия» подвергает первой публичной ревизии фрейдистскую теорию импульсов. Начиная с 1880-х годов Фрейд не переставал цитировать слова Шиллера о том, что миром движут любовь и голод. Для Фрейда эти термины означали сексуальное удовлетворение и чувство самосохранения. Иными словами, импульсы бывают самозащитными или сексуальными. Уже в 1915 году Фрейд допускал, что представление об этих силах должно быть пересмотрено. Тем не менее, тогда он просто еще раз дал определение,

приводившееся в опубликованных десятью годами ранее «Трех очерках по теории сексуальности»: импульс — это «психическая репрезентация стимулов, возникающих внутри тела», то есть «побуждение к работе, накладываемое на душу ее связью с телом». Два основных принципа функционирования психики уже в 1911 году описывались как действительность и удовольствие. И только в «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд дал новую классификацию этих импульсов: теперь речь шла об импульсах жизни (Эрос) и импульсах смерти (Танатос). Навязчивое повторение травмы, считал Фрейд, «выходит за рамки принципа удовольствия» и может быть выражением импульса смерти.

Две других важных работы Фрейда — это «Психология масс и анализ человеческого Я», его самый важный опыт в области социальной психологии, и «Я и Оно», где получает дальнейшее развитие концепция психики, намеченная в работе «По ту сторону принципа удовольствия». Ранее, в «Толковании сновидений», Фрейд приравнял бессознательное к подавляемому материалу, а сознание к подавляющей функции психики, то есть к Я. Позднее, однако, в «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд писал, что бессознательна часть самого Я. В «Я и Оно» Фрейд, более того, утверждал, что Супер-эго порождается самым ранним детским опытом объектных отношений. В 1924 году он опубликовал «Распад Эдипова комплекса» — первую работу, в которой исследуются различия в половом развитии мальчиков и девочек. Впоследствии работа в этом направлении

будет продолжена Эриком Эриксоном — подопечным дочери Фрейда Анны, а ее результаты будут обнародованы в его книге «Детство и общество» (*Childhood and Society*) и в ряде других книг.

Семидесяти лет Фрейд обнародовал пересмотренную теорию неврозов и свои возражения против теории Отто Ранка о родовой травме в работе «Торможение, симптом и страх» (1926). В следующем году Фрейд выступил с психоаналитической критикой религии («Будущее одной иллюзии»). За ней последовала книга «Цивилизация и недовольные ею» (1929), в которой изложен

крайне пессимистический взгляд на способность человека сублимировать агрессивные импульсы. В «Цивилизации» также содержатся детальные соображения о том, как использовать понятия «Супер-эго», «совесть», «чувство вины», «потребность в наказании» и «раскаяние» для понижения человеческого поведения. В 1938 году, в год опубликования книги «Моисей и единобожие», Фрейд переехал в Англию, чтобы укрыться от преследований нацистов. В следующем году он закрыл свою практику и умер от рака, которым мучился долгие годы.

М. Мосс

### Библиография

- Фрейд, З., Психопатология обыденной жизни, М., 1910.  
 Фрейд, З., Толкование сновидений, М., 1913.  
 Фрейд, З., Основные психологические теории в психоанализе, М.—П., 1923.  
 Фрейд, З., Тотем и табу, М.—Пг., 1923.  
 Фрейд, З., Очерки по психологии сексуальности, М.—П., [6.г.], 1989.  
 Фрейд, З., Остроумие и его отношение к бессознательному, М., 1925.  
 Фрейд, З., Будущее одной иллюзии. — В кн.: Сумерки богов, М., 1989.  
 Фрейд, З., Введение в психоанализ. Лекции, М., 1991<sup>2</sup>.  
 Виттельс, Ф., Фрейд. Его личность, учение и школа, Л., 1925.  
 Уэллс, Г., Павлов и Фрейд, М., 1959.  
 Gay, P., *Freud: A Life for Our Time*, New York and London: W.W. Norton, 1988.  
 Jones, E., *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vols, New York: Basic Books; London: Hogarth Press, 1953—1957.  
 Masson, J., *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, New York: Penguin, 1985.  
 Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, tr. by D. Savage, New Haven and London: Yale University Press, 1970.

## МАКС ПЛАНК

Родился: 1858, Киль, Германия.

Умер: 1947, Гёттинген, Германия.

**Главные труды:** (квантовая теория, постоянная Планка) Сборники эссе и лекций: «Обзор физической теории» (1920), «Философия физики» (1936), «Научная автобиография и другие статьи» (1949).

### Главные идеи

*Энергия электромагнитного излучения (света, рентгеновских лучей и радиоволн) испускается определенными дискретными порциями — квантами.*

*Количество этой энергии должно быть целым числом, кратным  $h$  (постоянной Планка:  $6,55 \cdot 10^{-27}$  эрг  $\cdot$  с).*

14 декабря 1900 года сорокадвухлетний консервативный профессор Макс Карл Эрнст Людвиг Планк выпустил снаряд, эхо которого было услышано всеми физиками мира. В тот день он ввел новую фундаментальную природную константу, читая лекцию перед Немецким Физическим Обществом. Позднее он заметил, что предвидел далеко идущие следствия своей теории, не уступавшей по значимости идеям Ньютона. То была довольно точная оценка положения дел. Планк блестяще наметил путь, на котором принятые (ньютоновские) взгляды на непрерывность природных изменений должны были быть оставлены. Планковская картина природы, напротив, наводила на мысль, что вместо непрерывности природным процессам присуща скачкообразность. Гладкие математические описания природы должны уступить дорогу статистическому анализу бесчисленных корпускулярных объектов, хаотическое поведение которых противоречит всяким намерениям и целям. Тем самым Планк произвел научную революцию, последствия которой

ощущаются и осмысляются до сих пор.

Революционность, однако, никак не вязалась с манерами Планка. Внук пастора и сын профессора права, Планк был настроен исключительно консервативно. Он отказывался от старых идей со страшной неохотой и был противником даже широко распространенной в науке интерпретации собственных идей.

Планк учился в Мюнхене и Берлине, причем в последнем месте ему посчастливилось слушать таких светил, как Кирхгоф и Гельмгольц (хотя он был и не слишком высокого мнения об их преподавательских достоинствах). В течение нескольких лет после защиты докторской диссертации (1879) он работал *приват-доцентом* в Мюнхене. В 1885 году, возможно, благодаря отцовским связям, он получил постоянную должность в Киле, на которой проработал до 1889 года, когда ему предложили должность в престижном Берлинском университете. Помимо исполнения своих профессорских обязанностей Планк принимал деятельнейшее участие в жиз-

ни самых разных естественнонаучных институтов и обществ. Все это делало Планка фигурой чрезвычайно значимой и политически влиятельной и помогло ему убедить правительство в необходимости государственной поддержки физической науки. Деньги, благодаря которым стали возможны многие достижения немецкой науки, добывались благодаря неустанным усилиям этого талантливому администратору. Научный гений Планка получил общемировое признание, и в 1918 году Шведская Академия наук наградила его Нобелевской премией несмотря на то, что его открытие еще не получило закрепления в рамках связанной научной теории.

Планк часто выступал в роли умиротворителя враждующих партий, шла ли речь о политических или научных битвах. Склонность к компромиссу принесла ему серьезные разочарования в годы бескомпромиссного нацистского режима. Он был противником Гитлера, но ради сохранения своего института не протестовал открыто, надеясь на то, что со временем радикализм фашистского правительства пойдет на убыль. Вся тяжесть этого заблуждения открылась ему со всей очевидностью тогда, когда последний его сын от первого брака, Эрвин, был казнен по обвинению в заговоре против Гитлера. То было не единственное несчастье в жизни Планка. Его первая жена умерла в 1909 году, другой сын погиб на первой мировой войне, а обе дочери скончались от послеродовых осложнений. Его триумфальный жизненный путь, отовсюду осеняемый сокрушительнейшим трагизмом, нередко сравнивали с судьбой Иова.

### *Открытие кванта*

Излюбленной областью физики была для молодого Планка термодинамика (исследование свойств и действия тепла) — дисциплина, на первый взгляд, чрезвычайно далекая от теоретической атомной физики, с которой впоследствии стало ассоциироваться его имя. В частности, Планк хотел установить связи между классической термодинамикой и электродинамикой (исследования электромагнитного излучения). К тому времени было показано, что многие физические системы являются необратимыми, то есть неумолимо приближаются к состоянию равновесия, которому соответствует максимальная энтропия (мера присущего системе хаоса). Больцман продемонстрировал, что в системах, содержащих большое количество частиц, состояние равновесия является наиболее вероятным состоянием системы, которое может быть вычислено с помощью статистических методов при допущении, что движение каждой отдельной частицы беспорядочно. Невозможно в точности предсказать, как будет двигаться каждая конкретная частица, но среднее значение системы поддается вычислению, причем это среднее значение всегда приближается к наиболее вероятному (беспорядочному) распределению отдельных частиц. Далее, поскольку температура любого тела является всего лишь мерой движения отдельных его молекул, приближению энтропии соответствует остывание тела, обусловленное замедлением движения молекул.

В начале научной карьеры Планка эти принципы термодинамики были общепринятыми законами,

но еще никто не разработал строгой теории энтропии для тел, испускающих электромагнитное излучение. В 1887 году статистические методы к излучению применил Майкельсон, однако в его цели не входило решение специфических задач, занимавших Планка. Планк исследовал отношение между теплом (для анализа которого требовались статистические правила) и электромагнитным излучением (которое подчинялось точным *непрерывным* математическим законам). Планк думал, что ему удастся открыть такие законы приближения энергии излучающего тела к состоянию равновесия, которые смогут обойтись без противных (Планку) статистических методов вычисления. То, что между теплом и электромагнитным излучением имеется связь, было тогда столь же очевидно, как и теперь: об этом свидетельствует хотя бы свечение горячего тела (например раскаленного железа). Нагретое тело испускает тепло и свет. Определение количества этого отношения оказалось одним из самых трудных вызовов физической науке конца девятнадцатого века. Исследуя это отношение, физики часто сосредоточивали свое внимание на объекте, называемом «черное тело»: черное тело полностью поглощает весь поток излучения, а в состоянии теплового равновесия со своим окружением испускает излучение всех частот. Эти свойства плюс тот факт, что лабораториям было по силам создать приближенные образцы совершенного черного тела (для этих целей использовалась полая камера), сделали черное тело превосходным объектом исследования.

Тем не менее эксперименты с из-

лучением черного тела в тепловом равновесии приводили к результатам, не объяснимым с точки зрения классической электромагнитной теории. Было известно, что энергия излучения черного тела при любой длине волны пропорциональна длине данной волны. Классическая теория предсказывала, что с удлинением волны энергия излучения будет стремиться к нулю. Наблюдения это подтверждали. С другой стороны, классическая теория предсказывала, что при укорочении волны (а значит, и с увеличением частоты) энергия будет расти до бесконечности. Такой сценарий являлся, конечно же, невозможным, и реальные эксперименты показывали, что после того, как длина волны станет меньше определенного уровня, выход энергии падает до нуля. Эта теоретическая неувязка получила название «ультрафиолетовой катастрофы» и породила новые подходы к данной проблеме.

В процессе, который привел Планка к формулировке кванта действия, соединились гений, озарение, непоследовательность и поверхностность. Впоследствии Планк назвал свою гипотезу элементарного кванта «актом отчаяния», на который он был подвигнут неослабным стремлением разрешить данную проблему. Чтобы объяснить распределение энергии (а значит, и энтропию) в спектре излучения черного тела, Планку пришлось воспользоваться статистическими методами Больцмана. Этот маневр потребовал совмещения идей корпускулярной теории и теории поля — совмещения, о котором Эйнштейн отзывался впоследствии как о противоречивом. Уравнения Максвелла, имеющие дело с излучением, и урав-

нения Больцмана, имеющие дело с частицами, описывали два совершенно различных типа объектов. Математическая поверхностность Планка свела их воедино, причем он так и не понял до конца, что же именно совершил. Логическая непоследовательность Планка имела поразительные последствия.

Единственным способом объяснить результаты экспериментов со спектром черного тела было предположить, что рассматриваемое испускание энергии не может принимать любое произвольное значение от нуля до бесконечности, но что энергия может испускаться только целыми числами, кратными некоей константе. Гипотеза о непрерывной природе излучения, аналогичной природе поля, привела к ультрафиолетовой катастрофе; однако если предположить, что энергия испускается дискретными порциями, тогда катастрофы можно избежать. Так родилась постоянная Планка. Планк назвал свою постоянную  $h$  и вычислил ее значение —  $6,55 \cdot 10^{-27}$  эрг · с. Малость этой величины объясняет, почему она не была открыта раньше. Проблемы возникают только при очень малых длинах волны и, соответственно, высоких частотах. Для нормальных макроскопических объектов число квантов (так были названы крохотные порции излучения) столь велико, что их индивидуальным поведением можно пренебречь. Их среднее значение приближается к классическим нормам.

В «Теории теплового излучения» (1906) Планк поясняет: «Мы предположим, что испускание осуществляется не непрерывно... но что оно имеет место только в определенные моменты, внезапно, толчками». По-

ведение этих квантов, с точки зрения количественного определения энтропии (приближения к наиболее вероятному состоянию) излучающей системы, во многих отношениях сходно с поведением частиц, являвшихся объектом статистического анализа Больцмана. Подобно отдельным молекулам газа, отдельные кванты были слишком малы для непосредственного измерения. Однако поведение тела, часть которого они составляют, благодаря исчислению вероятностей можно было описать с большой степенью точности, принимая поведение отдельного кванта за беспорядочное. Предвосхищая свою позднейшую интерпретацию кванта, Планк в 1906 году писал:

Не следует делать из этого вывод о том, что излучение не подчиняется причинности; однако процессы, обуславливающие излучение, следует считать настолько скрытыми, что в настоящее время их законы могут быть установлены только статистическими — и никакими другими — методами.

### *Интерпретация кванта*

В течение нескольких лет после этого открытия и Планк, и другие не были уверены в том, что квант — нечто большее, нежели удобный математический прием решения трудной проблемы. Изначально он постулировался как предположение, причем предположение *ad hoc*. Лишь со временем выявился глубокий физический смысл открытия Планка. Одним из первых ученых, воспользовавшихся планковским квантом, был Альберт Эйнштейн. Он использовал

идеи Планка отчасти для объяснения аномального фотоэлектрического эффекта (испускания электронов поверхностью металла под действием электромагнитного излучения). Этот эффект мог получить адекватное объяснение лишь при том допущении, что свет поступает порциями, величина которых пропорциональна константе Планка. В развитии квантовой теории Эйнштейн сыграл очень важную роль, пойдя дальше Планка в квантовании излучения. Изначально Планк констатировал, что излучение *испускается* дискретными порциями; Эйнштейн говорил, что оно *существует* только в виде дискретных порций, впоследствии названных «фотонами». После долгих лет, потраченных на спасение принципа непрерывности, Планк, в молодости питавший отвращение даже к атомистической теории материи, вынужден был нехотя согласиться с радикально неклассической атомистической интерпретацией энергии, основоположником которой был он сам.

Важное значение имело применение планковского кванта в построении модели атома Нильсом Бором. До ознакомления Бора с идеями Планка никто не мог объяснить, почему электроны, окружающие атомное ядро, не обрушиваются на ядро. Бор постулировал (снова *ad hoc*, но более-менее аккуратно), что электроны могут занимать только специфические энергетические уровни, предельные значения которых задаются постоянной Планка. Кроме того, Вернер Гейзенберг (сотрудник Бора) предложил общеизвестный ныне принцип неопределенности, который гласит, что постоянная Планка используется для установления предельной точности

измерения субатомных частиц. Бор и Гейзенберг во многом ответственны за разработку самой широкой интерпретации природы кванта, выступив с «копенгагенской интерпретацией» квантовой механики. Эта интерпретация отрицает осмысленность всякого суждения, устанавливающего причинность на квантовом уровне, и всякого суждения, имеющего своей целью утвердить действительное существование таких субатомных частиц, как электрон.

Макс Планк был в высшей степени неудовлетворен этим позитивистским истолкованием современной физики. До самой смерти он упорно придерживался веры в простое существование субатомной частицы и в абсолютное господство закона причинности. Большинство физиков и тогда и сейчас стояли на точке зрения Бора и Гейзенберга, а не Планка и Эйнштейна, но Планк оставался непоколебим. Его приверженность осмыслению осмысленной вселенной не допускала ни малейшего сомнения в существовании причинного объяснения любого физического феномена. Планк настаивал на том, что хотя закон причинности и действительное существование элементарных частиц не поддается доказательству, они должны быть постулированы как фундамент дальнейшего рационального исследования. Наука должна всегда признавать наличие решительно иррационального элемента, утверждал Планк. Этот элемент — метафизическое допущение реализма и причинности — является единственным возможным импульсом, который способен двигать науку вперед.

Брайан Остин



**Библиография**

- Heilbron, J.L., *The Dilemmas of an Upright Man: Max Planck as Spokesman for German Science*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986.
- Jammer, M., *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*, New York: McGraw-Hill, 1966.
- Джемнер, М., Эволюция понятий квантовой механики, М., 1985.
- Mehra, J., Rechenberg, H., *The Historical Development of Quantum Theory*, 5 vols, New York: Springer Verlag, 1982.

## ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

**Родился:** 1859, Моравия, Австрия.

**Умер:** 1938, Фрайбург, Германия.

**Главные сочинения:** «Логические исследования» (2 тома, 1900–1901; 1913), «Философия как строгая наука» (1910), «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), «Картезианские размышления: Введение в феноменологию» (1913), «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию» (1936, опубл. 1954).

### Главные идеи

*Система научного знания должна строиться на строгом фундировании каждого этапа в прямом, интуитивном, беспредпосылочном понимании (insight).*

*Феноменология служит основополагающей «первой философией» всего знания благодаря методу описания сущности «самих вещей», как они конституированы в сознании.*

*Высшим основанием конституирования всего, появляющегося в сознании, служит трансцендентальное Я, обеспечивающее идеалистический и трансцендентальный характер феноменологии.*

*Сознательный опыт по природе своей интенционален, ему всегда присущи субъектный и объектный полюса.*

*Жизненный мир (Lebenswelt) — это фактический, повседневный мир, который является фундаментом всех специфических деятельностей и который подлежит феноменологическому описанию.*

Эдмунд Гуссерль — признанный основоположник феноменологии и один из самых выдающихся философов двадцатого века. Помимо того, что феноменологии присущ собственный статус особого подхода к философии, она оказала глубокое влияние на экзистенциализм и вдохновила отдельные направления психологии, социологии, эстетики и философии религии. Продолжатель великой традиции — традиции попыток установить «первую философию», заложить основания для всех областей знания, — Гуссерль видел свою миссию в том, чтобы предложить новую, насущно необходимую философскую ориентацию. Тема «на-

чала» пронизывает всю его мысль. Он хотел обнажить корни, надлежащую отправную точку, настолько истово, что постоянно пересматривал свои идеи. Последние четыре из опубликованных при его жизни крупных работ предназначены служить новыми «введениями» (то есть началами) в феноменологию. До конца жизни он считал себя начинающим и не притязал на большее. Этот философ «бесконечных задач» (как назвал его один комментатор) привлекал людей как всецелой преданностью истине, так и конкретными результатами своего метода.

Гуссерль был евреем, происходившим из Моравии — одной из об-

ластей Австро-Венгерской империи. После учебы в Вене он поступил в Лейпцигский университет для занятий математикой и физикой, после чего продолжил изучение математики в Берлинском университете. Пристальное внимание к математике и логике нашло отражение в его первой работе по философии арифметики, трактуемой в русле психологической традиции Джона Стюарта Милля. Этот подход пытался подвести под логические истины индуктивный и психологический фундамент. После критики со стороны Готтлоба Фреге Гуссерль резко порывает с психологизмом и открывает для себя новую область, которая в объемистых «Логических исследованиях» получит название феноменологии.

Даже после того успеха, который имела эта книга, в начале века он страдал от разочарования в университетских и личных делах, сомневаясь в своих философских способностях. Результатом этих сомнений стала более зрелая концепция феноменологии, взявшая курс на философский идеализм и поразившая некоторых поклонников реализма более ранней работы. Эти идеи были высказаны в популярном очерке «Философия как строгая наука» и в его, быть может, главной книге — «Идеи чистой феноменологии». Спустя еще десять лет, потраченных на пересмотр своих взглядов, он опубликовал «Картезианские размышления» и «Формальную и трансцендентальную логику», ставшие кульминацией его идеализма.

В последние годы своей жизни вечный начинающий начал еще раз и занял более реалистическую и историческую позицию в двух

своих последних трудах («Кризис европейских наук» и «Опыт и суждение»). Первая из этих книг осталась неоконченной, а вторая была весьма основательно отредактирована его учеником, что серьезно затрудняет их истолкование.

Сначала Гуссерль преподавал в университете в Галле (1887–1901), затем в Гёттингенском университете (1901–1916), а на пенсию ушел из Фрайбургского университета в 1928 году. Преемником по Фрайбургской кафедре и продолжателем своей феноменологической программы он оставил Мартина Хайдеггера. Однако к тому времени когда Хайдеггер встал во главе кафедры, учитель и ученик разошлись во взглядах на сущность феноменологии.

После прихода к власти национал-социалистов еврейское происхождение Гуссерля послужило причиной постоянно ужесточающихся преследований. После смерти Гуссерля в 1938 году его работы пришлось тайно вывозить из страны, чтобы спасти их от гибели. Задача не из легких, ведь его рукописное наследие составляло примерно 45 000 страниц.

К его учению можно подступиться, исходя из категорий трансцендентальной феноменологии второго издания «Логических исследований» и «Идеи чистой феноменологии», дополняемых последующими изменениями, представленными в «Картезианских размышлениях» и «Кризисе европейских наук».

### *Трансцендентальная феноменология*

Страсть к строгости побуждала Гуссерля к отысканию надежного

основания всех наук. Феноменологический метод был разработан для того, чтобы обеспечить требуемую надежность. Как и для Декарта, на которого Гуссерль во многом похож, мерой истинного знания и адекватных оснований было для него «аподиктическое» знание, знание, в котором невозможно усомниться.

Чтобы прийти к такой достоверности, следует отвернуться от ничем не подкрепленного здравого смысла, который Гуссерль называл «естественным отношением», от традиции и от теоретического умозре-ния. Поэтому знаменитый лозунг феноменологического движения гласил: «К самим вещам!» Таким образом, феноменология понималась Гуссерлем на протяжении всей его философской одиссеи как описательная наука, имеющая дело с непосредственным опытом. Хотя в ранние годы ее предметом Гуссерль часто мыслил на реалистический лад объекты внешнего мира, феноменология, на его взгляд, ближе идеалистической традиции. Во-первых, его интересовало не то, что происходит в действительности, не эмпирические факты, но природа того, что может произойти, то есть основные структуры опыта. Ввиду этого он называл феноменологию наукой о сущностях. Во-вторых, его интересовало, каким образом опыт конституируется в духе, или в трансцендентальном Я. В-третьих, его интересовали способы субъективной манифестации объектов человеческого сознания, а не безличная или бихейвористская характеристикация. Так, влиятельная гуссерлевская феноменология внутреннего сознания времени вместо того, чтобы разбивать время на объективные и резко

отграниченные друг от друга прошлое, настоящее и будущее, описывает синтетическое восприятие людьми настоящего как включающее в себя «недавно-прошедшее» (удержание) и предвосхищаемое «ближайшее-будущее» (проецирование). Как и в гештальтпсихологии, развивавшейся параллельно, восприятия не дробились атомистически на части, но описывались во всей целостности их явления. Что до психологии, то здесь акцент Гуссерля на сознательном опыте настроил его против поглощенности бессознательным.

Его философия основывалась на интуиции, прямо «узрении» содержания сознания. Не существует апелляционного суда более высокого, нежели непосредственная интуитивная данность предмета опыта. В основе философии Гуссерля призыв поступиться неадекватными концепциями ради их «осуществления» в адекватной интуиции. Действенная сила его учения полностью зависит от убежденности в том, что в сознании возможны встреча с самими вещами и вынесение за скобки всех посторонних влияний — таких, как «осадок» традиции и языка. Именно такие «данные» были его постоянной базисной точкой. Гуссерль никогда не поступался этим убеждением, хотя в период «Кризиса» он сам подверг его решительнейшей ревизии.

Именно прямое проникновение в сущность того, что он обозначил термином «трансцендентальная субъективность», послужило причиной непреклонного противостояния Гуссерля объяснению опыта с помощью исторических (историцизм) или психологических причин (пси-

хологизм). Он не был противником истории, психологии или любой другой науки, но полагал, что их методология предполагает — и оставляет непроясненным — то, что наконец открыла феноменология. И действительно, он был уверен в том, что философия еще и не началась. Несмотря на столь дерзкие заявления Гуссерль видел свою задачу в том, чтобы только положить начало долгой череде терпеливых исследователей, которые шаг за шагом будут возводить здание научно-го знания.

Одним из первых результатов его феноменологии было постижение того, что сознательный, активный опыт — «интенционален». Эта мысль, восходящая к средневековой схоластической теологии и в особенности к идеям его учителя Франца Brentano, стала краеугольным камнем феноменологического движения. Сознание — это динамический феномен, имеющий векторную, или предметную, ориентацию. Сознание — это сознание-чего-то.

Ряд мыслей, занимающих центральное место в зрелой феноменологии Гуссерля, излагается в «Идеях». Прежде всего, в том, что касается интенциональности, он различал между объектом интенции и актом интендирования. Первый он называл *ноэмой*, второй — *ноэзисом*. Так, воспринимая коробку, человек воспринимает коробку, существующую в действительности; однако *ноэма* — это не существующая в действительности коробка. Человек может интендировать коробку и заблуждаться. Более того, *ноэма* включает в себя больше, чем то, что

явлено непосредственно; она включает также «коинтендируемое», например, недоступные зрению стенки коробки, а возможно, и ее внутренность. Эти «внутренние горизонты» образуют часть смысловой конструкции коробки. «Внешние горизонты» — комната, а возможно, и другие коробки также «коинтендируются». Позднее Гуссерль будет говорить об осадке традиции, который входит в фон, или внешний горизонт такого восприятия. Кроме того, восприятия обычно включают в себя края или оттенки, где предмет, находящийся на переднем плане, становится размытым. Подобно Аристотелю, Гуссерль не стремился к большей точности, нежели та, которую допускает предмет рассмотрения.

*Ноэзис* — это субъектный полюс, относящийся к акту интендирования *ноэмы*. Коробку можно воспринять, вообразить или припомнить — различные *ноэтические* акты, но одна и та же *ноэма*. И наоборот, можно иметь один тип *ноэзиса*, воображение, но много различных *ноэм*. Феноменологи часто фокусировали свое внимание на *ноэзах*, а не *ноэмах*, хотя в действительности два этих предмета разделить невозможно.

Другой важной проблемой гуссерлевских «Идей» была проблема феноменологической редукции, над прояснением понятия которой он непрерывно трудился. Один толкователь находит у Гуссерля по меньшей мере шесть различных значений редукции. Однако по сути можно выделить два первичных типа редукции, которые Гуссерль также называл «скобками», или *эпохэ*. «Фено-

<sup>1</sup> Здесь: сама по себе (лат.).

менологическая» редукция *per se*<sup>1</sup> выводит за скобки предрассудки, проистекающие из традиции, или общепринятых допущений, свойственных естественному отношению, а также любую оценку способа существования вещи «самой по себе». Гуссерль был убежден в том, что «редуцированные» надлежащим образом феномены открывают для философского исследования новые горизонты. Важно отметить, что, в отличие от Декарта, он не сомневался, как думали некоторые, в существовании внешнего мира. Скорее, он задавался вопросом об актуальном существовании вещей в сознании, не решая его ни утвердительно, ни отрицательно. В случае с Гуссерлем такое беспристрастие чаще всего понимается превратным образом. С одной стороны, он имел в виду то, что никто не может адекватно подступить к метафизическому вопросу о существовании некой «вещи в себе», пока не осознает, как это сделать с помощью феноменологического анализа релевантных актов. С другой стороны, верно и то, что Гуссерль практически перевел вопрос о бытии, или онтологю, в сферу редуцированных феноменов, породив тем самым обвинения в крайнем идеализме.

Второй тип редукции, «эйдетическая» редукция, отражала заботу Гуссерля об описании сущностных структур опыта. Он настаивал на том, что феноменологии нет дела до актуального опыта, до эмпирических фактов; ее предмет — природа возможного опыта. Эйдетическая редукция выводит за скобки случайное в восприятии и фокусируется на инвариантном, на общности, присущей многим таким восприя-

тиям. Важным методом вычленения таких сущностей является «свободное варьирование» опыта в воображении с целью «рассмотреть» его со всех возможных углов зрения. Твердая вера в то, что субъект может интуитивно созерцать сущности, является одним из самых спорных положений учения Гуссерля.

### **«Картезианские размышления» и «Кризис европейских наук»**

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль пошел еще дальше в идеалистическом направлении, разрабатывая трансцендентальный самоанализ. Он по-прежнему говорил о данности нозмы, но подчеркивал конструктивную, или «генетическую», роль Я. Внешний мир можно вообразить несуществующим, но нельзя усомниться в существовании трансцендентального Я, являющегося фундаментом реальности. Такой картезианский акцент на Я, акцент на сомнение, или воздержание от допущений, был отвергнут самым знаменитым учеником Гуссерля Мартином Хайдеггером, и многими другими последующими мыслителями, на которых так или иначе повлиял Гуссерль.

Один из опаснейших вызовов такой идеалистической точке зрения, основанной на трансцендентальном Я, является проблема интерсубъективности. Гуссерль нашел если и не удовлетворительное, то остроумное решение этой проблемы в «Картезианских размышлениях». Он утверждал, что каждое Я — это монада, конституирующая реальность, в том числе и реальность других Я. Однако любое другое Я

интендируется как Я, которое в свою очередь конституирует опыт. Другой воспринимается путем сопереживающего соотнесения внутреннего горизонта с горизонтом, внеположным телу.

Продолжая глубоко продумывать проблему интерсубъективности, в загадочных сочинениях последних лет мысль Гуссерля совершает стремительный разворот и движется в ином направлении. Лично переживая кризис Европы, скорбя о гибели своего блестящего сына в первую мировую войну и о стесненных условиях, в которых существовало феноменологическое движение после прихода к власти национал-социалистов, он, как и прежде, ратовал за возврат к рациональности. В своей последней книге он трактует проблему истории, традиции и повседневного мира на новый лад. Имевший весомое влияние «Кризис» — это незаконченная книга, композиция и смысл которой до конца не ясны, что делает ее истолкование опасным. Тем не менее новое гуссерлевское понятие жизненного мира оказалось одним из самых плодотворных его понятий. Возможно, под влиянием Хайдеггера и других экзистенциалистов, он осознал важность жизненного мира — того повседневного мира, который образует основание всего совершаемого людьми. Как указывал Гуссерль, ученые — до и после того как стать учеными — это личности, которые обитают в окружающем их фактическом мире, находящемся под глубоким формирующим действием традиции. Возможно, что в конце жизни Гуссерль поверил в то, что именно это — правильный отправной пункт фе-

номенологии, который обеспечит необходимую первую философию.

Размышления, подготовившие эту книгу, показали ему, что вынесение истории за скобки — задача не столь легкая, как представлялось ему ранее. Он осознал, что, объективировавшись, науки вернулись и пронизали собой жизненный мир, окрасив его интерпретацию. Итак, он впервые высказал мысль о необходимости существенного исторического анализа, который Дэвид Карр называет «исторической редукцией» наряду с другими редукциями, которые позволяют субъекту обрести необходимую непредвзятую интуицию. Некоторые видят в этом шаге отказ от всего, сделанного прежде. С другой стороны, его можно рассматривать как пропедевтику, позволяющую совершить то, чего всегда требовал Гуссерль — беспристрастно повернуться к самим вещам.

В старости сам Гуссерль сказал (в «Кризисе»): «Феноменология как наука, как серьезная, строгая наука — *эта мечта позади*». Это замечание толкуют как свидетельствующее об осознании краха изначального гуссерлевского проекта. Вероятнее, однако, перед нами не личное отрицание феноменологии, но трезвое признание того, что плодотворная некогда программа, привлекавшая множество учеников, вместе со своим основателем очутилась на обочине, обойденная другими философскими движениями.

Однако правда и то, что Гуссерль часто критиковал себя лучше, чем кто бы то ни было другой, и никогда не удовлетворялся сделанным, несмотря на надежду, что он сможет заложить фундамент, на кото-

ром будут строить поколения ученых. Ключевые моменты, выдвигавшиеся им на передний план — обоснование, достоверность, субъективность, — попали под нарастающую атаку. Тем не менее его непрекращавшиеся попытки положить верное начало оплодотворили многие философские направления двадцатого столетия.

*Дэн Стайвер*

### **Библиография**

- Гуссерль, Э., Логические исследования, т. 1, Слб., 1909.  
 Гуссерль, Э., Философия как строгая наука, «Логос», 1911, кн. 1.  
 Яковенко, Б.В., Философия Эдмунда Гуссерля. — В сб.: «Новые идеи в философии», Слб., 1913, [N] 3.  
 Шпет Г.Г., Явление и смысл, М., 1914.  
 Какабадзе, З.М., Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Э.Г., Тб., 1966.  
 Мотрошилова, Н.В., Принципы и противоречия феноменологической философии, М., 1968.  
 Carr, D., *Phenomenology and the Problem of History*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy: Evanston, Northwestern University Press, 1974.  
 Lauer, Q., *The Triumph of Subjectivity: An Introduction to Transcendental Phenomenology*, New York: Fordham University Press, 1978.  
 Natanson, M., *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy: Evanston, Northwestern University Press, 1973.  
 Ricoeur, P., *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, tr. by E.G. Ballard and L.E. Embree, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy: Evanston, Northwestern University Press, 1967.  
 Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vols, *Phaenomenologica*, no. 5, the Hague: Martinus Nijhoff, 1971.



## АНРИ БЕРГСОН

Родился: 1859, Париж, Франция.

Умер: 1941, там же.

**Главные сочинения:** «Время и свобода воли» (1889), «Материя и память» (1896), «Смех» (1900), «Введение в метафизику» (1903), «Творческая эволюция» (1907), «Два источника морали и религии» (1932).

### Главные идеи

*Существует два метода мышления: интуиция и анализ.*

*Анализ понимает реальность в категориях устойчивости, предсказуемости и пространственного местоположения; интуиция, в свою очередь, воспринимает рост, новизну и временную длительность.*

*Длительность воспринимается только человеческой личностью, и эта длительность сохраняется в памяти.*

*Память, питаемая чувственными впечатлениями, не зависит абсолютным образом от материи мозга.*

*Свобода — это событие самотворения личности.*

*Неистощимый жизненный импульс направляет все творение к большему совершенству и как таковой составляет ядро эволюции.*

*Мистицизм как высшая трансценденция ощущает единство всего сущего и выражает себя в призыве ко всеобщей любви; это интуиция живой религии и морали.*

*Закрытые общества, озабоченные социальным порядком и сплоченностью, порождают авторитарные, ритуалистические, иерархические религии и сфокусированную на праве мораль.*

**В** течение двадцати одного года Анри Бергсон преподавал в Коллеж-де-Франс. Он был членом Французской Академии и лауреатом Нобелевской премии по литературе. При жизни он пользовался репутацией виднейшего французского философа своего времени. Его сочинения оказали влияние на дискуссии в области психологии, биологии, литературы, этики и религии. Широко обсуждались его мысли об интуиции, памяти, эволюции и обществе. В начале двадцатого столетия он был известен как великий поборник внутренней духовной жизни индивидуума и глашатай динамической творческой силы, составляющей

средоточие эволюционирующей вселенной.

### *Интуиция длительности*

Во «Введении в метафизику» Бергсон противопоставляет два метода мышления: интуицию и анализ. Это два взаимодополняющих, но коренным образом различных способа осмысления реальности. Хотя оба они по-своему раскрывают характер бытия, Бергсон отстаивает приоритет интуиции как метода познания, улавливающего существенную природу времени.

В юности Бергсон изучал труды

Герберта Спенсера (1820–1903). Спенсер стремился описать всю действительность как поле приложения механических сил естественного отбора, известность которому принесли труды Чарльза Дарвина (1809–1882). Поначалу Бергсону импонировал спенсеровский естественнонаучный анализ в духе позитивизма девятнадцатого века, но со временем он понял, что Спенсеру недостает подлинного осознания того, что мы осознаем текучую непрерывность всего сущего. По Бергсону, жизнь — это не только бесконечная череда взаимодействий природных причин и следствий, но и динамичное, активное разворачивание. Жизнь, доказывал он, неизмеримо богаче, чем умственное ее познание.

Аналитический метод, применяемый в естествознании, пытается постичь всю действительность в точных понятиях и тем самым предложить достоверность и предсказуемость. Именно поэтому на Западе искони питают большое уважение к теории, объяснению и доказуемости. Еще со времен греков математика зарекомендовала себя могучим средством, с помощью которого люди могут открывать порядок. Сам язык — это орудие, стремящееся прояснить и упростить поток опыта. Математические и теоретические конструкции являются, следовательно, символами, которые стремятся к пониманию природы единичной вещи отсылкой к общим и знакомым понятиям. Научный анализ, имеющий тенденцию понимать реальность в категориях устойчивости, предсказуемости и пространственного местоположения, пытается облегчить тревогу, испытываемую нами тогда, когда мы на-

ходим окружающий нас мир чересчур сложным или опасным.

Этот подход, при всей своей ценности, проблематичен в силу того, что он предлагает лишь фотографию, так сказать, моментальный снимок того, что по своему существу является динамичным, активным миром. Ему не по силам проникнуть в суть вещей, он скользит по поверхности. Этот критический метод выбирает перспективу некоей научной дисциплины, а значит, привязан к этой перспективе. Кроме того, он фокусирует внимание на тех элементах, которые общи ряду единичных объектов, а не на своеобразном и непредсказуемом. И действительно, Бергсон склоняется к мысли, что символическая система оказывается завесой, мешающей проникнуть к полноте бытия. Поэтому он пишет, что истинная метафизика — это наука, притязающая на отказ от символов ради проникновения в саму действительность.

Если символы отдаляют познаваемый объект от познающего, тогда для того, чтобы преодолеть эту понятийную дистанцию, требуется умственная симпатия, познающая бытие как целостность, как динамический континуум. Бергсон называет эту симпатию интуицией. Интуиция проникает внутрь объекта, чтобы обнаружить неповторимое в нем. Это непосредственное, непонятное познание, прямая причастность к объекту мысли и отождествление с ним. Бергсон не отрицает ценности естествознания, математики или логики, но подчеркивает их неспособность понимать действительность как целое. По его мнению, опережающее отождествление с бытием открывает более глубокий

и полный путь познания. Интуиция может быть спонтанным озарением или результатом неослабевающего усилия обратиться к собственному сознанию. И в том и в другом случае она дает полноту знания, недоступную чувствам. В противовес материалистическому эмпиризму, утверждающему, что познаваемое чувствами, соприкасающимися с материальной действительностью, составляет все содержание познания, Бергсон фокусирует свое внимание на способности интеллекта иметь интуитивное сознание времени.

Обратившись к данным человеческого сознания, мы обнаруживаем, что, оставшись наедине с собой, мы остаемся наедине со своим временем. Он называется это время «длительностью» (*dure*), или «живым временем», в противоположность времени часовых механизмов и движения небесных тел. Это внутреннее время складывается из сознания нашего прошлого, настоящего и будущего, познаваемого благодаря интроспекции. В отличие от анализа, при котором мышление направлено вовне, в интуиции мышление вновь обращается на самое себя, занимая позицию незаинтересованного созерцателя. Таким путем личность обретает смысл и усматривает всю структуру взаимосвязей, точно так же, как замысел поэта познается в словах стихотворения.

Слова стихотворения, природный мир, выглядит стабильным и статичным; однако замысел поэта, внутренняя жизнь личности, — это вечное созидание, новизна и непредсказуемость. Длительность, улавливаемая интуицией, — это организующий принцип личности, точка единства, лежащая в основе

множественности самовыражений. Средоточие индивидуума — там, где прошлое, настоящее и будущее переплетаются, чтобы образовать неистощаемое богатство и глубину человека. Это средоточие выражает себя не в утилитарном манипулировании миром (это — одна из целей науки и всех животных инстинктов), но в искусстве, философии и религии. Так, музыка схватывает движение, лежащее в основе действительности, тогда как изобразительное искусство устанавливает контакт с человеческим сознанием. Философская интроспекция и религиозный мистицизм не являются иррациональными или чисто эмоциональными актами: они суть деятельность мышления, стремящаяся эксплицировать имплицитную суть бытия.

Материя не знает времени — а лишь положение в пространстве. Только человеческая личность причастна времени и способна творить символические образы длительности, чтобы проецировать временность на материю. Наука с ее аналитическими методами рассматривает вещи как нанизанные на нить бусины, как отдельные состояния. Философия интуиции длительности рассматривает живое время как текучий, неделимый континуум. В «Творческой эволюции» Бергсон пишет: «Существовать — значит изменяться, изменяться — значит созревать, созревать — значит бесконечно творить себя». На взгляд Бергсона, философия Спенсера имела дело с инертной материей, а не с динамическим ростом. Механистическое мышление нивелирует всю неповторимость и неисчерпаемую творческую глубину человеческой личности. Именно поэтому в своей книге о смехе (*Le Rire*)

он доказывает, что смех — это корректирующая социальная реакция на собственные или чужие действия, которые осуществляются механически, монотонно, без учета реальности. Так, Дон Кихот становится объектом смеха, когда он сообразует свои восприятия со своими предвзятыми идеями и видит великанов вместо ветряных мельниц.

### Память

Память залегает в глубинах человеческой личности. В самой трудной своей книге «Материя и память» Бергсон пытается описать природу памяти и опровергнуть таких авторов, как Ипполит Тэн (1828–1893) и Александр Бэн (1818–1903), которые утверждали, что все психические образы представляют собой не что иное, как результат ассоциации ощущений. Бергсон отвергает идею, согласно которой идеи записываются на специфических тканях головного мозга точно так же, как звук записывается на грамофонной пластинке. Но доказывает, что память — это способность объединять длительность таким образом, чтобы множество изолированных во времени ощущений образовали отчетливый образ конкретного лица, события или вещи. Память связывает восприятия в континуум. Память привносит прошлое в настоящее, превращая мир в мир «для меня». Благодаря значимому восприятию и осмысленным актам память делает мир личным. Таким образом, память трансцендирует отдельность чувственных впечатлений, трансформируя опыт в органическое, постоянно расширяющееся целое. Память,

в понимании Бергсона, становится вратами к сердцу личности — эта тема находится в центре знаменитого романа Марселя Пруста (1871–1922) *A la recherche du temps perdu*.

Динамическая активность памяти, сохраняющая весь опыт, ограничена материей. Функция мозга — фокусировать сознание на потребностях выживания. Отход от цельной картины, схваченной памятью, к единичному неизбежен, так как мы должны обращаться с нашим окружением избирательно, сообразуясь с потребностями момента. Но в сновидениях, когда память освобождается от этой связанности, выражает себя бессознательно.

Эти идеи Бергсона окажутся совместимыми с возникающей традицией психоанализа. Он предвосхитил также идеи позднейшего философа — Мориса Мерло-Понти (1908–1961), согласно которому динамический личностный аспект человека опосредуется и ограничивается материальностью тела. Если взглянуть на дело широко, Бергсон является также предшественником феноменологической/экзистенциальной традиции двадцатого века, которая считает личность способной создать осмысленный мир среди мира вещей. Как пишет Бергсон в «Материи и памяти», «...дух почерпывает из материи восприятия, которыми он питается, и возвращает их материи в виде движений, отмеченных его свободой».

### Свобода

Память действует в двух сферах: как машинальное воспроизведение идей, необходимых с точки зрения

требований настоящего, и как орудие независимого припоминания прошлого. Бергсон убежден в том, что именно последняя сфера несет в себе континуум личностной самобытности, который ввиду своей несравнимости с материей предоставляет реальную возможность личного бессмертия. Иными словами, внутреннее отлично от внешнего, и в то же время они дополняют друг друга; «глубинное Я» отлично от «внешнего Я». Этот дуализм, как и дуализм времени и пространства, качества и количества, образует структуру, в рамках которой Бергсон обсуждает вопрос о свободе и детерминизме.

В истории философии многие допускали ошибку, рассуждая о свободе в категориях выбора. В сущности, это означало, что они рассматривали свободу с точки зрения детерминизма или индетерминизма «внешних» объектов. Свобода, доказывает Бергсон, должна быть исследована в категориях длительности, а не пространства. Мы не только выбираем из возможных объектов, но и порожаем возможности самозидательными актами. Благодаря свободе мы обращаемся от своего поверхностного и опространствованного Я к единому Я, известному по опыту интуиции и памяти. Свобода подытоживает прошлое и задает направление будущего. Как говорит Бергсон во «Времени и свободе воли», мы свободны, когда наши действия обусловлены всей нашей личностью и выражают ее, как в отношении между художником и его произведением.

Свобода — это не постоянное качество, потому что моменты, в которые мы постигаем себя полно-

стью, редки. Бывают, однако, поступки, которые проецируют наше будущее таким образом, что они придают личности подлинную ориентацию и смысл. Детерминизм — это результат предустановленных образцов; свобода — это событие, которое творит будущее. Таким образом, о свободе нельзя рассуждать, ею можно жить, интуитивно постигая ее в опыте. Эти темы окажутся предметом жарких дискуссий среди последующих экзистенциалистов.

### *Élan vital*

Бергсоновская идея «*élan vital*», жизненного импульса, или силы, изложена в самом известном его произведении — в «Творческой эволюции». Французский философ, родившийся в год опубликования «Происхождения видов» Чарльза Дарвина (1859), использует идею жизненной силы для того, чтобы принять дарвиновскую теорию эволюции, очистив ее от материалистических и механистических коннотаций. По мнению Бергсона, главной проблемой дарвинизма девятнадцатого столетия было то, что дарвинизм представлял собой расширение ньютоновского механистического мировоззрения, в котором биологические изменения понимались как подчиняющиеся строгим причинно-следственным законам. Это мировоззрение просмотрело, что внутри вселенной существует жизненный импульс, подталкивающий ее ко все большей и большей сложности, к новому творчеству, приспособляемости, по мере того как дух преодолевает сопротивление материи.

Здесь вступает в свои права метафизическая прозорливость, интуиция реальной длительности в самом средоточии космоса. Если сущность личности — это самоформирующийся рост, который мы сознаем во временном континууме, то существует схожая сила, обеспечивающая эволюционное продвижение всех видов. Эти темы, с их подчеркнутым вниманием к деятельности, в двадцатом веке будут по-разному развиваться столь несхожими авторами, как Сэмюэл Александер (1859–1938), Алфред Норт Уайтхед (1861–1947) и Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955).

### *Религия и мораль*

Наша глубочайшая солидарность со вселенной обусловлена тем фактом, что мы причастны ее истоку. Как динамический напор жизненной силы космоса побуждает всю совокупность творения ко все большему усложнению, самообладанию, разумности и интуиции, точно так же великая цель религии и морали — помочь в достижении духовного и нравственного совершенства. Именно это имеет в виду Бергсон, когда утверждает в своей последней книге «Два источника морали и религии», что вселенная — это «машина по производству богов».

В «Творческой эволюции» Бог — это непрерывная жизнь, действие и свобода. Еврей, в конце своей жизни тяготевший к католичеству, Бергсон отвергал обвинение, предъявляемое некоторыми его современниками-томистами (особенно Жаком Маритеном, 1882–1973), будто его философия равнозначна пантеизму.

Он мыслил Бога теистически — свободным творцом, порождающим и материю и жизнь. «Élan vital» — это орудие божественного творчества и деятельности. Этот динамический дух, неисчерпаемая тайна у самого сердца бытия, не допускает отчетливых, определенных рациональных или эмпирических дистинкций. Лишь мистики и святые способны в акте интуиции или любви постичь смысл и единство всего опыта. Лишь они полностью постигают, выражаясь словами Бергсона из «Двух источников», «точку пересечения вне-временного со временем».

Подлинный мистицизм — это направляющая сила, которая творит то, что Бергсон зовет открытой религией и моралью. В мистическом узрении того, что все личности по сути — одно, в открытой религии и морали возникает мировоззрение вселенского братства и любви. Об этом гласит мудрость основателей мировых религий, и как таковые они служили идеальными образцами для своих последователей. Открытая, живая религия и мораль — это ясные и глубокие проявления жизненной силы, зовущие человечество переступить через барьеры, ограждающие общество от опыта бесконечного стремления. Их преодоление придает человеческой жизни цель и высший смысл.

Открытому обществу, опирающемуся на высокие устремления и идеализм, соприкасающемуся с вечным творящим божественным импульсом, Бергсон противопоставляет закрытые общества, при анализе которых он пользуется идеями двух французских социологов, исследовавших первобытные религии, — Эмиля Дюркгейма (1858–1917) и

Люсьена Леви-Брюля (1857—1939). Закрытое общество создает структуры, призванные защитить его от интеллектуальной зрячести, которая пытается упорядочить природный мир, а вместо этого наталкивается на недружественный космос трагедии и смерти. На это статическая религия реагирует, создавая божества, чья функция — успокаивать напуганное человечество. Могучее божество-помощник мыслится защитником верных в этой жизни и следующей. Мифы статической религии придают уверенность, подают утешение, тогда как ее ритуалы обеспечивают силу, дисциплину и сплоченность общества.

В открытых обществах мораль покоится на полной доверия любви и рискованном самопожертвовании. В

закрытых обществах она покоится на законах, толкуемых как установленный природный порядок, предназначенный укротить эгоизм, который в противном случае уничтожил бы порядок в обществе. В закрытых обществах, где делается акцент на иерархии, авторитете и групповой солидарности, интенсивное социальное давление заставляет индивида чувствовать свою обязанность подчиниться. В столь жестко структурированной ситуации осадная психология формирует этику любви к согражданам и ненависти к врагам. Для морали высоких устремлений, воодушевляемой жизненными силами всего сущего, целью является объединение человечества путем преодоления искусственных границ между личностями.

Лоуренс Хандерсмарк

### Библиография

- Бергсон, А., *Философская интуиция*. — В сб.: «Новые идеи в философии», № 1, Спб., 1912.  
 Бергсон, А., *Собрание сочинений*, т. 1—5, Спб., 1913—1914.  
 Бергсон, А., *Длительность и одновременность*, П., 1923.  
 Бергсон, А., *Смех*, М., 1992.  
 Бергсон, А., *Сочинения в 4-х тт.*, т. 1, М., 1992.  
 Гранжан, Ф., *Революция в философии. Учение А. Бергсона*, М., 1913.  
 Лосский, Н.О., *Интуитивная философия Бергсона*, П., 1922.  
 Чанышев, А.Н., *Философия А. Бергсона*, М., 1980.  
 Воронов, А.И., *Интуитивная философия Бергсона*, М., 1962.  
 Свасьян, К.А., *Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона*, Ереван, 1978.  
 Alexander, I.W., *Bergson: Philosopher of Reflection*, London: Bowes and Bowes, 1957.  
 Gallagher, I.J., *Morality in Evolution: The Moral Philosophy of Henry Berson*, the Hague: Martinus Nijhoff, 1970.  
 Gunter, P.A.Y., *Henri Bergson: A Bibliography*, Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, 1989.  
 Kolakowski, L., *Bergson*, Oxford: Oxford University Press, 1985.  
 Levi, A.W., *Philosophy and the Modern World*, Bloomington: Indiana University Press, 1959.  
 Maritain, J., *Bergsonian Philosophy and Thomism*, New York: Greenwood Press, 1968.

## ДЖОН ДЬЮИ

Родился: 1859, Берлингтон, Вермонт.

Умер: 1952, Нью-Йорк.

**Главные сочинения:** «Этика» (1908; новая редакция — 1932), «Демократия и воспитание» (1916), «Реконструкция философии» (1920), «Поведение и природа человека» (1922), «Поиск достоверности» (1929), «Опыт и природа» (1929), «Искусство как опыт» (1934), «Логика: теория исследования» (1938).

### Главные идеи

*Прагматизм делает акцент на вездесущей, но часто игнорируемой роли практической деятельности в исследовании и опыте.*

*История философии — это история исполненного заблуждений поиска достоверного знания неизменной реальности.*

*Научный метод как метод, связывающий приобретение знания с практической деятельностью, должен быть обобщен и усвоен в качестве метода всякого исследования, включая все аспекты философского исследования.*

*Правильно понятое знание — это гарантированно доказуемое верование.*

*Искусство — это опыт, нацеленный на создание объектов, которые становятся предметом опыта, доставляют постоянно возобновляемое удовольствие.*

*Этика подразумевает соотношение желательного с желаемым.*

*Наилучшее воспитание — это научение искусству исследования, а не простая передача фактических сведений.*

Джон Дьюи — это самый систематичный представитель отчетливо американской школы философской мысли, известной под именем прагматизма. Хотя Дьюи, возможно, более известен как педагог, социальный реформатор и политолог, его сочинения в этих областях лучше всего понимать как конкретное воплощение переформулированной (некоторые сказали бы, трансформированной) им прагматической традиции, которую он унаследовал от Уильяма Джемса и Чарльза Сандерса Пирса.

Так же, как и Джемс, первоочередной задачей философии Дьюи считает разрешение непримиримого конфликта между наукой и цен-

ностями, причем последние понимаются им весьма широко и включают в себя эстетику, политику и этику. Прагматисты доказывали, что этот конфликт, доминировавший в философии с семнадцатого столетия, был неизбежным результатом радикального и необоснованного отрыва философского исследования от практической деятельности. Этот необоснованный отрыв, доказывает Дьюи, характеризует западную философию со времен досократиков: история философии — это история все прогрессирующего овеществления этого искусственного разделения. В качестве противоядия Дьюи выдвигает теорию исследования и соответствующие ей эпистемологию



и метафизику, существенным образом укорененные в практической деятельности. Согласно Дьюи, именно отрыв философского исследования от практической деятельности систематически деформирует педагогические и политические теории и препятствует пониманию эстетических и этических ценностей.

Как нельзя более уместно то, что автор этой ревизионистской системы родился и вырос в самом сердце аграрной Новой Англии, в городке Берлингтон (Вермонт). В 1879 году Дьюи окончил Вермонтский университет. Интерес к философии в нем проснулся лишь на последнем году обучения. В течение семи последующих лет Дьюи продолжал заниматься философией самостоятельно, зарабатывая на жизнь преподаванием в средней школе. В 1882 году Дьюи записался на недавно образованный в Университете Джона Хопкинса курс философии для аспирантов. Здесь он учился у основателя прагматизма Чарльза Сандерса Пирса и познакомился с сочинениями другого великого прагматиста — Уильяма Джемса. Именно здесь Дьюи подпал под обаяние произведений Гегеля, философа, который наряду с Пирсом и Джемсом оказал глубочайшее воздействие на его философское развитие.

По окончании курса (1884) Дьюи начал преподавать в Мичиганском университете. К тому времени он всерьез приступил к писательской работе, которая растянется на шесть десятилетий, и по продуктивности с ним сможет соперничать только его главный философский оппонент Бертран Рассел. В 1894 году Дьюи возглавляет отделение философии, психологии и воспитания в Чикагс-

ком университете. За годы, проведенные в Чикаго, он сформировал так называемую Школу Дьюи — экспериментальную школу, в которой реализовывались и осуществлялись его педагогические теории. Он стал открытым поборником социальных реформ и либеральной политической программы. Конфликты вокруг Школы Дьюи заставили его покинуть Чикаго в 1904 году и перебраться в Колумбийский университет, где он проработал до выхода на пенсию в 1930 году. Дьюи возглавлял знаменитую комиссию, которая оправдала Льва Троцкого от обвинений, выдвинутых против него на Московских процессах. В 1941 он повел гласную борьбу за университетскую свободу против решения нью-йоркского Сити Колледжа отказать Бертрану Расселу в разрешении преподавать в своих стенах. Он продолжал активную философскую работу чуть ли не до самой смерти, наступившей в 1952 году.

### *Поиск достоверности*

Мишенью многих философских сочинений Дьюи является сама традиционная философия. Дьюи утверждает, что для философского поиска — во всех его разновидностях — на протяжении всей его истории был характерен набор взаимосвязанных эпистемологических, метафизических и методологических установок (commitments), систематически не приносящих ничего, кроме заблуждений. *Эпистемологическая* установка была направлена на поиск и достижение *достоверного* знания; *метафизическая* установка — на отнесение собственного объекта этого зна-

ния к высшей реальности, неизменному царству «чистого бытия»; *методологическая* установка — на такой метод исследования, который начисто отвергает значение практической деятельности.

Взаимосвязь этих трех традиционных философских установок легко показать. Практическая деятельность по природе своей недостоверна; она имеет дело с уникальными, никогда в точности не воспроизводимыми ситуациями. Более того, *любая такая деятельность по сути своей подразумевает изменения. Практическая деятельность подразумевает изменения и отсутствие достоверности; традиционная философия посвятила себя поиску достоверного знания и неизменной реальности. Поэтому метод философского исследования, присущий этому поиску, не принимал во внимание недостоверной по самой своей сути области практического действия, но сосредоточился на достоверном знании неизменной реальности, достигая якобы исключительно благодаря рассудку и чистому интеллекту.*

Дьюи доказывает, что именно коренная недостоверность, присущая действию, постоянная опасность, связанная с деятельностью в почти полностью неподконтрольной и непредсказуемой среде обитания, побудила первобытных людей постулировать существование сверхъестественного, тайны которого открываются только через оракулы и знамения. *Лишь со времени греческих философов это царство сверхъестественного начало преобразовываться в царство чистого, неизменного бытия, достоверное знание которого достижимо с помощью чистого ин-*

теллекта и рассудка. В метафизике область действия была низведена до положения лишь «видимости» и «становления», противоположной сфере реальности и бытия. В эпистемологии область действия была низведена до области, относительно которой возможны только вера и мнение как противоположность знания. В методологии метод исследования, присущий формированию мнений, управляющих действиями в области видимости, игнорировался в пользу метода исследования, присущего рациональному познанию реальности.

Дьюи утверждает, что несмотря на огульный отказ философов семнадцатого века от греческого философского наследия, фундаментальные метафизическая, эпистемологическая и методологическая установки греческих и средневековых мыслителей на самом деле были в семнадцатом веке объективированы и превращены в безусловные постулаты, систематически отрицавшие роль практической деятельности в философском исследовании. Важные изменения, внесенные мыслителями семнадцатого века, безусловно, не затрагивали изначально перекошенных установок греческой философии. К числу важных изменений Дьюи относил отказ от телеологической науки греков — науки, руководствующейся методом исследования, отделенной от практической деятельности, — в пользу науки нового времени, руководствующейся *практическим, экспериментальным* методом.

Именно научный *метод*, по убеждению Дьюи, обладает ключом, который способен открыть систематические заблуждения традицион-

ной философии и отменить трудно-разрешимые споры между наукой и ценностями, которыми была отмечена история философии после семнадцатого столетия. Этот метод служит ключом именно потому, что хотя научный метод по сути своей связывает поиск научного знания с экспериментаторской деятельностью, знание, получаемое с его помощью, все равно считается достоверным знанием об априорно существующей научной реальности. Научный метод связывает познание с практической деятельностью, однако осмысление знания и реальности по-прежнему строится на отрицании такой связи.

На взгляд Дьюи, таково основное противоречие, которое ведет к трудноразрешимым конфликтам между наукой и ценностями. Философы настаивают на том, что существуют достоверно познаваемые ценности, и утверждают, что научное исследование раскрывает высшую реальность. Но научная реальность — детерминистическая реальность движущейся материи — не оставляет места ценностям. Таким образом, приверженность науке приводит философов к отрицанию ценностей, тогда как приверженность ценностям подводит их к реальности, в корне несовместимой с реальностью, которую постулирует наука.

Такая формулировка коренного затруднения в истории философии побуждает Дьюи дать позитивное разрешение этой проблемы. Дьюи утверждает, что в сегодняшнюю трясину философию — и это не подлежит сомнению — завел поиск достоверного познания высшей реальности и радикальный разрыв между познанием и практической деятель-

ностью, диктуемый этим поиском. Столь же несомненно и то, что только отказ от этого поиска выведет философию из этой трясины. Согласно Дьюи, наука указывает выход не потому, что она дает достоверное знание об истинной реальности, но потому, что она пользуется исследовательским методом, который по существу своему соединяет познание и практическую деятельность, тем самым имплицитно отвергая поиск достоверности, достижимой лишь с помощью методологического игнорирования практической деятельности. Ратуя за научный метод, Дьюи ратует за метод, который усвоен конкретной областью исследования, но на самом деле должен был бы быть распространен на все области исследования: этот исследовательский метод обнаруживает истинную взаимосвязь между познанием и практической деятельностью.

### *Прагматическая теория исследования*

Ключевым понятием общей теории исследования является для Дьюи понятие ситуации. Ситуация — это взаимодействие организма с его окружением, причем окружение понимается как часть мира, с которым взаимодействует организм. Такие ситуации являются зависимыми от обстановки цельностями, и непосредственный опыт всегда имеет дело с такими цельностями. Исследование — «это контролируемое или направленное преобразование неопределенной ситуации в ситуацию... определенную в своих конституирующих различиях и отношениях...» Чувствующие организмы обладают

способностью реагировать соответственно обстановке, чтобы разрешать проблематичные (неопределенные) ситуации посредством таких действий, как отыскивание пищи или бегство. Люди отличаются от других чувствующих организмов тем, что они являются тонкими *лингвистическими* существами, которым их общества прививают чрезвычайно сложные языковые навыки, в том числе и навыки умозаключения. Эти навыки управляются нормами обоснованности (*reasonableness*), или уместности (*appropriateness*). Тонкие, нормативные навыки умозаключения составляют мощный набор орудий, посредством которых люди способны последовательно делать более определенными те ситуации неопределенности, с которыми они сталкиваются на опыте. По сравнению с людьми низшие животные более прямолинейны; они либо предрасположены реагировать на потенциально враждебную ситуацию, либо нет. Люди, со своей стороны, благодаря обучению усвоили определенные языковые навыки, которые позволяют им отличать, например, безопасные ситуации от ситуаций, таящих угрозу. Осознать опасность ситуации *значит* усвоить навык умозаключения о том, что необходимо бежать или, по крайней мере, действовать осторожно и быть готовым к тому, чтобы действовать соответствующим образом. Кроме того, последующий опыт усилит способность действующего лица отличать безопасные ситуации от опасных и адекватно на них реагировать. Именно таким образом осуществляется прогресс в каждой конкретной области исследования, и именно такие шаги ведут к обще-

му прогрессу метода исследования как такового. Вместо того чтобы чуждаться практической деятельности, исследование, включая и философское исследование, должно являться и *является* обусловленной обществом деятельностью. Владение такой деятельностью позволяет людям поступать разумно, преобразуя неопределенные, ненадежные, опасные ситуации в определенные и удовлетворительные.

### *Знание как гарантированная доказуемость*

Знание, по Дьюи, — это итог успешного исследования. Итог успешного исследования — это сведение неопределенной ситуации к определенности. Такое сведение осуществляется посредством надлежащего применения усвоенных культурой навыков умозаключения. Верование, вытекающее из такого успешного исследования, является знанием благодаря своей гарантированности с точки зрения культурно обусловленных, эмпирически подтвержденных норм умозаключения. Ошибка традиционной философии была в том, что она требовала *достоверного* знания, подразумевавшего более твердые основания, нежели те, которые может предоставить метод исследования, очерченный выше. Но Дьюи доказывает, что успешное исследование обеспечивает все возможные основания для знания; более того, знание не может быть ничем иным, кроме как итогом успешного исследования. Таким образом, теория познания Дьюи — это отнюдь не очередная теория о том, что мы можем знать достоверно; она означает от-

каз от притязания на то, что задача эпистемологии — выявление предмета достоверного знания. Конечно, традиционную философию не может не смутить то, что успешно решенное путем исследования одной неопределенной ситуации может оказаться нерешенным перед лицом новых ситуаций или перед лицом новых и более совершенных методов исследования. Никакое знание недостоверно, поэтому, по мнению Дьюи, никакое знание в принципе не застраховано от пересмотра. Однако вместо того чтобы считать эту принципиальную неокончателность как недостаток своей теории познания, Дьюи видит в ней необходимый признак всякой теории познания, притязающей на то, чтобы вобрать в себя постоянно развивающиеся следствия естественнонаучного исследования предметов, «познаваемых» людьми.

### *Воспитание как тренинг*

Влиятельные педагогические сочинения Дьюи прямо предлагают применять на практике (в классе) его революционную теорию исследования. Традиционные педагогические подходы основаны на ошибочном представлении о знании и путях его достижения. Ребенок мыслится как носитель пассивного, пустого сознания, а классная комната как место, где знания вливаются в его разум. Задача педагога — наполнить это сознание самым действенным образом. По мнению Дьюи, ребенок — это предназначенное к взаимодействию (interactive) существо. Исследование — это искусство решения проблем и приобретения

знания, искусство, которым ребенок должен овладеть, чтобы процветать как независимый индивид, способный успешно предпринимать собственные исследования и успешно осуществлять собственные проекты. Разница тонкая, но глубокая: с точки зрения традиционной педагогики, ребенок — это духовный сосуд, нуждающийся в наполнении; с точки зрения Дьюи, ребенок — это первобытный деятель, нуждающийся в развитии изощренных навыков взаимодействия, искусства исследования, необходимого для ведения независимой и доставляющей удовольствие жизни.

Исследование — это навык, утверждает Дьюи, навык, которым ребенок должен овладеть с помощью практики; поэтому его девиз — «Учиться, делая». Задача педагога — внушить ребенку нормативные навыки умозаключения, которые позволяют ему не только понимать продукты былых исследований, но — что не менее важно — самостоятельно проводить саморегулирующееся исследование. Лишь тот ум, который получил такую подготовку, является независимым умом, и демократическое общество может эффективно функционировать лишь в том случае, если оно состоит из таких независимых умов.

### *Естествознание и метафизика опыта*

Как теория познания Дьюи является прагматическим развенчанием поисков достоверного знания, а его теория исследования — прагматическим развенчанием традиционного метода исследования, исполь-

зуемого для достижения такого знания, так и его метафизика — это прагматическое развенчание традиционного философского поиска, ищущего истинной, неизменной реальности, считающейся подлинным объектом достоверного знания.

Дьюи заявляет, что не существует неизменного царства бытия, априорной реальности, обнажить которую в силах лишь философия. Именно установка на обнаружение реальности, возвышающейся над областью практической деятельности, систематически порождала большинство, если не все кособокие дуализмы традиционной метафизики, в том числе дуализм субъекта и объекта, духа и тела, формы и материи, видимости и реальности. Посему метафизические работы Дьюи посвящены попытке показать, что эти дуализмы в правильном понимании являются дуализмами, оба компонента которых находятся *внутри* природной области практической деятельности, а не дуализмами между компонентом, пребывающим внутри природной области (например телом), и компонентом, существующим в более высокой области (духом).

Теория опыта играет решающую роль в усилиях Дьюи осуществить свою метафизическую программу. Ситуативный опыт возникает в природе как продукт сложных взаимодействий организмов и их окружения. Психическое осознание такого опыта возникает в природе как продукт еще более сложных нормативных взаимодействий, обусловленных языком и коммуникацией. Единичный опыт — это психофизическое событие, являющееся итогом процесса, в котором чисто физичес-

кие события достигают уровня организации и сложности, который мы называем «жизнью» (living). Опыт сложных организмов окрашивается непосредственно ощущаемыми качествами (immediately felt qualities) — такими, как удовольствие и боль, красный и зеленый, страх и гнев. Эти чувственные качества реальны, однако они не являются физическими свойствами, будь то организма или его окружения. Скорее это психофизические свойства, являющиеся результатом взаимодействия организма с его окружением.

Единичный психофизический опыт, окрашенный чувственными качествами, выявляет такой уровень сложности взаимодействия природных событий, который возвышается над чисто физическим уровнем. Однако этого уровня сложности далеко не достаточно для того, чтобы вызвать к жизни умственную деятельность. Животные, наделенные разумом, не только обладают опытом, пронизанным чувственными качествами, они *знают*, что обладают этим опытом. Обладать таким знанием — значит осознавать значения, а осознавать значения — значит достичь более высокого уровня нормативного взаимодействия, для которого характерны язык и коммуникация, — уровня, достигаемого путем усвоения навыков умозаключения, управляемых нормами уместности. Таким образом, по убеждению Дьюи, мысль носит сущностно языковой характер, так как только через язык организм может возвыситься до уровня сложного нормативного взаимодействия, на котором проявляются специфические умственные свойства. Уровень умственного — это уровень, на ко-

тором организмы вырабатывают языковую способность различать конкретные качества и объекты опыта так, что эти качества становятся осмысленными. Третий уровень сложности взаимодействия среди природных событий отличается от физического или психофизического уровней не потому, что он имеет трансцендентную природу. Он отличается от них как более высокий уровень сложности взаимодействия *среди* природных событий.

По мере развития умственных способностей качества опыта начинают обозначать качественные различия между объектами и событиями, различия, которые имеют значение для других объектов и событий, уже случившихся или еще только имеющих случиться. Иными словами, качества начинают что-то для людей значить: красный сигнал светофора означает: «стой, или хуже будет». По мере того как качественный опыт становится более осмысленным, более подкрепленным значениями, он во все большей степени подпадает под власть индивида, которому принадлежит этот опыт. Знание того, опасна или приятна переживаемая ситуация, наполнена ли она бомбами или съестным, позволяет нам сводить неопределенные ситуации к определенности путем исследования и разумных действий.

Непосредственно переживаемые ситуации чувственно неповторимы и не поддаются воспроизведению; более того, эти непосредственные качества, вне всяких сомнений, существуют. Однако эффективный контроль над такими качественно богатыми жизненными ситуациями зависит как раз от определения тех качеств жизненных ситуаций, которые

повторимы и воспроизводимы. Отождествление этих признаков облегчает сравнение, обнаружение скрытых связей и выявление закономерностей: эти признаки позволяют осуществлять более надежный прогностический контроль над ситуациями. Систематический поиск таких скрытых связей и закономерностей входит в задачу научного исследования.

Естествознание, утверждает Дьюи, систематически пренебрегает непосредственной *качественной* природой опыта, чтобы облегчить обнаружение форм и взаимосвязей объектов, легче поддающихся *количественному* соотнесению и сравнению. Коротко говоря, естествознание ищет общих количественных взаимосвязей там, где непосредственный опыт делает акцент на специфических качественных различиях. Таким образом, для физика два коренным образом различных количественных ощущений красного и зеленого цвета суть чисто количественно сопоставимые частоты световых волн.

Естествознание абстрагируется от качественной полноты непосредственного опыта, чтобы выявлять скрытые количественные взаимосвязи, которые, в свою очередь, позволяют эффективнее контролировать непосредственно переживаемые ситуации с точки зрения ценности. По мысли Дьюи, качества непосредственного опыта, с полным правом игнорируемые наукой, являются, тем не менее, неопровержимо реальными. Следовательно, вместо того чтобы обнажать реальность, которой мир непосредственного опыта противостоит как только лишь явление, естествознание оказывается орудием, позволяющим индивидам

куда лучше контролировать качественно богатые ситуации, встречаемые в непосредственном опыте.

### *Искусство как опыт*

Если верно понятая наука отвлекается от богатой качественной природы непосредственного опыта, тогда искусство, доказывает Дьюи, выполняет совершенно противоположную функцию. Художник наделен острейшей восприимчивостью к качественному богатству непосредственного опыта. Процесс художественного творчества — это опыт, посредством которого художник придает своим материалам качества и действенность, которыми они не обладали в своем прежнем состоянии. Искусство, по мнению Дьюи, — это один из видов практики (одновремененно и «делание» и «претерпевание»). Выражаясь более конкретно, понятие «искусство» охватывает те виды практики, которые порождают объекты, доставляющие постоянно возобновляемое удовольствие. Предмет, или цель, художественной деятельности, будь то живопись, музыкальная партитура, дом или даже научное открытие, — это *идея* (end-in-view), эстетическое восприятие которой служит планом действий художника. Идея присутствует на каждой стадии творческого процесса как его смысл. Только благодаря такой идее, сколь бы она ни была смутной, идее, вдохновляющей творческую деятельность, создаваемый объект (исключая чистое совпадение) становится объектом эстетической ценности, источником нераскрытых прежде смыслов и возможностей.

### *Этика: желаемое и желательное*

Традиционная философия чрезвычайно неудовлетворительным образом объясняет этические ценности. Фундаментальный вопрос этики гласит: «Как мне решить, что я должен делать?» Согласно традиционным объяснениям, ответ на этот вопрос, определение желательного образа действий, переносится в область достоверного знания, доступного только разуму. Тем самым определение желательности вопреки истине отрываются от желаний, ведущих к практическому действию. Этот разрыв не позволяет таким теориям ни удовлетворительно прояснить метафизический статус ценностей, ни ответить на вопрос: «Почему я должен быть нравственным?» Выдвинутая Дьюи теория исследования, связывая познание с практическим действием, в то же время восстанавливает связь между желанием и определениями желательности. По мнению Дьюи, обладать желанием — значит с помощью уместных логических норм осознавать ситуацию как в некотором отношении лишенную определенности и одновременно с этим наметить и подкрепить этими нормами цель, достижение которой устранил неопределенность. Разумеется, желание направлено на желательное лишь в том случае, если конкретной ситуации присущ некий недостаток и если намеченная цель — это с учетом всех факторов лучший способ его устранения. Этот процесс, конечно же, подразумевает выявление того, не противоречит ли конкретная цель действующего другим его подтвержденным целям. Человек может желать нежелательного, если намечен-



ная им цель не годится для устранения недостатка, присущего данной ситуации, точно так же, как человек может верить в невероятное, если его вера на самом деле не подтверждается в данной ситуации. Точно так же, как вероятное, или то, что заслуживает веры, является результатом успешного исследования относительно того, во что верить, так и желательное — это итог успешного исследования относительно образа действий. Вместо радикального разрыва между желаемым и желательным Дьюи предлагает внутреннюю связь между ними, связь, которая, по его убеждению, запросто устраняет множество неразрешимых проблем, осаждавших до сих пор этическую теорию. Более того, фундаментальный конфликт между наукой и ценностями, конфликт, который, по мнению Дьюи, господствовал в философии начиная с семнадцатого столетия, в основном получает разрешение. Этот конфликт возник потому, что наука якобы выдвигала одно объяснение высшей реальности, тогда как ценности якобы предлагали объяснение высшей реальности, несовместимое с первым и достижимое только благодаря иному методу исследования. Дьюи, однако, показал, что верный

метод исследования, касающийся этических ценностей, — не более чем продолжение верного научного метода. Более того, поскольку при правильном понимании ни наука, ни ценности не выдвигают утверждений относительно трансцендентной реальности, вопроса о несовместимых реальностях попросту не возникает.

Философия, утверждает Дьюи, куда меньше, чем считалось прежде: правильно понятая философия не является поиском *достоверного* знания *высшей* реальности. Но, будучи меньше, она и больше — она дает больше для понимания мира, в котором живут люди, и способов этот мир улучшить. Дьюи показывает значение философии, прослеживая влияние этой философской перерождения на педагогику, этику и политику. Но Дьюи не ограничивается этим. Возможно, со времен самого Сократа ни один другой философ не показывал значения своей философии в своих поступках. Жизнь Дьюи не была жизнью созерцателя; это была жизнь, отданная разумной, осмысленной деятельности в поисках ценностей. Как таковая, она остается не просто образцом жизни философа, но образцом человеческой жизни вообще.

*Пол Херли*

### Библиография

Dewey, J., *The Collected Works of John Dewey*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1969–1989.

Дьюи, Дж., Психология и педагогика мышления, М., 1915.

Дьюи, Дж., Введение в философию воспитания, М., 1921.

Кроссер, П.К., Нигилизм Дж. Дьюи, М., 1958.

Богомолов, А.С., Буржуазная философия США XX в., М., 1974.

Hook, S., *John Dewey: An Intellectual Portrait*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1951.

- Hook, S., *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, New York: Dial Press, 1950.
- Schlipp, P.A., *The Philosophy of John Dewey*, New York: Tudor, 1951.
- Sleeper, R.W., *The Necessity of Pragmatism*, New Haven: Yale University Press, 1986.
- Thayer, H.S., *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic*, New York: Humanities Press, 1952.

## АЛЬФРЕД НОРТ УАЙТХЕД

Родился: 1861, Рамсгейт, Англия.

Умер: 1947, Кембридж, Массачусетс.

Главные сочинения: «Понятие природы» (1920), «Наука и современный мир» (1925), «Процесс и реальность» (1929), «Приключения идей» (1933).

### Главные идеи

*Основными конкретными объектами являются не устойчивые субстанции, но события (позднее: «действительные существования» [actual entities] или «действительные происшествия» [actual occasions]), связанные пространственно-временными отношениями и являющиеся воплощением своих качественных и математических структур [patterns] (позднее: «вечных объектов»).*

*Время дифференцируется от пространства благодаря актам наследования структур из прошлого (позднее: «каузальным схватываниям» [casual prehensions]).*

*Устойчивые перцепционные и физические объекты, равно как научные объекты и объекты сознания, или души, являются повторением моделей, наследуемых в течение ряда событий, или происшествий.*

*Физическая причинность есть наследование оформленных моделей из прошлого в пространстве-времени Минковского, построенном для специальной теории относительности.*

*Парадигмой актуального события является законченный, мгновенный человеческий опыт, воплощающий каузальные схватывания в актах запоминания и ощущения, а также концептуальные схватывания в актах воплощения указанных выше моделей (вечных объектов).*

*Полнота актуальной сущности, как и человеческого опыта, заключается в интеграции («сращении» [concrecence]) всех многообразных актов схватывания в один акт сообразно одной определенной цели («субъективная цель»).*

*Сращение актуальной сущности, направленное на некую одну цель («целевая причинность»), представляет собой процесс становления, отличный от актов наследования из прошлого («действующая причинность»), и обуславливает процесс временного перехода.*

*Бог также является актуальной сущностью, сращением всех актов опыта (схватывания) в один вечный акт опыта («последующая природа Бога» [God's Consequent Nature]), и именно концептуальные схватывания вечных объектов Богом служат приманкой (обеспечивают «субъективные цели» для конечных актуальных событий) и образуют основу порядка («исконная природа Бога») в космосе.*

Альфреда Норта Уайтхеда часто и небезосновательно называли последним великим систематиком. Его жизненный путь может быть

разделен на три периода, каждый из которых отмечен преобладанием интересов, в значительной мере обусловленных его положением в соста-

ве образовательных институтов, где он преподавал, и темами, господствовавшими в это время в его опубликованных сочинениях. С 1884 по 1910 год он был младшим научным сотрудником Тринити-Колледжа и занимался математикой. Этот период, который может быть обозначен как математический, начинается с опубликования его «Универсальной алгебры», посвященной систематизации Булевой алгебры и некоторым ее приложениям к логике и пространству, и достигает своего пика в написании совместно с Берtrandом Расселом трех томов «Оснований математики» (*Principia Mathematica*, 1910—1913). В этом труде Уайтхед и Рассел поставили своей задачей доказать логистический тезис Фреге о том, что математика может быть сведена к логике. Пользуясь новой символической логикой, систематически синтезированной Фреге, и его определением натуральных чисел в категориях классов классов, первые три тома имели своей целью аксиоматизацию логики и демонстрацию того, как из предложенной системы может быть дедуцирована арифметика. По словам Рассела, должен был выйти еще и четвертый том, посвященный основаниям геометрии, написать который предстояло Уайтхеду. Этот том так и не был опубликован, однако программа этого тома лежит в основе многих последующих размышлений Уайтхеда и находит свою окончательную формулировку в четвертой части «Процесса и реальности».

В первый период Уайтхедом был написан мемуар «О математических понятиях материального мира», опубликованный Королевским обществом в 1906 году; он является

важным предшественником следующего периода его творчества. В этой работе Уайтхед пользуется новой логикой для аксиоматизации нескольких концептуальных схем, альтернативных ньютоновской физике, а затем сравнивает их с точки зрения их логической простоты. Возможно, это первый пример использования новой символической логики для аксиоматизации предмета, отличного от математики, но еще важнее то, что она служит хорошим ключом к пониманию того, как Уайтхед мыслит концептуальную схему, будь то естествознания (как в его второй период), будь то спекулятивной философии (как в его третий период). Первая концептуальная схема — стандартна: в качестве основополагающих она берет точки в трехмерном пространстве, моменты времени и частицы материи, а также массу, скорость и направление. Вторая схема, которую он называет лейбницевской, берет частицы как путь через пространство-время и на их основе определяет другие необходимые понятия. Она предвосхищает его позднейшую трактовку долговечных объектов как последовательностей событий, так сказать, биографий, воплощающих одну и ту же модель на протяжении всей последовательности.

Поиск оснований геометрии и разработка простейшей и наиболее общей концептуальной схемы естествознания — интересы, присущие первому периоду деятельности Уайтхеда, — составили центр интересов Уайтхеда во второй период, который может быть назван периодом естествознания. Он начинается примерно в 1910 году, когда Уайтхед начинает читать лекции по приклад-

ной математике в лондонском Университетском колледже, и продолжается все время, пока он занимает должность профессора прикладной математики в лондонском Имперском колледже естествознания и технологии (1914–1924). В этот период написаны три его крупных работы — «Принципы познания природы» (*Principles of Natural Knowledge*, 1919), «Понятие природы» (*The Concept of Nature*, 1920) и «Принцип относительности» (*The Principle of Relativity*, 1922). В «Понятии природы» Уайтхед мыслит философию естествознания как попытку представить все естественные науки как одну науку. Это достигается путем построения концептуальной схемы, в которой все они находят свою нишу. Поскольку для этого необходима некая концепция пространства и времени, то оказываются востребованными идеи к четвертому тому «Оснований математики», однако с тех пор в естествознании кое-что произошло: обнаружение Эйнштейном общей теории относительности в 1906 году.

Основная концептуальная схема, отстаиваемая Уайтхедом в этот период, лучше всего обобщена в его «Резюме» из «Понятия природы». Здесь он пишет, что «конкретные факты природы суть события, обнаруживающие определенную структуру своих взаимосвязей и определенные, присущие только им признаки». Термин *событие (event)* берется в смысле пространственно-временного «природного массива» (*chunk of nature*). В трех этих сочинениях он различает несколько типов событий. Первый тип — это «воспринимающее событие» (*percipient event*), или такой пространственно-временной массив, откуда осуществ-

ляется наблюдение за природой. Природу мы всегда наблюдаем изнутри нее самой. Второй тип — это то, что Уайтхед называет *длительностью (duration)*, или законченный блок природы, подлежащий наблюдению со стороны воспринимающего события. В-третьих, существуют *активные обуславливающие события (active conditioning events)*, или те события, которые причинно входят в состав воспринимающего события. В-четвертых, существуют *пассивные обуславливающие события (passive events)*, или все остальные события, заполняющие весь пространственно-временной континуум событий и придающие пространственно-временное местоположение воспринимаемому событию. В-пятых, существуют также события, представляющие собой меньшие части пространства-времени, или *подсобытия (subevents)* всех вышеперечисленных событий. Все события имеют своей частью меньшие события.

Наряду с событиями существуют также отношения между ними. Важнейшим из таких отношений является отношение, упомянутое выше, — отношение части и целого, или, говоря иначе, отношение события и подсобытия. Именно отношение части к целому, имеющее место среди событий, используется в этот период Уайтхедом для соображений по построению геометрии, предмета отсутствующего четвертого тома «Оснований математики». Для построения геометрических объектов он пользуется техникой «экстенсивной абстракции». Эта техника берет последовательность событий, каждое из которых — это не имеющая наименьшей части меньшая часть предыдущего события, а затем опреде-

ляет геометрический объект как элемент, в котором сходится последовательность событий. Таким путем геометрические элементы абстрагируются от более конкретных элементов — событий. Другое важное отношение между событиями — это отношение временного порядка, «ранее, чем». А так как в этот период Уайтхед находился под впечатлением специальной теории относительности (пусть даже в «Принципах относительности» он предложил альтернативу общей теории относительности Эйнштейна), то он допускает существование множества временных систем во временном упорядочении длительностей и использует в своих построениях конусы Минковского, разработанные для специальной теории относительности.

В «Резюме» из «Понятия природы» помимо событий и отношений между ними Уайтхед упоминает характеристики событий. Эти характеристики обусловлены объектами, входящими в события. Уайтхед проводит различие между событиями и объектами следующим образом: события никогда не повторяются; случившееся и закончившееся событие никогда не повторяется вновь. С другой стороны, объекты опознаются нами потому, что они могут повторяться, или — если воспользоваться специальным термином Уайтхеда — входят в события из раза в раз. Бессмысленно говорить: «Сегодня произошло то же событие, что и вчера», если только под «тем же событием» мы не подразумеваем схожее событие, схожее в силу своих характеристик, обусловленных объектами. Мы, однако, можем вполне осмысленно заявить:

«Это тот же цвет, как цвет платья, которое было на тебе вчера». Цвет — это объект; он может появляться снова.

В трех сочинениях, иллюстрирующих воззрения этого периода, Уайтхед не дает последовательного перечисления типов объектов. Среди перечисленных имеются чувственные объекты — цвета, вкусы, запахи и так далее, качественные сущности, часто называемые чувственными данными. Однако Уайтхед не пользуется этим термином, так как его заботит не их данность, но их качественная природа, их потенциальная повторяемость и пространственно-временная соотнесенность, обусловленная их вхождением в природные события. Фактически он видит своей задачей вернуть в природу вторичные чувственные качества. Я наблюдаю красный цвет вон там, где находится платье, вот отсюда, где нахожусь я. Кроме того, Уайтхед выделяет также «перцепционные объекты»: это, например, дама в красном платье; но такие объекты могут иметь как иллюзорную, так и неиллюзорную природу. Розовый слон, пляшущий на столе, может служить примером иллюзорного перцепционного объекта. Неиллюзорные перцептуальные объекты — это физические объекты. Научные объекты вместе с пространственно-временными точками, в которых нуждается наука, создаются при помощи метода экстенсивной абстракции, вычлняющего элементы событий (например пространственно-временные точки) и физических объектов (например материальные частицы).

Последняя фаза уайтхедовской философии совпадает с его переез-

дом в Гарвард и обращением к метафизике. Введением в этот период служат работы «Наука и современный мир» (1925), «Создание религии» (*Religion in the Making*, 1926) и «Символизм, его смысл и воздействие» (1927). Именно здесь проявился его более пристальный интерес к дисциплине, которую он позднее назовет спекулятивной философией, или метафизикой, которая рассматривает концептуальную схему, объединяющую естествознание с нравственными и эстетическими ценностями, религиозным чувством и теологией. Так, в «Науке и современном мире» мы сталкиваемся не только с событиями, их отношениями и характеристиками, но и с понятием «осуществленной в событии ценности». Прежняя теория объектов, входящих в события, превращается в тщательно проработанную теорию иерархии относительных «вечных объектов» и их потенциального вхождения в события, ввиду чего возникает необходимость в сращивающем начале (*principle of concretion*) — Боге. Устойчивые объекты, как, например, стол, недвусмысленно трактуются с точки зрения длительных событий, каждый временной отрезок которых воплощает одну и ту же структуру, или вечный объект. В книге «Символизм, его смысл и воздействие» Уайтхед развивает и уточняет теорию восприятия своего прежнего воспринимающего события. Здесь речь идет о двух способах восприятия — о восприятии в модусе причинной действенности (прежде: события, обуславливающие воспринимающее событие) и в модусе наличной непосредственности (прежде: длительности).

*Opus magnum* последнего периода — это, конечно же, «Процесс и реальность», безусловно, одна из самых трудных для чтения книг во всей истории философии. Необходимым условием верного ее истолкования является понимание ранних сочинений Уайтхеда. Здесь происходит расширение ранней концептуальной структуры, присущей периоду философии науки, с целью включить в нее понятие осуществленной в событии ценности; это побуждает Уайтхеда пересмотреть понятие «события»; фактически в «Процессе и реальности» этот термин почти не используется. Старый концепт события вытеснен тремя новыми понятиями; это действительные существования (или «присшествия», «цепь» (*pexus*), и «схватывания»), причем согласно прежней терминологии каждое из них является «пространственно-временным массивом». Действительное существование — это уточнение и обобщение прежнего воспринимающего события. Оно отличается от прочих событий постольку, поскольку обладает целью («субъективная цель») и является местом осуществления ценности в природе. Цепи — это простые события, состоящие из действительных существований и не имеющие всеобъемлющей субъективной цели. Схватывания, или акты понимания (*prehending*), — это подсобытия внутри действительного существования, которые сращиваются, телеологически направляемые всеобъемлющей целью действительного существования, частями которого они являются. Таким образом, благодаря понятию «осуществленной в событии ценности» в континуум со-

бытий вводится своего рода атомизм, и старое понимание события становится гораздо более изощренным.

Согласно Уайтхеду, сращение многих актов понимания в одно действительное существование, воспринимаящее всю вселенную как действительную и возможную в данной неповторимой пространственно-временной точке, обуславливает два типа процессов. Один из них — это временной переход от одного действительного происшествия к другому либо переход в рамках одного действительного происшествия; другой — это процесс сращения, становления действительно существования, и этот процесс не имеет временного характера. Первый процесс является полем приложения действующей причинности, при которой происшествие наследует происшествию; второй — поле приложения целевой причинности, при которой различные схватывания срастаются в одно действи-

тельное существование, руководимые субъективной целью этого существования.

Видение Богом всех вечных объектов выступает в качестве приманки для возникновения конечных действительных происшествий. Здесь мы имеем дело с прежним принципом сращения из «Науки и современного мира», который обозначается Уайтхедом как исконная природа Бога. Последующая природа Бога — это все конечные происшествия, служащие схватываниями Бога, срастающиеся в одно исконное, вневременное, вечное существование сообразно субъективной цели Бога.

Уайтхед, по-видимому, признавал, что его главный труд нечитабелен, и в своих последующих трудах «Функция разума» (1929), «Приключения идей» (1933), «Способы мышления» (1938) и «Природа и жизнь» он излагает свою систему в более доступной форме.

Боуман Кларк

### Библиография

Whitehead, A.N., *Process and Reality*, corr. ed. by D.R. Griffin and D.W. Sherburne, New York: Macmillan, 1978.

Уайтхед, А.Н., Избранные работы по философии, М., 1990.

Киссель, М.А., Философская теология А. Уайтхеда. // «Ученые записки кафедр общ. наук вузов г. Ленинграда», вып. VI, Л., 1965.

Хилл, Т., Современные теории познания, М., 1965, гл. 9.

Богомолов, А.С., Английская буржуазная философия XX в., М., 1973, гл. 4.

Богомолов, А.С., Буржуазная философия США XX в., М., 1974, гл. 5.

Leclerc, I., *Whitehead's Metaphysics*, London: Macmillan, 1958.

Lowe, V., *Understanding Whitehead*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1962.

Palter, R.M., *Whitehead's Philosophy of Science*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.



## ДЖОРДЖ САНТАЯНА

Родился: 1863, Мадрид, Испания.

Умер: 1952, Рим.

Главные сочинения: «Чувство красоты» (1896), «Жизнь разума, или стадии человеческого прогресса» (1905–1906), «Скептицизм и животная вера» (1923), «Царства бытия: царство сущности» (1927), «Царство материи» (1930), «Царство истины» (1938), «Царство духа» (1940), «Последний пуританин: мемуары в жанре романа» (1936), «Лица и места: обстоятельства моей жизни» (1944), «Лица и места. Т. 2: средний период» (1945).

### Главные идеи

*Красота — это объективированное наслаждение; наслаждение, рассматриваемое как свойство объекта.*

*Вера в существование чего бы то ни было не поддается доказательству.*

*В силу животной веры мы верим в себя и в мир, частью которого являемся.*

*Знание — это символически опосредованная вера.*

*Дух — это форма жизни, в которой ценности сознательно универсализованы.*

Джордж Сантаяна был философом с душой поэта; в то же самое время он был поэтом, захваченным философским мировоззрением; он был и тем и другим, не будучи ни поэтом-философом, ни философом-поэтом. Он называл себя материалистом, так как утверждал, что мы живем в материальной вселенной; стало быть, его философия — это натурализм (в противоположность супранатурализму). В то же время он доказывал, что чувственный опыт снабжает нас данными для суждений о материальном мире, хотя получающееся в итоге знание возможно лишь благодаря животной вере — естественному побуждению принимать данности нашего опыта за знаки объектов, иначе не познаваемых. Без веры рационален лишь скептицизм; с верой (в существование и свойства материального мира) убеждение превращается в знание. В действи-

тельности Сантаяна определял знание как «веру, опосредованную символами (в «Скептицизме и животной вере»).

Большинство критиков, пытающихся описать своеобразный философский стиль и метод Сантаяны, ставят знак равенства между философом и поэтом, то есть считают, что в лице Сантаяны соединились обе эти ипостаси. Но Сантаяна, который тоже признавал это, считал, что иначе и быть не может: человек не в состоянии философски изложить свое мировоззрение, не принося в него своих идеалов, причем поэтически — иными словами, через посредство литературы, укorenной в знакомом нам мире и оформляемой тем духом, благодаря которому мы познаем этот мир. Таким образом, по мнению Сантаяны, неудивительно, что он философ и поэт одновременно; чего он не мог понять, так это того, что

может быть по-другому. (В действительности, он энергично спорил с ростом в философии внимания к логическому анализу, утверждая, что форма, абстрагированная от всей совокупности жизнедеятельности, лишена смысла.)

Философ Ирвинг Синджер, критик эстетики Сантаяны, нашедшей свое выражение в «Чувстве красоты», доказывает в книге «Эстетика Сантаяны», что того заботило не столько определение красоты, сколько выражение «чувства» красоты, того, как красота реализуется в направленном на нее опыте. И если принять во внимание утверждение Сантаяны о том, что красота — это «объективированное наслаждение», тезис Синджера прозвучит убедительно. (Сантаяна утверждает, что людям свойственно полагать, будто наслаждение, получаемое ими от созерцания некоего объекта, является «свойством этого объекта». В «Чувстве красоты» он пишет, что «переход от ощущения к восприятию постепенен, и по этому пути можно иногда пройти в обратном направлении: так обстоит дело с красотой и наслаждением от чувствования. Между ними не существует четкого разграничения; оно зависит лишь от степени объективности, которой достигло мое чувство в тот момент, когда я произношу «мне это нравится» или «это прекрасно».)

Может показаться, что многое прояснится, если распространить пронизательное замечание Синджера на всю философию Сантаяны. Строя свою философию жизни (или мира, или реальности), Сантаяна, поэт-философ, и описывает и выражает «чувство» жизни; в своих

сочинениях он красноречиво и ярко объективирует опыт жизни, чувство бытия любознательным и чутким духом в мире, постигаемом только под неуправляемым напором животной веры.

Если существует философия исключительно американская, то это философия прагматизма, особенно в том виде, в каком она сформулирована в сочинениях Чарльза Сандерса Пирса, Уильяма Джемса и Джона Дьюи. Сантаяна был знаком со всеми тремя (хотя хорошо он знал только Джемса — своего преподавателя, а затем и коллегу по Гарварду); в том же, что касается их философии, то был от нее не в восторге (хотя он уважал Джемса и ценил его труды в области психологии). Противостояние было обусловлено не столько философскими разногласиями, сколько несходством темпераментов: прагматисты сосредоточили свое внимание на практическом — планировании и осуществлении актов — и соотносили эти вопросы с проблемами философии. Сантаяна, со своей стороны, отрекшийся от римского католицизма (последний сохранил функцию лишь образного символа) и разработавший натуралистическую, материалистическую философию, в которой существование слепой, немыслящей материи не только допускается, но и всячески утверждается, построил свою этику, эстетику и даже — в известном смысле — свою религию как пылкий ответ на вызов со стороны материи. Прагматисты не могли не считать его антагонистом не только прагматического движения, но и философского призвания вообще.

Сантаяна родился 16 декабря 1863 года в Мадриде в семье Агустина

Руиса де Сантаяны, практикующего юриста и государственного служащего, исполнявшего свои обязанности на Филиппинах, и Джозефины Боррас Стерджис Сантаяны. (Агустин познакомился с Джозефиной вскоре после того, как она вышла замуж за Джорджа Стерджиса из Бостона; он снова повстречал ее в Мадриде, куда она приехала после смерти мужа, и они поженились.)

Ввиду семейных неурядиц и забот Агустина о том, чтобы Джордж получил надлежащее образование, было решено, что отец с сыном отправятся в Бостон; в 1872 году они выехали из Авила; на следующий год Агустин возвратился в Испанию, и Джордж вместе с матерью остался в Бостоне, куда она переехала ранее с другими своими детьми, чтобы исполнить желание покойного супруга, настоявшего на том, чтобы трое детей от их брака получили образование в Бостоне.

Джордж Сантаяна посещал бостонскую Латинскую школу, а осенью 1882 года поступил в Гарвард. В конце первого года обучения он посетил отца в Испании и поделился с ним сомнениями относительно продолжения учебы в Гарварде, но в конце концов было решено, что ему лучше вернуться; в 1886 году он стал выпускником. В течение двух лет он учился в Берлинском университете, а затем вернулся в Гарвард на курс аспирантуры по философии и в 1889 году получил ученую степень доктора философии. Ему было предложено остаться на факультете и стать коллегой своих прежних наставников — Уильяма Джемса, Джорджа Палмера и Джозайи Ройса. Его первая книга «Чувство красоты» была опубликована в 1896

году, а вторая — «Жизнь разума» — вышла в свет в 1905–1906 гг. Ему нравилось общаться со студентами, но к преподаванию он большой любви не питал; в действительности, думал он, философию следует не изучать, но осуществлять. Унаследовав деньги матери, в 1912 году он вышел в отставку и оставшиеся годы жизни проводил по большей части в Европе — в Испании, Франции, Англии и Италии. Важнейшие его работы вышли в свет именно в этот заключительный период. Последние годы он провел преимущественно в Риме и умер в монастыре святой Марии (где он беспрепятственно мог заниматься и писать) 26 сентября 1952 года.

### *Чувство красоты*

В предисловии к «Чувству красоты» Сантаяна сообщает, что эта книга родилась из цикла лекций по эстетике, читанных в Гарварде с 1892 по 1895 годы. Его первоочередная задача, замечает он, — свести материал из различных источников (правда, нераскрываемых) таким образом, чтобы представить ясную и настоящую теорию «тех основных эстетических чувств, правильное применение которых обеспечивает здравость суждения и благородство вкуса».

Возможно, важнейшей из четырех частей, на которые разделена эта работа, является первая — «Природа красоты». Здесь Сантаяна развивает очень своеобразную — пусть и не в своих фундаментальных чертах, но, по крайней мере, по расстановке акцентов и манере изложения — концепцию красоты.

Красота, пишет он, — это «положительная, истинная и объективированная ценность», и за этим формальным определением следует более простая, но по сути тождественная ему формулировка: «Красота — это наслаждение, рассматриваемое как свойство вещи».

Так как наслаждение — это чувство, которое является благом само по себе, если красота — это наслаждение, то она является благом и, будучи благом само по себе, — «истинным благом». Наслаждение объективируется в том смысле, что оно по существу проецируется на свой источник: представляется, что доставляющий наслаждение объект исполнен наслаждения; наслаждение кажется интимным аспектом объекта, его неотъемлемым «свойством».

Сантаяна подготавливает читателя к своему довольно неожиданно тезису (красота — это не то, что доставляет наслаждение, но само наслаждение), обращая его внимание на склонность человека приписывать объектам восприятия свойства тех чувств, которые вызываются этими объектами. Некритичные умы приписывают природе чувства, порождаемые природой; предполагается, что свойства — отличительные качества — чувственных впечатлений присущи объектам, эти впечатления порождающим. Хотя мы обычно не отождествляем боль с объектом, ее причиняющим, во всезаключающем наслаждении сложного эстетического опыта порой мы принимаем наслаждение, присущее этому опыту, наряду с воспринимаемыми звуками и запахами, за признак воспринимаемой вещи. *Итак, заключает Сантаяна, когда не критично настроенный наблюда-*

тель говорит, что нечто прекрасно, объекту приписывается наслаждение, обусловленное его восприятием. Сказать, что наслаждение «объективировано» значит сказать, что оно рассматривается как некая принадлежность соченного «прекрасным» объекта.

Во второй части книги Сантаяна доказывает, что «все человеческие функции могут вносить свой вклад в чувство красоты». Так, функционирование органов чувств привносит красоту цветов, звуков и движений. Однако существуют более сложные витальные и общественные функции, и среди них нет ничего более могучего, чем любовь, особенно если она внушена половым инстинктом. Стихийный вкус возникает вместе с чувствами, но по мере углубления опыта интересы наблюдателей и воспитание расширяют круг эстетических объектов, вкус развивается и в качестве реакции на многообразный эстетический материал возникает более удовлетворяющий опыт красоты.

Затем Сантаяна изучает роль формы в эстетическом опыте, то есть в опыте, затеянном ради удовольствия, доставляемого созерцанием объектов. Здесь он рассматривает среди прочих ценность симметрии, множественности в единообразии и пользы. Очевидно, что на этой стадии мы ушли весьма далеко от простых наслаждений, доставляемых непосредственным чувственным опытом; сосредоточиваясь на форме, мы наслаждаемся порядком, осмысленными соотношениями и драматической структурой.

Наконец, Сантаяна приступает к рассмотрению выразительности. Если одни могут находить в мире

объекты, приятные для восприятия, то другие могут наслаждаться способами выражения — будь то языковыми, музыкальными или какими-либо еще, — которые позволяют нам уловить и оценить то, что не дано нам непосредственно и, не будь выразительных средств, осталось бы от нас скрытым навсегда.

### Скептицизм и животная вера

В сочинении «Жизнь разума, или Стадии человеческого прогресса» (1905—1906) Сантаяна приступил к интенсивному изучению опыта, которому он посвятит весь остаток своей философской и земной жизни. Его пятитомный труд ставил своей задачей доказать, что человеческий разум не только осмысляет опыт, но и оценивает прошлое, соотнося его с идеалом, укорененным в природных побуждениях. Ум и тело — одно: разум живет не в вакууме и движется вперед не с помощью безжизненной логики; мышление — это не столько орудие, сколько выражение витальных взаимосвязей, возникающих из животных контактов человека с природой. Идеям, разрабатываемым в «Жизни разума», предстояло получить более точную и ясную трактовку в следующих трудах Сантаяны, особенно в «Скептицизме и животной вере» и посвященных рассмотрению важных аспектов человеческого опыта «Царствах бытия».

В «Скептицизме и животной вере» Сантаяна начинает описание условий познания с доказательства того, что предельный скептицизм является вполне обосновываемой точкой зрения. Нет ничего данного

(никаких данных опыта), которому сопутствовало бы доказательство его существования или чего бы то ни было другого. Следовательно, вера в существование внешнего, воздействующего на нас мира не может быть обоснована с помощью какой бы то ни было апелляции к данным.

«Не существует ничего данного», доказывает Сантаяна в разделе с тем же заглавием. «Данное» — это то, что просто наличествует, предположительно, в опыте: то, что мы можем описать как цвет, всполох молнии, запах, хотя постулировать истинность любого такого описания значит выйти за пределы данного. «Существование... не входя ни во что непосредственно данное, является фактом, всегда открытым для сомнения», — пишет он. Он заключает: «Поэтому, насколько может видеть предельный скептицизм, возможно, фактов не существует вообще, а быть может, ничто никогда и не существовало». (Аргументация в поддержку этого заключения и разработка скептических доводов блестяще спланированы и убедительно проведены.)

Для обозначения того, что дано, Сантаяна вводит термин «сущность» (*essence*). Данное — это сущность; отличительное свойство, простое *что* дано как таковое: «Каждая явленная сущность является такой, какова она есть, ибо она обуславливается своей явленностью и определяет все бытие, которое она имеет или которое она суть». Если, например, заметив нечто данное, мы назвали бы замеченное «тошнотой», то мы вышли бы за пределы данного, постулируя в то же время мир, море, корабль, нас самих и

все остальное. Само данное — просто, подобно сущности, свойству, которое оно есть: оно не несет с собой ничего, что могло бы служить доказательством чего-либо еще, даже собственного существования (которым, как данное, оно не может обладать).

Слово «сущность», как признает Сантаяна, отдает платонизмом. Однако сущности Сантаяны не имеют метафизического статуса; они не населяют сверхъестественного царства как общие свойства членов одного класса; они суть не что иное, как отличительные признаки (characters: *этот* цвет, *этот* звук), обнаруживаемые данными. «Царство сущности, — пишет он, — это просто ненаписанный перечень, прозаический и бесконечный, всех отличительных признаков, принадлежащих всем существующим вещам, равно как и всех отличительных признаков, которые принадлежали бы всем прочим вещам, если бы они существовали». Таким образом, проблема эмпирического познания сводится к определению того, могут ли сущности служить знаками чего-либо, существующего кроме них.

Вывод Сантаяны гласит, что наши животные инстинкты побуждают нас к самополаганию и полаганию воздействующего на нас мира. «Чувственные образы являются частью нас, а не частью природы, — пишет он. — Они — лепет наших невинных органов, стимулируемых вещами; но эти спонтанные образы могут приобретать функцию именованя; они могут превращаться в знаки... отыскиваемых или встречаемых в мире вещей». Побуждаемые нашими животными инстинктами уверовать в мир объектов, мы действуем соот-

ветственно: мы тянемся, отступаем, помним, предчувствуем. Следовательно, «знание — это истинное верование, укорененное в опыте... контролируемое внешними фактами»; знание — это «вера, опосредованная с помощью символов». Вера в субстанцию и природу — это естественное продолжение животной склонности верить в доступный объект. Вера в дух также берет начало в полагании мира, ибо дух — это «отличающий свет, выявляющий... в чистом Бытии различия сущности, времени, места, ценности...»

### *Царства бытия*

Предисловие к «Скептицизму и животной вере» Сантаяна начинается со слов: «Вот еще одна философская система». Однако он спешит заверить, что это не очередное фантастическое упражнение в метафизике. Он намерен апеллировать к принципам, к которым апеллирует каждая личность: он ставит своей целью лишь придать «повседневным верованиям» и убеждениям «здорового смысла... более точную и продуманную форму». Задумав написать «Царства бытия», он имеет в виду под этим понятием не части мироздания, но лишь «типы, или категории, вещей, которые я нахожу явно различными и заслуживающими различения».

Таким образом, четыре тома «Царств бытия» не без остроумия и изящества развивают основные идеи, уже провозглашенные в его теории фениксоподобного возрождения животной веры, вырастающей из его блестящей апологии скептицизма. Он рассматривает четыре

«царства»: царства *сущности, материи, истины и духа*.

Комментируя собственную философию, в предисловии к «Царствам бытия» Сантаяна указывает, что его цель — «брать вещь просто такой, какова она есть», а затем переходить к максимально упрощенному изложению определенных идей, занимающих центральное место в его учении. «...Всякая этика — это не более чем выражение животной жизни... не может быть никакого другого знания, кроме животной веры, полагающей внешние факты, а... естествознание — это всего лишь человеческая символизация этих фактов...»

Поскольку исследованию царств сущности, материи, истины и духа Сантаяна посвящает четыре тома, невозможно сколь-нибудь подробно резюмировать детали его теории. Зато мы, по крайней мере, в силах прояснить значение ключевых терминов.

Термин «сущность» уже обсуждался выше, и необходимо признать, что дар Сантаяны превосходно проявляется в открытии и исследовании царства сущности: для того чтобы абстрагировать и помыслить отличительные признаки (существуют их воплощения или нет), а затем рассмотреть их без каких-либо предубеждений и предрассудков, потребовалось интеллектуальное, моральное и эстетическое самоограничение, на которое способны не многие профессиональные философы.

Под «материей» Сантаяна подразумевает вещество, полагаемое для придания значения опыту; субстанция пребывает вне мысли, проходит через различные стадии и мыслится «источником феноменов, ко-

торые сами по себе несубстанциальны...». Материя полагается животной верой; для животного чувственный опыт — это знак внешней вещи, которая, приходя в действие, порождает такой опыт; мир природы — это материальный мир. Следовательно, «поле действия... — это царство материи».

В самом же начале «Царства истины» Сантаяна заявляет, что под «истиной» он понимает то же, что это слово означает в повседневной речи; здесь он следует словоупотреблению здравого смысла. Затем он обобщает: «Истина обозначает совокупность всех истинных положений, которые могло бы высказать всезнание, цельная идеальная система качеств и отношений, воплощением которых является или будет являться мир». И он раскрывает значение, придаваемое этому понятию здравым смыслом: «Мнение истинно тогда, когда то, к чему оно относится, устроено так, каким его описывает мнение... Это вопрос тождества утверждаемого и существующего факта». Но здесь, как и в других томах «Царств бытия», особенно многое проясняют тщательная сводка, даваемая далее, пронизательный анализ типов истины и заключительные пассажи, в которых Сантаяна объясняет, как дух выходит за пределы истины (но желательно не вопреки ей), созидая мораль и ценностные задачи в целом.

В «Царстве духа» Сантаяна различает между Я, или центром опыта, активно реагирующим на мир материи, и «духом», под которым автор не подразумевает ничего религиозного или метафизического, но «лишь тот внутренний свет действительности или внимания, которым

залита вся действительная жизнь людей на земле... Это примерно то же, что чувство или мысль; его можно назвать сознанием...» Однако, не будучи субстанцией, дух активен: он оперирует с данностью через посредство опыта.

Теория духа совместима с натурализмом и материализмом Сантаяны, являясь фактически прямым их продолжением, и тем не менее она воздаст должное деятельным измерениям человеческого приключения.

В заключительном томе «Царств бытия» сводятся воедино мысли Сантаяны о состоянии человека и — соответственно — природы; и тем не менее в нем нет места тяжеловесному и статичному анализу. Эта вдохновенная теория, блестящая стилистически и дидактическая интенционально, обращает внимание на те пути, на которых дух может двигаться к свободе. Для Сантаяны жизнь и размышления о жизни были частью одного приключения.

*Ян Мак-Грил*

### **Библиография**

*The Works of George Santayana*, 15 vols, New York: Charles Scribner's Sons, Simon & Schuster, 1936—1940.

Юлина, Н.С., *Философия Джорджа Сантаяны и американский «реализм»*. — В сб.: *Современный объективный идеализм*, М., 1963.

Ендовицкий В. Д., *Критика философии американского критического реализма (Философия культуры Джорджа Сантаяны)*, М., 1968.

Богомолов, А.С., *Буржуазная философия США XX в.*, М., 1974, гл. 6.

Луканов, Д.М., *Джордж Сантаяна и экзистенциализм*. // *Вопросы философии*, 1981, № 7.

McCormick, J., *George Santayana: A Biography*, New York: Alfred A. Knopf, 1987.

Munitz, M.K., *The Moral Philosophy of Santayana*, New York: Humanities Press, 1958.

Schlipp, P.A., ed., *The Philosophy of George Santayana*, New York: Tudor, 1940, 1951.

Singer, I., *Santayana's Aesthetics: A Critical Introduction*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.



## МАКС ВЕБЕР

Родился: 1864, Эрфурт, Германия.

Умер: 1920, Мюнхен, Германия.

Главные сочинения: «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905), «Экономика и общество» (1922), «К методологии общественных наук» (1947, посмертно).

### Главные идеи

*Общество необходимо понимать объективно, ввиду чего следует отказаться от оценочных выводов.*

*Важная задача обществоведа — обращать наше внимание на неудобные факты и непреднамеренные последствия человеческих поступков.*

*Возможно, человечество своими руками строит себе железную клетку: ирония и трагедия судьбы в том, что наш предполагаемый успех или прогресс может заманить нас в ловушку.*

*Конфликты наполняют человеческое существование потому, что возможные в конечном счете мировоззрения непримиримы.*

*В расколдованном мире насилие является решающим политическим средством.*

Макс Вебер заложил фундамент современной социологии. В его понимании, эта общественная наука способна не только накапливать факты относительно человеческих обществ, но и, по мере возможностей, истолковывать и объяснять, почему они функционируют так, а не иначе. Вебер не искал объяснений, выходящих за рамки человеческого опыта и истории. Он, однако, верил, что социология должна иметь теоретическое ядро, критическим образом связующее ее с философией. Итогом стала серия сочинений — зачастую впервые опубликованных в журналах, — посвященных методологии, политике, экономике и власти. Они оставили неизгладимый след в научном изучении общества.

Выросший в Берлине, Вебер изучал в университете право и экономику. В 1890-х годах он был профессором во Фрайбурге и Гейдельбер-

ге, но слабое здоровье помешало ему продолжить университетскую карьеру. Однако он нашел в себе силы писать и в 1904–1905 гг. опубликовал одну из самых своих знаменитых и спорных книг — «Протестантскую этику и дух капитализма». Она вышла в виде статьи в немецком журнале *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Вебер принимал участие в издании этого влиятельного журнала и, работая над выработкой редакционной политики и здоровой методики общественных исследований, опубликовал в нем ряд своих самых важных очерков по методологии общественных наук. Примерно в то же время приглашенный произнести речь на научной конференции, проводившейся в связи со Всемирной Ярмаркой 1904 года в Сент-Луисе, Миссури, Вебер много путешествовал по Соединенным Штатам. Впечатления от этой поездки позволили ему оценить важность

бюрократии в современной политике и особенно в современных демократических государствах. Фактически бюрократия стала одной из его центральных тем.

Когда началась первая мировая война, ему было уже пятьдесят. В этот период он работал администратором в госпитале. Он также сумел завершить обширные разделы своего многотомного труда «Экономика и общество», опубликованного посмертно в 1922 году. Военный опыт укрепил его во мнении, что политическое и экономическое соперничество превращают человеческое существование в опасную, стимулируемую конфликтами борьбу за власть. В 1919 году он вновь берется преподавать, на этот раз в Мюнхенском университете. Здесь он прочитал две особенно примечательные лекции — «Политика как призвание» и «Наука как призвание». К несчастью, эпидемия инфлуэнцы, бушевавшая в Европе, не обошла стороной и Мюнхен. В 1920 году она унесла жизнь Вебера.

Вебер умер далеко не убежденный в том, что люди способны найти хорошие ответы на множество омрачающих жизнь проблем. Тем не менее он твердо верил в то, что наши шансы возрастут, если мы сумеем лучше понять социальные структуры нашей жизни и поймем, каким образом эти структуры не только создают проблемы, но и могут быть использованы для их разрешения.

### *Железная клетка и методы социологического исследования*

В «Протестантской этике и духе капитализма» Вебер проследил, ка-

ким образом «трудовая этика» протестантского христианства и возникновение капиталистической, рыночной экономики взаимно подпитывали друг друга. Он стремился показать, что христианская этика поощряла капитализм как естественное самовыражение. В конце этого исследования он воспользовался знаменитым ныне образом, чтобы описать возможное будущее. Это образ «железной клетки». Эта клетка, размышляет Вебер, становится для нас хитрой западной, ибо она построена, пусть и произвольно, самими людьми. Мы заключаем себя в тюрьму, предполагал Вебер, из которой нет выхода. По иронии судьбы, мы совершаем это благодаря своей же проницательности, рассудительности и рациональности — воистину, благодаря своему же «успеху» и «прогрессу». Вебер завершает свой прогноз словами: «Никто не знает, кто будет обитать в этой клетке в будущем, и не восстанут ли в конце этой страшной эволюции совершенно новые пророки, и не воскреснут ли великие древние идеи и идеалы, а если не случится ни того и ни другого, то не восторжествует ли механизированное окаменение, приукрашиваемое каким-то судорожным самонимием. Ибо о последней стадии этой культурной эволюции истине может быть сказано: «Специалисты без духа, сенсуалисты без сердца; ничтожество воображает, что достигло уровня цивилизации, недоступного никогда прежде».

Веберовская символика железной клетки материализовалась не из воздуха. Его социологическая методология убеждала его в правильности этого символа. Будучи мыслителем, стремившимся к научному понима-

нию общества, Вебер выше всего ценил объективное описание. Он подчеркивал, как важно понимать общество, каково оно есть в действительности, а это влечет за собой отказ от резких оценочных выводов. Он пытался выяснить, как социальные институты — например бюрократия — работают в действительности. Он ставил акцент на вопросы о том, как функционирует бюрократия, какова ее структура, каковы роли, исполняемые внутри нее. Такой анализ, по его убеждению, можно проводить, не решая, благо бюрократия или зло. И в самом деле, прежде чем выносить осмысленные ценностные суждения, свое слово должно сказать объективное описание.

Кроме того, Вебер подчеркивал, что при таком изучении человеческой деятельности один из важнейших вопросов — это вопрос о том, как в человеческих ситуациях проявляются смысл и цель. Особенно Вебер был заинтригован «рациональностью», функционирующей в социальных взаимодействиях. В качестве примера снова воспользуемся бюрократией: к прежним вопросам добавились бы вопросы о том; какие человеческие цели порождают бюрократические структуры, какие типы мышления характерны для бюрократических институтов. И снова Вебер указывал на то, что для человека, заинтересованного в описательном, научном понимании, без которого невозможно совладать с будущим, здесь необходимы не оценки, а прежде всего объективность.

Подход Вебера можно уподобить лезвию ножа. Отстаиваемый им тип исследования приложим к любой

человеческой деятельности. Более того, такое исследование делает эту деятельность относительной, ибо будет рассматривать ее не только изнутри, но также и в контексте, который выявляет многообразные человеческие обычаи и точки зрения. Это многообразие включает в себя и различные суждения о добре и зле, справедливом и несправедливом. Одним из следствий этого является то, что в рамках методологической схемы Вебера ни одна точка зрения не может притязать на абсолютную моральную истинность. Мы выносим нравственные суждения, и Вебер знал, что жизнь устроена так, что иначе и быть не может. Этим суждениям зачастую свойственны притязания на абсолютность, но Вебер полагал, что вполне вероятен «вечный конфликт» между различными взглядами на добро и зло, принадлежащими различным обществам. «Не существует, — утверждал он, — никакой [рациональной или эмпирической] научной методики, которая обеспечила бы нас решением этих вопросов». Вебер считал, что этот вывод придает нашему существованию трагичный характер.

Некоторые опровергали Вебера. Дело не только в том, что его методология явно подрезала их собственные абсолюты; представлялось также, что Вебер проявляет непоследовательность, отводя привилегированное место своему подходу, свободному якобы «от ценностных суждений». Вебер, однако, ясно признавал, что его подход подразумевает определенные ценностные установки. Так, он подразумевает убежденность в ценности объективизма, без которого, по его мнению, нам не обойтись даже в том случае, если

невозможно философски доказать, что он является важнейшим фактором человеческой жизни. Со своей стороны Вебер стремился неукоснительно следовать избранному методу, каковы бы ни были его выводы. При этом оказывались поколебленными некоторые популярные допущения и надежды, но Вебер утверждал, что устранение иллюзий куда лучше, чем слепота.

Другая важная особенность учения Вебера — его пристальное внимание к «идеальным типам». Вебер считал себя эмпириком, но находил полезным очищение данных для достижения ясности относительно основных структур человеческого опыта. Воспользуемся еще раз примером с бюрократией. Вебер не оттаивался на описании случаев из жизни. Он также выводил из них чистые формы, или модели, бюрократии, которые позволяют нам максимально отчетливо увидеть свойства и тенденции, образующие ее логическое ядро. Совпадающей с идеальным типом бюрократии, подчеркивал Вебер, возможно, вообще не существует. Но, уловив идеальную форму, мы сможем лучше узнавать и различать то, с чем сталкиваемся в опыте.

### ***Факты и последствия, этика и политика***

Первоочередная задача ответственного социолога — особенно, считал Вебер, если он к тому же еще и профессор — предъявлять людям «неудобные факты». Такие факты подрывают традиционную мудрость. К числу самых неприятных Вебер относил тот факт, что человеческий

опыт и рациональность нередко приводят к *непреднамеренным* последствиям. Мы намереваемся сделать одно только затем, чтобы обнаружить — часто слишком поздно и к нашему прискорбию, — что получилось совсем другое. Поэтому, как показывает образ железной клетки, человеческое существование зачастую не только иронично, но и трагично.

Неудобство непреднамеренных последствий в значительной мере заключается в том, что они делают жизнь куда более сложной, чем нам кажется на первый взгляд. Так, железная клетка несомненно обладает неприятными свойствами, однако в то же время она по-своему уютна и привлекательна. Предметы нашего желания и нашей неприязни часто не отделены, а иногда и не отделимы друг от друга. Например, жители Южной Калифорнии были бы не прочь дышать чистым воздухом, но многие ли из них пожелают или даже смогут расстаться со своими автомобилями? Существуют и другие решения этой проблемы, и никто не решит ее в одиночку, но они в любом случае изменят чей-нибудь образ жизни. В итоге стечение обстоятельств может привести к тому, что калифорнийцы так и останутся в железной клетке с отравленным воздухом. Вебер приводит другой пример, но его смысл тот же самый: «Существующий строй неразрывно привязан к техническим и экономическим условиям машинного производства, которое определяет жизнь всех индивидов, рождающихся внутри этого механизма, а не только тех, кто прямо заинтересован в экономическом приобретении. Возможно, индустрия будет оп-

ределять их жизнь до тех пор, пока не сторит последняя тонна каменного угля».

Одним из заключительных выступлений Вебера стала лекция «Политика как профессия». Излагая свои взгляды в университете Мюнхена — в мире, обезображенном опустошительной войной, в стране, угнетенной военным поражением, в городе, ставшем свидетелем революции и контрреволюции, — Вебер остался верен себе и вскрыл ряд неудобных фактов. Одним из них стало его мнение о том, что «впереди нас ждет не цветение лета, но полярная ночь, суровая ледяная тьма, вне зависимости от того, какая группа справит внешний триумф». Разбавляя свои метафоры, он заключал: «Политика — это упорное и медленное бурение твердых пластов».

Термин «политика» Вебер обозначает «руководство, или участие в руководстве, *политического объединения*, стало быть, в наши дни — *государства*». Пользуясь этим подходом, он высказывает мнение, что ключевой проблемой является определение государства. Указывая на первый из нескольких неудобных фактов, Вебер утверждал, что, «говоря социологически, государству невозможно дать определение, исходя из его целей». Говоря социологически, политические режимы имеют множественные цели. Невозможно определить, что есть государство, фокусируя внимание на его задачах. Это неудобство, однако, не означает, что государство вообще не поддается определению, хотя оказывается, что возможное определение сообщает нам об очередном неудобном факте. Вебер говорил, что определить «современное государ-

ство социологически можно лишь с точки зрения присущих ему, как и любому политическому, специфических *средств*, а именно использования физической силы».

Государство, а посему и сфера политики, — это нечто большее, чем «человеческая общность... на данной территории». Оно, настаивал Вебер, — это еще и «отношение между господствующими и подчиненными, отношение, поддерживаемое средствами легитимного (то есть считающегося легитимным) насилия». Как бы нам ни хотелось, чтобы было по-другому, заключает он, но «решающим средством в политике является насилие». Вебер имел в виду не то, что политика — лишь синоним насилия. Не хотел он и вскормить породу воинствующих политических вождей. Он верил, что, каковы бы ни были цели, при всем их благородстве существование государства зависит от его способности использовать и контролировать силу. И политические вожди, и рядовые граждане, предупреждает Вебер, упустили этот неудобный факт из виду, забыв об опасности.

Государств без лидеров не существует, и функция политического лидера заключается в том, чтобы управлять государством и служить ему со страстью и трезвым расчетом. Призвание политического лидера — обеспечить сохранение и процветание родного государства. Поступаться этими целями — значит предавать политику как призвание. Вебер противопоставлял свою «этику ответственности» «этике конечных целей». Один из постулатов последней, замечает он, требует делать то, что должно, и пусть будет, что будет. Такой взгляд обладает последо-

вательностью и связностью, обеспечивающими его цельность, но Вебер также полагал, что политическая ответственность и этика конечных целей не легко совместимы. Политический лидер едва ли может позволить себе полагаться на Божью волю, так как насилие столь прочно укоренилось в самом сердце политики.

Безусловно, политический вождь может непреклонно придерживаться своих убеждений и пытаться делать, что должно. Такая позиция может быть наивысшей самореализацией, если политика становится призванием человека. И все же эта решимость и это суждение обязаны сознавать политическую ответственность, которая включает принцип «Полагаемся на Бога», — даже если этот лозунг начертан на деньгах государства. Политическое призвание, допускает Вебер, может наделять «ощущением власти», но ни один человек, «ищущий спасения души — и своей и чужих (предостерегает Вебер) — не должен... стремиться к нему на поприще политики». Отчасти, по его мнению, это обосновывается следующим образом: «Никакая этика в мире не может спрятаться от того факта, что во множестве случаев достижение «благих» целей должно оплачиваться ценой сомнительных, с моральной точки зрения, или попросту опасных средств с учетом возможности или даже вероятности дурных последствий. Ни одна этика в мире не позволяет заключить, когда и насколько благое намерение «оправдывает» этически опасные средства и последствия». Вебер хотел вдохновить молодых политиков, не поступаясь реализмом, и рекомендовал своим слуша-

телям не считать политику своим призванием до тех пор, пока они не уверятся в том, что смогут выстоять и даже победить вопреки этой двусмысленности.

Макс Вебер полагал, что в человеческой жизни господствует так называемое «расколдовывание [разочаровывание] мира». Этим термином он обозначал убеждение, согласно которому «не существует таинственных, неисповедимых сил, которые вступают в игру, но напротив, человек в принципе способен стать хозяином всех вещей с помощью рассудка». Если Вебер в известной мере и не был согласен с этой точкой зрения, то его социология показывает, что у нас есть все основания быть разочарованными в наших человеческих силах, ибо они способны заточить нас в клетку.

Учение Вебера ориентировалось не столько на предсказание, сколько на диагноз. Он не считал, что ученому подобает выступать с суждениями о добре и зле, хотя как для индивидуума и гражданина эта ответственность имела для него неизмеримое значение. Его социологические теории заставили его усомниться в том, что философы способны на нечто большее, нежели на субъективные мнения по таким вопросам. «Возможные в конечном счете мировоззрения непримиримы, — думал он, — а поэтому их борьба не может быть доведена до окончательного разрешения».

Но в этих обстоятельствах, продолжал подчеркивать Вебер, «необходимо сделать решающий выбор». Роль, которую в этой ситуации может превосходно сыграть философская рефлексия, считал он, — это настойчивый призыв к людям быть

готовыми отдать отчет о «высшем смысле» их поведения. Побуждая людей ясно мыслить о том, что они собираются делать и почему, он не предлагает панацеи — далеко нет. Но

это прояснение вовсе не «безделица». Такая попытка, заключал Вебер, «служит «нравственным» силам», поощряя «чувство ответственности».

Джон Рот

### Библиография

- Вебер, М., Социальные причины падения античной культуры. // «Научное слово», 1904, кн. 7.
- Вебер, М., Аграрная история древнего мира, М., 1923.
- Вебер, М., Город, П., 1923.
- Вебер, М., История хозяйства, П., 1923.
- Кон, И.С., Позитивизм в социологии, Л., 1964.
- История буржуазной социологии 19—начала 20 в., М., 1979.
- Льюис, Д., Марксистская критика социологических концепций Макса Вебера, М., 1981.
- Aron, R., *Main Currents in Sociological Thought*, 2 vols, Garden City, N.Y.: Doubleday/Anchor Books, 1968, 1970.
- Bendix, R., *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, 1960.
- Giddens, A., *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim, and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Kasler, D., *Max Weber: An Introduction to His Life and Work*, tr. by Ph. Hurd, Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Mommsen, W.J., *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, New York: Harper & Row, 1974.
- Parsons, T., *The Structure of Social Action*, 2 vols, New York: Free Press, 1968.
- Scaff, L., *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley: University of California Press, 1989.

## МИГЕЛЬ ДЕ УНАМУНО-И-ХУГО

**Родился:** 1864, Бильбао, Испания.

**Умер:** 1936, Саламанка, Испания.

**Главные сочинения:** *En torno al casticismo* («К вопросу о пуризме») (1895), «Жизнь Дон Кихота и Санчо» (1905), «Трагическое чувство жизни» (1913).

### Главные идеи

*История — это непосредственно переживаемый исторический момент, тогда как интраистория — это вечное историческое настоящее.*

*Интраистория Испании — это ее душа, которая по-настоящему чиста и жизнеспособна.*

*Ландшафт, язык и искусство Кастилии выражают душу Испании.*

*Найти душу Испании — значит модернизировать нацию.*

*Вдохновителем модернизации Испании является Дон Кихот, за воплощение своих идеалов сражавшийся с условностями общества.*

*Дон Кихот вдохновляет индивидуумов к обретению человечности в жизненных противоречиях — в разуме и вере, в жизни и смерти.*

*Жить этими противоречиями — значит жить трагически, а трагическая жизнь — это подлинная жизнь.*

*Подлинная проблема человеческой жизни — это смерть.*

*Агония, или борьба со смертью, есть бессмертие.*

Рассматриваемый многими исследователями как самый влиятельный испанский мыслитель двадцатого века, Мигель де Унамуно был человеком-парадоксом. В своих сочинениях он культивировал парадоксальный язык, чтобы выразить живительное, на его взгляд, чувство парадокса. Он жил в парадоксальные времена, когда Испания, уязвленная поражением в войне 1898 года с Соединенными Штатами, предавалась самобичеванию, в то же время пламенно защищая те самые недостатки национального характера, которые привели к катастрофе. Писатели и мыслители, посвятившие себя критике Испании в целях ее обновления, известны как Поколение 98-го года. Их духовным вождем был Унамуно, человек, потративший всю свою жизнь на ожесточен-

ное обличение общественных и политических институтов, делавших затруднительной, если вообще возможной, борьбу за созидание личности, а стало быть, за создание самобытной, динамично развивающейся страны.

Уроженец страны басков, Унамуно был наделен неповторимым самосознанием, которое проистекает из владения языком, совершенно непохожим на все остальные, и принадлежности к группе, которая считает себя культурно автономной. Баскский индивидуализм никогда не оставлял его, обеспечивая психические основания, на которых он построил свою личность.

Он жил в эпоху войн — Карлистских войн, приведших к бомбардировке Бильбао в 1873 и 1874 годах, катастрофы 1898 года, первой



мировой войны, начала в 1936 году трагической гражданской войны; между 1924 и 1930 годами он пережил политическое изгнание, когда резкая критика диктатора Примо де Риверы загнала его сначала в Фуертевентуру на Канарских островах, затем в Париж, наконец, в пограничный гордишко Хендае; он пережил кризис публичного унижения, когда по политическим соображениям его сняли с поста ректора Саламанкского университета в 1914 году, а затем еще раз в 1936 году, когда за вызов политическому режиму его лишили пожизненного ректорства, которым два года назад его наградили после триумфального возвращения из изгнания.

Унамуно не просто жил в годы кризиса — он жил кризисом. В его душе бушевала нескончаемая битва между разумом и верой, благодаря которой он осознал себя человеком, сияющим из мгновения в мгновение созидать смысл своего существования. В этом море смуты были, однако, и тихие заводи. Его никогда не оставляли любовь к жене и детям и радость от преподавания.

Почувшись сначала в Бильбао, а затем в Мадридском университете, где в 1883 году им была получена докторская степень, Унамуно посвятил себя профессии преподавателя. Семь лет он учил в Бильбао, затем переехал в Саламанку, чтобы возглавить кафедру греческого языка и литературы прежде, чем принять на себя обязанности ректора. Унамуно был блестящим ученым, прекрасно знал древнегреческий, латынь, иврит, арабский и несколько живых европейских языков. Он увлекался филологией, лингвистикой, литературой, философией и эстетикой, и

его идеи рассеяны не только по заслуженно известным эссе, но и по его романам, драмам и стихам, принесшим ему славу. В какой бы форме Унамуно ни выражал свои идеи, он всегда заботился о языке — его живости и созидательной силе. Он страстно отстаивал творческую силу метафоры, и его перу принадлежат шедевры испанской поэзии.

Хотя Унамуно был мятущейся душой, созидающей себя через кризис, его не обошли стороной радости любви. Целомудренный, верный любовник, Унамуно женился на подруге своего детства, которая стала для него женой, матерью девяти детей и — во мраке духовного кризиса — матерью. Так его неизменная верность преподаванию подкреплялась любовью, которую он находил в семье.

Говорить об идеях Унамуно — значит всесторонне рассматривать его жизнь, в том числе и семейную; для него жизнь не была абстракцией, а его философии не было дела до понятий, с которых совлечена живая плоть. Однажды он сказал, что все его писания — будь то эссе или стихи — это кусочки его сердца. Он сам *был* своей философией; глядя на него как на человека из плоти и крови, мы понимаем его учение.

#### «К вопросу о пуризме»

Пять эссе, составляющих его первую крупную работу *En torno al casticismo* («К вопросу о пуризме») и написанных в 1895, а опубликованных в 1902 году, передают ощущение кризиса, охватившее Унамуно при взгляде на Испанию. В поисках испанской души Унамуно, по-

добно другим писателям Поколения 98-го года, обращается к Кастилии, проникая сквозь наслоения ложного национализма и мертвых традиций, чтобы обрести вечную и неподдельно чистую Испанию. Парадокс Унамуно заключается в том, что, с одной стороны, отвергая традиционную Испанию ради модернизации, он ищет в традиции средство ввести Испанию в современный мир. Парадокс разрешается в том случае, если иметь в виду, что для Унамуно модернизация сводится к различению аутентичной чистоты.

В поисках души Испании Унамуно проводит различие между историей и интраисторией, первая из которых представляет собой непосредственный исторический момент, а вторая — вечное, историческое настоящее, носительницу коллективного бессознательного Испании, или ее души. Чтобы соприкоснуться с интраисторией Испании, Унамуно прославляет кастильский пейзаж с его гранитными утесами, тополями, пшеничными полями, живость кастильской речи и ее чистейшие творения — эпическую поэзию, драму и мистицизм. Общий тон книги окрашен реформизмом: Унамуно пытается пробудить Испанию от летаргии и иллюзий об имперском величии к ее подлинной жизни, ее коллективной душе, отбросив прочь иго экстремизма, гордыни и индивидуализма.

### *«Жизнь Дон Кихота и Санчо»*

«Жизнь Дон Кихота и Санчо» (1905) продолжает тему возрождения; размышляя о шедевре Сервантеса,

Унамуно толкует кастильского рыцаря и его оруженосца как символы надежды для всей Испании и отдельных испанцев. Кто-то сказал, что Унамуно создал религию кихотизма, ибо в творческой энергии Дон Кихота и Санчо, под опекой своего хозяина пробудившегося к утверждению себя как личности, он видел надежду на искупление человечества. Спасая Дон Кихота от комментаторов, рассматривающих рыцаря исключительно в пределах романа, Унамуно прояснял значение Дон Кихота с точки зрения его цели, а не поступков. Иными словами, Дон Кихот символизирует стремление к личной самобытности в противовес редукционистскому акценту на фактах и идеях. Одобрив такие ценности Дон Кихота, как слава, действие и благодеяние, Унамуно объявляет высшей ценностью рыцаря жизни борьбу против смерти, борьбу за бессмертие. Таким образом, существует исторический Дон Кихот, персонаж, созданный в свое время Сервантесом, и бессмертный Дон Кихот, существующий вне романа, чтобы внушать сердцам мужчин и женщин, индивидуально и коллективно, желание созидать себя миг за мигом. Таким образом, Унамуно видит в Дон Кихоте и Санчо не абстракции, но людей из плоти и крови, которые, говоря на языке экзистенциализма, творят смысл из хаоса.

### *«Трагическое чувство жизни»*

Экзистенциальная тематика «Жизни Дон Кихота и Санчо» особенно выпукло трактуется в самой глубокой книге Унамуно «Трагическое чувство жизни». Тема, питающая книгу, — это кризис веры, пе-

режитый Унамуно в 1897 году и лишивший его детской религиозности. Обреченный на потемки сомнения, Унамуно больше никогда не узнает утешений религиозной веры, которая до тех пор окружала его, католика, повсюду. Начиная с 1897 года Унамуно жил борьбой противоположностей — светского и духовного, знания и веры, надежды и отчаяния. До самой смерти в 1897 году Унамуно, по-видимому, переживал приступы «темной ночи души», когда умирала старая сущность религиозной веры и за умиранием наступало ее воскресение. Однако воскресение не делало новую жизнь более ясной и уверенной; напротив, сомнения и отчаяние были критериями веры в борьбе Унамуно с силами разума за утверждение бытия Божия и бессмертия души. Бог разума и уверения католической религии потерпели крах, и на их место Унамуно не мог поставить ничего более надежного, чем свои колебания.

Унамуно на собственном опыте понял, что не только он, но и все люди из плоти и крови суть живой конфликт противоположностей, особенно веры и разума, жизни и смерти. Разрешить этот конфликт невозможно, единственной подлинной реакцией на него является борьба. Поэтому человек человечен постольку, поскольку сознает свою обреченность на физическую смерть и все же, тяготясь этим сознанием, сражается за то, чтобы не умереть. Сознание бессмертия есть продолжение страдания и тревоги, мешающих с блаженством и надеждой, без которых нет жизни на земле. Таким образом, быть бессмертным значит просто не умирать, бороться за то, чтобы избежать смерти. В

этом отношении Дон Кихот служил Унамуно источником вдохновения, ибо в своей упорной борьбе за утверждение достохвальных рыцарских ценностей в Испании, где эта профессия более не была ни исторической, ни беллетристической истинной, отказавшийся сложить оружие кастильский рыцарь достиг бессмертия.

Связь Унамуно с Кьеркегором обнаруживается в экзистенциальном императиве самосозидания и в иррациональной вере, посредством которой человек утверждает бытие Бога и бессмертие души в тисках разума. Он не перенес бы муку верой, если бы из его иссохшей и омраченной души не пробился росток сострадания сначала к себе, а затем и к миру, который в свой черед родил человека-Бога, который познаваем только благодаря любви.

Тайна человеческого существования, или тайна существования самого Унамуно — человека из плоти и крови, — это тема, проходящая красной нитью через все его произведения. В своих «ниволах» (этим термином он обозначил созданный им повествовательный жанр) Унамуно снова и снова воссоздает свои душевные борения. Так, в рассказе «Сан Мануэль Буэно, мученик» (1930) главный герой — священник, утративший веру, но из любви к прихожанам, чьи иллюзии он не желает разрушить, остающийся священником; он убеждает других в том, что разделяет преподаваемую им веру. Кризис веры существует также для двух самых знаменитых стихотворений Унамуно — «Лежащего Христа из Санта Клары», вопля отчаявшейся души перед ужасом ничтожества, и «Христа Веласкеса»,

выражения веры, внушенной знаменитой картиной.

Никогда не доверявший политическим или религиозным институтам, Унамуно сошел в могилу представляемый одними как величайший христианин двадцатого столетия, а другими как злейший испанский еретик. Этому удивительному чело-

веку не пришлось бы по вкусу ни то, ни другое определение: он презирал определения и ярлыки. Он вел борьбу не за то, чтобы подладиться под существующие образцы, но за то, чтобы сотворить себя самостоятельно, на аутентичный экзистенциальный лад, а затем сразиться со смертью, сразиться за бессмертие.

*Мэри Джайлз*

### **Библиография**

- Унамуно, Мигель, Две матери, М., 1927.  
 Унамуно, Мигель, Три повести о любви с прологом, М., 1929.  
 Унамуно, Мигель, Назидательные новеллы, М.—Л., 1962.  
 Унамуно, Мигель, Туман, М., 1973.  
 Унамуно, Мигель, Сочинения, т. 1—2, М., 1981.  
 Зыкова, А.Б., Экзистенциализм в Испании. — В кн.: Современный экзистенциализм, М., 1966, с. 399—412.  
 Ferrater Mora, J., *Unamuno. A Philosophy of Tragedy*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1962.  
 Ilie, P., *Unamuno. An Existential View of Self and Society*, Madison, Milwaukee, and London: University of Wisconsin Press, 1967.  
 Ouimette, V., *Reason Aflame. Unamuno and the Heroic Will*, New Haven and London: Yale University Press, 1974.  
 Rudd, M.T., *The Lone Heretic. Miguel de Unamuno y Jugo*, Austin, Tex.: University of Texas Press, 1963.

## БЕНЕДЕТТО КРОЧЕ

**Родился:** 1866, Пескассеролли, Италия.

**Умер:** 1952, Неаполь, Италия.

**Главные сочинения:** «Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика» (1902), «Логика как наука о чистом понятии» (1905), «Философия практического. Экономика и этика» (1909), «Руководство по эстетике» (1913), «История, ее теория и практика» (1917), «Поэзия и литература: введение в их критику и историю» (1936), «История как мысль и как действие» (1937).

### Главные идеи

*Произведение искусства — это интуиция, образ, выражающий чувства и объединяемый ими.*

*Искусство лирично потому, что оно является выражением жизни и чувства; оно обладает эстетической всеобщностью, проистекающей из его интуитивного начала.*

*Искусство не зависит от всех других выражений человеческого разума.*

*Философия и история едины и в то же время различны; эти дисциплины не могут обойтись друг без друга.*

*Задача философии состоит в экспликации ведущих принципов и понятий исторического повествования.*

*История состоит из возрождения прошлого в уме историка; поэтому она современна и автобиографична.*

*История — это рассказ о нравственности и свободе.*

**Б**енедетто Кроче был одним из самых значительных европейских философов двадцатого века, не только из-за споров, которые он возбудил, и полемики против таких модных в ту пору воззрений, как позитивизм, материализм и всевозможных метафизических систем, но также из-за того положительного вклада, который он внес в научную мысль — особенно в эстетику и теорию истории.

В 1883 году землетрясение в Камиччиоле погубило его родителей и единственную сестру, а сам Кроче на всю жизнь остался инвалидом. После этого он посвятил все свое время учебе и писательству (только опубликованных работ у него набе-

рется более семидесяти томов), и по крайней мере в молодости интенсивность его занятий усиливалась желанием забыть мучительные воспоминания.

Девяти лет Бенедетто поступил учиться в среднюю классическую школу — католический пансион в Неаполе (*Collegio della Carita*), занимавшийся также нравственным и религиозным воспитанием. В конце 1879 года он пережил религиозный кризис, ставший кульминацией периода сомнений, разбуженных лекциями по философии религии, которые читал директор *Collegio* — отец Аттаназио. В результате этого кризиса он отказался от религиозных убеждений, внушенных ему в дет-

стве. В 1880 году он поступил в *Liceo Genovese* в Неаполе, а к 1882 году он уже проштудировал сочинения Франческо де Санктиса и Джозуэ Кардуччи. У де Санктиса он почерпнул принципы, которыми он будет руководствоваться позднее, став литературным критиком, а благодаря Кардуччи в нем развилось «презрение к фривольным манерам по-такающего себе света».

После казамиччиольской катастрофы Бенедетто и его брат Альфонсо жили у Сильво Спавенты, их дальнего родственника, в Риме. Спавента стал для юношей пылким, но суровым политическим образцом. Кроче бывал на лекциях Антонио Лабриолы, марксиста и частого гостя в доме Спавенты. Он утолил потребность Кроче «по-новому сформулировать жизненную веру, ее цели и ее долг». Через посредство Лабриолы Кроче познакомился с новой для себя дисциплиной — экономикой. Объясняя тот факт, что он не принял модных тогда позитивистских и эмпирицистических воззрений, Кроче ссылаясь на лекции Лабриолы и сочинения де Санктиса.

В 1885 году, не закончив образования, Кроче вернулся в Неаполь и начал управлять имениями семьи. В то же время он погрузился в муниципальную и политическую историю и написал несколько очерков, изданных в книге о Неаполитанском восстании 1799 года. Следующая задача — описание национальной и духовной жизни Италии со времени Ренессанса — побудила Кроче исследовать саму природу истории и познания; тогда он впервые прочитал «Новую науку» (*Scienza nuova*) Джамбаттисты Вико. Кульминацией этих исследований стало опублико-

ванное в 1893 году эссе «*La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*» («История, подведенная под общее понятие искусства»), в котором выявил отношения между искусством и историей и показал, что интуитивное познание единичного объекта есть необходимое условие как эстетического выражения, так и исторического знания.

В 1895 году Лабриола просил Кроче о помощи в публикации некоторых работ Карла Маркса. Проведенные Кроче исследования побудили его вступить в полемику с экономистом и социологом Вильфредо Парето. В результате обмена мнениями Кроче выдвинул тезис о том, что экономическая деятельность представляет собой осуществление воли, действующей независимо от нравственного выбора. С этой точки зрения он не сойдет до конца жизни. По его мнению, экономический акт сверх того всеобщ в том смысле, что по своему статусу он не уступает трем другим выражениям человеческого сознания: эстетике, логике и этике. В 1900 году он опубликовал работу, в которой вынес свое окончательное суждение о философии Маркса (в русском переводе она носит название «Исторический материализм и марксистская экономика»).

В 1902 году Кроче и Джованни Джентиле объявили о начале издания журнала *La Critica: Rivista di letteratura, storia e filosofia* — журнала, выступавшего за антиметафизический и методологический подход к литературной критике, истории и философии. Его целью было дальнейшее развитие гуманистической традиции в науке и человеческой духовности. В том же году Кроче

опубликовал свою первую большую работу по эстетике (в русском переводе «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика»). Здесь он доказывал автономность искусства, отличного, например, от истории, философии и эмпирических наук. За этой книгой последовали три дополнительных тома по логике, экономике и этике. Целью четырехкнижия было дать исчерпывающий обзор типов деятельности человеческого духа. После публикации книг о Вико и Гегеле выдающиеся философские заслуги Кроче получили общественное признание, и в 1910 году ему было пожаловано пожизненное сенаторство.

В 1920 году Джованни Джолитти, премьер-министр Италии, попросил Кроче занять пост министра образования. Кроче пробыл на этом посту всего год, после чего Муссолини заменил его Джентиле. В последующие двадцать лет фашизма книги Кроче были изъяты из учебных программ, а их место заняли работы Джентиле. Хотя Кроче остался на свободе, его не оставляли в покое фашистские головорезы. Его важные труды по истории, завершенные в этот период, показывают, сколь большое значение он придавал «свободе» как направляющему понятию исторического повествования и человечества. В 1944 году, в Салерно, Кроче стал министром без портфеля нового демократического правительства, а с 1944 по 1947 год он оставался президентом либеральной партии.

В 1943 году вместо *La Critica* начали издаваться *Quaderni della «Critica»*. В отличие от *La Critica*, со страниц которой голос Кроче оказывал огромное влияние на итальянскую культуру, *Quaderni* стали

ареной соперничества различных, борющихся за власть точек зрения, бравших начало в культурном наследии сопротивления. Молодые, критично настроенные интеллектуалы считали гуманистический либерализм Кроче чересчур элитарным, традиционным и консервативным, чтобы стать во главе рождающейся «новой итальянской культуры». Левые повели атаку на воззрения Кроче. По иронии судьбы, марксистская философия, с которой, как считал Кроче, он расправился давным-давно, не только вытеснит его философский идеализм и политический либерализм, но и провозгласит первый своим законным предшественником.

### *Эстетика Кроче*

Критики выделяют различные стадии в эволюции эстетики Кроче. Ранняя теория Кроче описывала искусство как познавательное интуитивное выражение конкретного чувства. В «Эстетике» 1902 года Кроче также различал интуицию как форму от содержания выражения; от этого различения он вскоре отказался, сочтя его пережитком кантианства в своей эстетической теории. Позднее, поработав литературным критиком и учтя предложения других, Кроче дополнил свою концепцию искусства еще одним определяющим признаком — лиризмом. Лиризм заключен в «жизни, движении, эмоции, огне, чувстве художника... Когда налицо эмоция и чувство, многое прощается; если же их нет, ничто не способно восполнить их отсутствие».

В 1918 году Кроче опубликовал эссе «Тотальность художественного выражения», еще более уточняющее его концепцию искусства и описывающее другое важное качество — эстетическую всеобщность. Хотя до 1918 года Кроче не разрабатывал эту категорию, его *Breviario di estetica* («Руководство по эстетике», 1913) описывает нечто на нее похожее как суть интуитивного процесса, поскольку искусство представляет собой эстетический синтез чувства и образа в интуиции. Кроче ввел новое понятие в свою концепцию искусства как ввиду того, что к этому его склонял опыт истолкования произведений таких космических, по его выражению, авторов, как Данте, Ариосто, Шекспир, Корнель и Гёте, так и ввиду замечаний оппонентов (среди которых был и американец Джоэл Спингарн), высказывавших сожаление об отсутствии всеобщности в приводимом Кроче списке определяющих характеристик искусства. Признать эстетическую всеобщность означало ввести понятие сопереживания и допустить, что конкретное выражение находит отзвук в сердце каждого человека. Некоторые критики замечали, что добавление категории всеобщности сблизило крочевскую концепцию эстетического выражения с другими формами выражения человеческого духа — например, с логическими и этическими. И хотя чтение его книг показывает, что он последовательно утверждал автономность и самобытность искусства, в его поздних работах можно различить все возрастающее понимание взаимообращаемости четырех основных выражений сознания наряду с допущением того, что рациональ-

но-этическое предоставляет материал, посредством творческого воображения трансформируемый в эстетическую интуицию.

Другая важная работа, вышедшая в 1936 году, «Поэзия и литература: введение в их критику и историю», обобщила и прояснила подход Кроче к жанрам с точки зрения литературной критики. Здесь прозаические жанры охарактеризованы как миметическое искусство, не достигающее высот лирического и космического выражения. Очень подробно, с удачным привлечением более ранних критических статей автора, «Поэзия и литература» описывает различия между подлинным поэтическим выражением и многообразными формами не-искусства, а также их взаимосвязи. Позиция Кроче была ясна: существует «хорошая литература» и порой в подлинной поэзии должно быть место и непоэтичному стиху.

### *Теория истории*

Концепция истории Кроче, как и его философия искусства, развилась из переплетения *теории* и *практики*. Между 1886 и 1892 гг., когда Кроче с головой ушел в изучение истории Неаполитанского королевства и дипломатических отношений между Италией и Испанией, он осознал необходимость интерпретативных категорий в историческом повествовании. Пытаясь разрешить специфические трудности герменевтического исследования, Кроче обратился к общей теме — истории и познание. Затруднения, с которыми он сталкивался, изучая историю, послужили поводом для его первого философского эссе «La storia ridotta



sotto il concetto generale dell'arte» («История, подведенная под общее понятие искусства»), в котором его идеи временно упорядочиваются с помощью категорий искусства и философии. Каждая из категорий исторической интерпретации отражает деятельность человеческого сознания: *интуциональную*, основополагающее познавательное выражение единичных объектов, от которого зависит все знание, и *концептуальную*, которая включает в себя интуицию, но превосходит ее конкретной всеобщностью своего представления.

В результате изучения Марксовой философии к эстетической и философской категориям исторической интерпретации Кроче добавляет третью категорию — *экономическую*. Она является выражением практической деятельности человека, а стало быть, стремлением человеческой воли достичь своих непосредственных целей. Она создает, по словам Кроче, «псевдопонятия», состоящие из эмпирических и абстрактных родовых имен, денотация и коннотация которых ограничена потребностями и интересами. К числу таких классификаций относится, например, разделение истории на античность, феодализм и Возрождение или на классицизм и романтизм. Зачастую историческое повествование состоит из таких понятий и псевдосуждений, в которых они выражаются. Однако в отличие от того, что Кроче называет индивидуальными или историческими категориальными суждениями, псевдосуждения не обладают ни истинностью, ни ложностью. Произвольные и не закрепленные, они должны оцениваться с точки зрения пользы и потребности.

Последняя крупная категория исторической интерпретации, следующая за «экономикой», — это категория нравственного блага. Она представляет четвертый род деятельности человеческого духа — этическую волю, которая имеет относительно всеобщую цель, выходящую за рамки краткосрочных экономических потребностей — и выражается в поиске большей политической свободы, нежели уже существующая в конкретной исторической обстановке. Исторические произведения Кроче, как, например, *Storia come pensiero e come azione* («История как мысль и как действие» 1937), ясно дают понять, какое значение он придавал этой категории, которое только усиливали ограничения личной и политической свободы, имевшие место в фашистский период.

Каким образом концепция Кроче о функциях мышления и их категориальных выражениях привела его к мысли об истории как автобиографии? В начале своего творческого пути Кроче называл свою философскую позицию постберклианским «абсолютным» историзмом, и с тех пор она не претерпела фундаментальных изменений. Под «идеализмом» и «абсолютным историзмом» Кроче подразумевал, что существование объекта зависит от его выражения в сознании. Он отрицал существование вещей, никак не связанных с мышлением. Мышление является основанием действительности в том смысле, что синтетическая *априорная* эстетическая деятельность воображения, или интуиция, формирует субъектов исторического суждения, а синтетический *априорный* логический акт служит источ-

ником категорий исторической интерпретации. Принцип философии Кроче, согласно которому каждое объективно истинное суждение выражает непосредственное логическое состояние мышления, вытекает из его эпистемологического идеализма и побуждает Кроче выдвинуть тезис о современности истории. Тем са-

мым он хотел сказать, что предмет суждения создается интересами и потребностями живущего в настоящем историка. Для Кроче история оказалась равнозначна автобиографии потому, что она проистекала из неповторимой перспективы сознания итальянского историка.

М.Э. Мосс

### Библиография

- Кроче, Бенедетто, Исторический материализм и марксистская экономика, М., 1920.  
 Кроче, Бенедетто, Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика, ч.1, М., 1920.  
 Аббате, М., Философия Бенедетто Кроче и кризис итальянского общества, М., 1959.  
 Гарин, Э., Хроника итальянской философии 20 в., М., 1965.  
 Топуридзе Е.И., Эстетика Бенедетто Кроче, Тб., 1967.  
 Андреев, М.Л., От де Санктиса до Кроче. — В кн.: Проблемы итальянской литературы конца 19 — начала 20 в., М., 1982.  
 Saponigri A.R., *History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce*, London: Routledge & Kegan Paul, 1955.  
 Caserta, E.C., *Croce and Marxism*, Naples: Morano, 1987. Jacobitti, E.E., *Revolutionary Humanism and Historicism in Moder Italy*, New Haven: Yale University Press, 1981.  
 Moss, M.E., *Benedetto Croce Reconsidered: Truth and Error in Theories of Art, Literatute, and History*, Hanover and London: University Press of New England, 1987.  
 Roberts, D.D., *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, Berkeley: University of California Press, 1987.

## БЕРТРАН РАССЕЛ

**Родился:** 1872, Треллек, Монмаутшир, Англия.

**Умер:** 1970, близ Пенриндайдрайта, Мериунет, Уэльс.

**Главные сочинения:** «Основания математики» (*Principia Mathematica*, совместно с А.Н. Уайтхедом, 1910, 1912, 1913), «Проблемы философии» (1912), «Наше познание внешнего мира» (1914), «Мистицизм и логика» (1917), «История Западной философии» (1945), «Человеческое познание: его сфера и границы» (1948), «Почему я не христианин» (1957).

### Главные идеи

*Теория типов: предложения могут быть не только истинными или ложными, но и бессмысленными ввиду непоследовательного обращения с языком. Теория дескрипций: существование — это свойство пропозициональных функций, а не вещей.*

*Всякое знание о мире почерпывается из чувственных данных.*

*Мы не познаем объекты непосредственно, но только опосредованно, через ощущения.*

*Правильным всегда является такой поступок, который — если рассматривать его с чисто объективной точки зрения — будет иметь наилучшие последствия, то есть поступок, который принесет наибольшее благо и наименьшее зло.*

*Благо — это то, что приносит наибольшее удовольствие наибольшему числу людей; одна форма удовольствия столь же хороша, как и любая другая.*

*Детерминизм, вероятно, истинен, однако из этого не следует, что люди не несут ответственности за свои поступки.*

*Мораль не зависит от одобрения или неодобрения Бога.*

*Все доказательства бытия Божия ошибочны.*

*Христос не был Богом, а христианство — это особенно кровожадная и бесчеловечная религия.*

*Крайне маловероятно, чтобы существовала жизнь после смерти.*

Бертран Артур Уильям Рассел, III граф Рассел, достиг совершеннолетия, почти ничего не зная о своих родителях (они умерли, когда он был еще очень юн). Отец назначил его опекунами двух вольнодумцев, но дедушка и бабушка аннулировали завещание и взяли трехлетнего будущего философа под свою опеку. Рассел рассказывал, что его бабка была «пуританкой, свято-

шей в духе «Ковенанта»<sup>1</sup>, презиравшей комфорт, безразличной к пище, ненавидевшей вино и считавшей курение грехом». Хотя со временем ее религиозный фанатизм стал вызывать в Расселе отвращение, на него глубоко повлияли два текста, которые она вписала в Библию, подаренную ему на двенадцатилетие: «Да не последуешь за толпой ко злодеянию» и «Будь сильным и отваж-

<sup>1</sup> «Ковенант» — соглашение между шотландскими и английскими пресвитерианами. — Прим. пер.

ным; не страшись и в уныние не впадай».

В одиннадцать лет он открыл для себя Евклида, и это событие стало важным поворотным пунктом в его жизни. С этого времени он всерьез увлекся математикой — отчасти из-за огромного удовольствия, которое доставляли ему дедуктивные доказательства, отчасти из-за его ранней убежденности в том, что вся природа, в том числе и человеческое поведение, должна подчиняться математическим законам и потому полностью предсказуема при наличии достаточной информации.

Прочитав восемнадцать лет Джона Стюарта Милля, он пришел к выводу о том, что традиционные доказательства бытия Божия логически несостоятельны. Тем временем он рассмотрел и отверг многие догматы, которым его учили прежде, в том числе свободу воли и догмат о личном бессмертии.

В Кембридже он познакомился с людьми, ставшими его друзьями и коллегами по умственному труду, прежде всего с Джоном Мак Таггартом, Альфредом Уайтхедом и Джорджем Муром.

Рассел прожил очень долгую, плодотворную жизнь. Он внес внушительный вклад практически во все области философии. И он никогда не переставал продумывать, исследовать и пересматривать свои прежние воззрения. Он отличался интеллектуальным бесстрашием и шепетильной честностью. Вследствие этого он часто менял свою точку зрения на важные вопросы. Он однажды заметил, что если бы кто-нибудь показал ему, что взгляды, изложенные в его книге, оши-

бочны, он не колеблясь написал бы новую книгу с их опровержением. Ввиду того что он часто действовал, исходя из этого принципа, трудно сказать, что он думал по ряду вопросов, ибо ответ зависит от конкретного периода его жизни.

Рассел был твердо уверен в полезности «бритвы Оккама» — принципа, требующего не приумножать без необходимости количество сущностей для объяснения вселенной. Благодаря этому принципу в конце концов получила общее признание теория Коперника, поместившая Солнце в центр Солнечной системы, так как она давала более простое объяснение движений планет, нежели конкурирующая теория Птолемея, которая была вынуждена постулировать существование сотен «эпициклов». Рассел применил «бритву Оккама» к математике. Поэтому он отбросил платоновскую идею о том, что кардинальные целые числа являются вневременными сущностями, или «формами». Он, наоборот, ратовал за «минимальный словарь», то есть несводимый набор терминов, или символов, из которых может быть выведена вся остальная наука.

### *Теория типов*

Как и многие философы до него, Рассел был озадачен некоторыми парадоксами, которые особенно плохо поддавались разрешению. Критянин Эпименид объявил всех критян лжецами. Если Эпименид говорит истину, тогда он должен лгать; но если он лжет, то он должен говорить истину. Схожим образом есть

основания предполагать, что каждая пропозициональная функция (или, на обыденном языке, термин, который может быть использован в предложении, например слово *мужчина*) ограничивает класс (в нашем случае — всех мужских представителей вида *homo sapiens*). Одни классы являются членами самих себя (например класс исчислимых вещей сам является исчислимым), а другие — нет. Но если класс тех классов, которые не являются членами самих себя, *есть* член самого себя, тогда он *не* есть член самого себя, и наоборот.

Хотя многие предпочитают проходить мимо таких парадоксов, считая их тривиальными, хотя и забавными головоломками, Рассел воспринимал их как серьезный вызов логической теории. Пытаясь разрешить эти и другие парадоксы, он развил теорию типов. Его теория слишком сложна, чтобы ее можно было объяснить в данном месте. Достаточно сказать, что она основана на том допущении, что парадоксы восходят к языковым ошибкам, а не к противоречиям, присущим реальности. Теория Рассела предлагает разрешать парадоксы, объясняя, что слова, кажущиеся тождественными, на самом деле не тождественны, так как они относятся к разным предметам либо относятся к одному и тому же, но по-разному, и находятся поэтому на различных уровнях. За свою жизнь Рассел несколько раз пересматривал эту теорию, чтобы устранить разнообразные возражения против нее, но ни одна из пересмотренных версий не была полностью удовлетворительной, даже для него.

### *Теория дескрипций*

Отвергая платонизм, Рассел заключал, что имена не относятся к вечно сущим вещам, которые подобны тому, что Платон называл «идеями», или «формами». Теория Платона населяла вселенную чересчур большим количеством сущностей, чтобы удовлетворять принципу «бритвы Оккама». Хотя можно вести речь о единорогах, золотых горах и нынешнем короле Франции, абсурдно полагать, будто любая из этих «вещей» в каком бы то ни было смысле существует. Проблема заключается в том, чтобы объяснить, каким образом несуществующее может быть подлежащим предложения: как можно осмысленно говорить о вещах, которые не существуют? Ответ Рассела сводился к такому анализу суждений, при котором эксплицируется существование. Так, суждение типа «Единорог имеет один рог» можно было бы перевести, например, фразой «Если существует нечто, являющееся единорогом, тогда у него один рог». Некоторые предложения, такие, как «Нынешний король Франции лыс», подразумевают, что их подлежащие существуют. Полностью проанализировать это суждение можно было бы следующим образом: «По меньшей мере один человек является королем Франции, самое большее один человек является королем Франции, и нет никого, кто является королем Франции и не лысым». Поскольку это суждение имплицитно утверждает, что король Франции существует, и поскольку во Франции нет короля, то предложение попросту ложно. Фраза «нынешний король Франции» не относится ни к кому.

*Теория восприятия*

Джордж Беркли заключил, что ощущаемое нами находится в нашем уме и что поэтому мы не имеем доказательства относительно существования вещей вне ума. Рассел настаивал на том, что хотя все, что нам известно о столе, мы узнаем из чувственных данных (наши чувственные восприятия), предмет нашего знания — это стол, а не наши восприятия. Тем не менее некоторые затруднения остаются: разные люди в разных обстоятельствах могут располагать совершенно различными чувственными данными относительно одного и того же стола. Разные люди, рассматривающие стол под различными углами зрения, по-разному воспримут его цвет. Настоящий цвет стола — это тот самый цвет, который видится нормальному наблюдателю с обычного угла зрения в нормальных световых условиях. «Но другие цвета, видимые в других условиях, имеют столь же веские основания считаться реальными», говорит он, и таким образом, чтобы избежать «фаворитизма», мы должны отрицать, что стол имеет один определенный цвет. Все другие свойства стола (форма, размер, текстура и т.п.) тоже являются переменными, если они воспринимаются разными людьми в неодинаковых условиях. Вследствие этого Рассел заключает, что мы не имеем непосредственного знания о свойствах стола, хотя мы можем судить, каковы его свойства, на основании «знаков», которые открывают нам наши ощущения, обусловленные свойствами стола.

*Этическая теория*

Рассел отказался от своего раннего представления о том, что добро и зло являются имманентными качествами вещей, и встал на ту точку зрения, согласно которой мы называем вещи «хорошими», если желаем их, и «дурными», если питаем к ним отвращение. Он, однако, признавал, что из этого правила есть несколько очевидных исключений, так как многие часто желают того, что им предписывает желать некий авторитет. Более того, нередко они приходят к мысли, что их желания дурны. В последнем случае этические суждения опираются не на научную или философскую основу, а на эмоцию. Не существует объективной истины о добре и зле. Все это дело вкуса.

Однако когда человек выносит этическое суждение, он не просто выражает свои личные чувства. Такие суждения также выражают желание человека относительно того, каким должен быть мир и как должны действовать другие.

Рассел полагал, что человеческие поступки имеют три источника: инстинкт, разум и дух. Инстинкт — это, по-видимому, все то, что происходит более или менее автоматически в силу нашей животной природы: поиск пищи и воды, когда испытываешь голод и жажду, поиск полового партнера, когда достигнешь физической зрелости, бегство от опасности и так далее. Разум как источник поведения ведет к поиску знания, а дух пробуждает религиозное сознание.

Рассел не считал, что людям необходимо удовлетворяться требованиями природы, хотя мы все, разу-

меется, ограничены в наших способностях законами природы. В сфере ценностей, писал он, «мы — цари, и мы умаляем наше царское достоинство, склоняясь перед Природой. Не Природа, но мы должны определять правильный образ жизни».

В этой связи, по его мнению, истинность детерминизма вполне вероятна. Иными словами, если бы мы могли знать состояние вселенной в любой конкретный момент, тогда мы в принципе могли бы дедуцировать все, что произойдет в будущем, и точно предсказать, как поведет себя любой данный индивид в любой будущей ситуации. Эта теория побудила некоторых философов отрицать, что индивиды хоть сколько-нибудь свободны в своих решениях о том, что им делать. Их поступки предопределены, или детерминированы, предыдущими положениями дел и природными законами, над которыми они не властны. Из этого, в свою очередь, вытекает, что люди не несут моральной ответственности за свое поведение. Рассел, однако, думает совершенно иначе. Он говорит, что если действия человека *не* имеют причины, тогда совершенно неуместно считать его ответственным за свои поступки, так как они — случайные события, над которыми он абсолютно не властен. Мы считаем людей ответственными, ибо полагаем, что их поступки обусловлены влияниями — воспитательного, нравственного и религиозного характера, — которым они подвергались. В противном случае были бы бессмысленны и похвала и порицание. Он заключает, что детерминизм и свобода воли (а стало быть, и нравственная ответственность) не только полно-

стью совместимы, но и требуют друг друга.

Он был совершенно не согласен с теми, кто обвинял его в непоследовательности из-за того, что он признавал нравственность в конечном счете личным, субъективным делом и в то же время страстно выступал по широкому кругу нравственных проблем. Он настаивал на том, что этические суждения не являются ни истинными, ни ложными, будучи выражением чувств того, кто их высказывает. Цель этического убеждения нисколько не похожа на цель убеждения научного. Его задача — побудить людей желать того же, чего желает выступающий, и поэтому она сродни задаче проповедника. Логическое доказательство и нравственное убеждение — два совершенно различных вида деятельности, однако нет ничего непоследовательного в том, чтобы заниматься и тем и другим. Рассел утверждал, что никакая логика не убедит его поступиться своим правом чувствовать и выражать этические страсти. «Есть люди, которыми я восхищаюсь, и люди, которых я считаю омерзительными; одни политические системы кажутся мне сносными, а другие — невыносимыми. Наслаждение от созерцания жестокости меня ужасает, и я этого ничуть не стыжусь. Отказаться от всего этого я готов ничуть не больше, чем отказаться от таблицы умножения».

### *Критика христианства*

Рассел очень рано пришел к выводу о том, что традиционные доказательства бытия Божия ошибочны, и впоследствии не видел ника-

ких оснований к тому, чтобы пересмотреть это суждение. На его взгляд, ничто не свидетельствует о существовании благосклонного божества. И действительно, если обычным образом вывести из существования мира существование некой высшей силы, то мы имеем куда больше оснований заключить, что вселенная создана злокозненным демоном.

Он считал, что христианство особенно сильно заражено нелепыми верованиями и суевериями. Он с удовольствием высмеивал римско-католическую церковь, которая «утверждает, что священник способен превратить кусочек хлеба в Плоть и

Кровь Христа, обратившись к нему на латыни». Особенно он обрушился на обскурантизм Церкви, подавление ею творчески одаренных личностей и обожествление личностей весьма отвратительных. Он заключал, что апологеты христианства нечестно предпочитают не обращать внимания на не самые приглядные особенности и учения Иисуса из Назарета, который, на его взгляд, был нетерпим, мстителен, жесток и кровожаден. Он полагал, что нравственное влияние христианства невозможно считать возвышающим, если только не игнорировать или не исказить исторические факты.

*Бертон Лейжер*

### **Библиография**

- Russell, B., *Autobiography*, 3 vols., Boston: Little, Brown & Co., 1967–1969.  
 Russell, B., *Our Knowledge of the External World*, London: George Allen & Unwin, 1926.  
 Рассел, Б., Германская социал-демократия, Спб., 1906.  
 Рассел, Б., Проблемы философии, Спб., 1914.  
 Рассел, Б., Человеческое познание. Его сфера и границы, М., 1957.  
 Рассел, Б., История западной философии, М., 1959 // Вопросы философии, 1988, № 5, с. 125–136.  
 Рассел, Б., Почему я не христианин, М., 1987.  
 Рассел, Б., Мое философское развитие, в кн.: Аналитическая философия. Избранные тексты, М., 1993, с. 11–27.  
 Нарский, И.С., Философия Бертрама Рассела, М., 1962.  
 Богомолов, А.С., Английская буржуазная философия XX в., М., 1973, гл. 5.  
 Современная буржуазная философия, М., 1978, гл. 2, § 10.  
 Ayer, A.J., *Bertrand Russell*, New York: Viking Press, 1972.  
 Schlipp, P.A., ed., *The Philosophy of Bertrand Russell*, New York: tudor, 1951.  
 Wood, A., *Bertrand Russell, the Passionate Skeptic*, London: Allen & Unwin, 1957.



## КАРЛ ГУСТАВ ЮНГ

**Родился:** 1875, Кессвиль, Швейцария.

**Умер:** 1961, Цюрих (Кюснахт), Швейцария.

**Главные труды:** «Символы трансформации» (1911), «Психология и алхимия» (1944), «Ответ Иову» (1952), «Воспоминания. Сны. Размышления» (1961).

### Главные идеи

*Существуют особые личностные типы, характеризующиеся экстраверсией или интроверсией, и четыре функции сознания: ощущение, мышление, чувствование и предвидение (интуиция).*

*В душе каждого индивидуума имеется личное бессознательное, состоящее из личной биографии, и коллективное бессознательное, состоящее из образов или архетипов, общих всем людям; эти образы часто проявляются в снах, сказках и мифах.*

*Каждый индивидуум устроен таким образом, что ему присуще внутреннее стремление к совершенству, или к своей судьбе.*

*Индивидуация, или достижение личностной целостности, имеет место во второй половине жизни.*

*Сны берут свое начало во «всеобъемлющих глубинах» и стремятся восполнить пробелы в жизни бодрствующего индивидуума, облегчая ему осознание несовершенств своей личности и способствуя их преодолению.*

Сын швейцарского реформистского пастора, Карл Густав Юнг обогатил науку психологии изучением мифологии и религии. Воодушевленный толкованием двух сновидений, он поступил на медицинский факультет Базельского университета, заодно интенсивно пополняя свои знания по философии и религии. Он «подпал под безвозвратное очарование» психиатрии, прочтя *Lehrbuch der Psychiatrie* Крафта-Эббинга, и поступил в Цюрихский университет, чтобы изучать психиатрию под руководством Ойгена Блойлера.

Будучи поначалу сторонником и другом Фрейда, около 1913 года Юнг с ним порвал, чтобы основать «аналитическую психологию». Прежде всего он был разочарован фрейдов-

ской теорией сексуальности, так как она, на его взгляд, не только была редуccionистской, но и не оставляла места человеческому духу. Его также все больше беспокоило стремление Фрейда толковать свои идеи, особенно свою теорию сексуальности, как «догму» и «бастион» (против «оккультизма»). Он ценит труды и Фрейда и Альфреда Адлера, но считал, что их теории применимы в первую очередь к ранним периодам жизни. Юнг никогда не оставлял занятий религией, мифами, легендами, народными сказаниями и т.п., с особым интересом изучая философию гностиков и алхимию. Идя своим путем, он приобрел собственных последователей, и сегодня Институты Юнга функционируют во многих крупных городах.

Аналитическую психологию Юнга называли также «комплексной психологией». Юнг был первым, кто применил в диагностических целях технику *словесной ассоциации*. Заметив, что некоторые слова вызывают у пациентов особенно необычную поведенческую или вербальную реакцию (паузу, повторение и так далее), он заключил, что существуют скрытые констелляции чувств и идей, или «комплексы», отражающие травматические влияния или определенные несовместимые тенденции». Ввиду того что эти комплексы взаимодействуют с жизнью личности, они подлежат выявлению.

Юнг приспособил тесты с использованием словесной ассоциации к изучению мифологии и истории религий. Так, работая с североамериканским племенем пуэбло, Юнг проник в религиозные верования этого племени (о которых ничего не сообщалось прямо) путем «пробных замечаний», которые вызывали те «аффективные движения, что столь хорошо мне знакомы». Таким образом, необычность реакции убедила Юнга в том, что он натолкнулся на весьма серьезную проблему. Работа с этническими группами по всему свету — особенно в Северной Америке, Африке и Индии — только укрепила его уверенность в существовании универсальных архетипов и коллективного бессознательного.

Одним из важных юнговских открытий явилось определение психологических, или *личностных, типов*. Два основных типа, или мироотношения, — это *экстраверсия* и *интроверсия*. Типичный экстраверт стихийно расходует свою энергию на

внешний мир и выглядит общительным; интроверт погружен в себя и кажется порой отстраненным. Индивид является экстравертом или интровертом в большей или меньшей степени. Обычно один из личностных типов доминирует, не вытесняя при этом другой.

Наряду с близостью к одному из этих личностных типов в каждом человеке проявляются доминирующие *функции сознания*. Юнг выделял четыре такие функции: ощущение, интуиция, мышление и чувство. Под *ощущением* Юнг подразумевал данные, обычно получаемые с помощью органов чувств. *Интуиция* представляет собой нечто схожее с наитием: это — восприятие, по-видимому, спонтанно притекающее извне. И ощущение, и интуиция, так сказать, «даны», так как они являются невольными реакциями на один или несколько раздражителей. Это не просто различные, но противоположные способы восприятия.

Под *мышлением* Юнг подразумевал психический процесс понимания или осмысления вещей в обычном истолковании этого термина. Мы вправе считать, что оно представляет собой «логический», или «объективный», подход к вещам. Функция *чувства* сравнивает вещи, объявляя их ценными или нет, приятными или неприятными.

Типы и функции личности — это реакция человеческого сознания на жизнь. Юнг не втискивал индивидуумов в узкие категории, но замечал общие тенденции или способы бытия в мире. В пользу теории типов говорят определенные факты: кто-то предпочитает вечеринке чтение книги (интроверсия), кто-то

ставит красоту выше логически доказуемого (чувство). Подчеркивая важность осознания своих склонностей в этих сферах, своей центральной задачей Юнг считал изучение бессознательного.

### **Бессознательное**

Внутри каждой личности существует личное и коллективное бессознательное. Один из компонентов *личного бессознательного* — это упомянутые выше комплексы, подавляемые в силу своей мучительности. Восприятия (не обязательно мучительные), не осознаваемые индивидумом, также откладываются в личное бессознательное. В этом смысле личное бессознательное является уникальным достоянием каждого индивидума и отражает его личную историю. *Коллективное бессознательное* составляет основную часть души, а его содержание принадлежит всему человечеству. «Инстинкты и архетипы вместе составляют «коллективное бессознательное». Я называю его коллективным потому, что, в отличие от личного бессознательного, оно состоит не из индивидуальных и более или менее самобытных содержаний — его содержания универсальны и регулярно повторяются». Содержание коллективного бессознательного формировалось в течение бесчисленных поколений человеческого опыта (например боязнь темноты).

### **Архетипы**

В то же время, однако, существуют компоненты сознания, прису-

щие каждому, — *архетипы*. Два очень важных архетипа, находящиеся, так сказать, на границе личного и коллективного бессознательного (они обнаруживаются в каждой личности, но формируются индивидуальным образом), — это личина и тень. *Личина (persona)* — это социально и личностно приемлемая маска (такое значение латинского слова), показываемая другим и, в известной степени, самому себе. Не будучи «подлинной» личностью, личина необходима для жизни в человеческом обществе и фактически представляет собой компонент подлинного Я. Угроза для личности состоит в том, что она может настолько полно отождествить себя со своей личиной, что подлинное Я останется нереализованным, либо создаст недостаточно эффективную личину, обрекая себя тем самым на неполноценность в этой области.

*Тень* — это часть личности, содержащая элементы, противоположные тем, которые показывает миру личина. Поэтому она скрывается от мира и сознания. В обыденном сознании тень мыслится неизбежной «темной стороной» или злом в душе личности, которые появляются во сне в обличье убийц, чудовищ и т.п. Хотя, как правило, это и так, Юнг указывает, что дело необязательно обстоит именно таким образом. В «дурной» личности тень может воплощать такие качества, как порядочность, доброта, нормальные реакции. Индивидум должен признать и постичь свою тень, ибо в противном случае она будет жить в нем своей жизнью. В сновидениях тень всегда появляется в облике лица того же пола, что и сновидец (хотя не каждый персонаж

сна того же пола, что и сновидец, является воплощением его тени).

Наряду с личиной и тенью существуют также *анимус* и *анима*, или мужская сторона женской души и женская сторона мужской души соответственно, обеспечивающие — в той мере, в какой они получают надлежащее выражение — «цельность» личности. Существование этих элементов в индивидууме делает возможным осмысленное взаимодействие между полами, а также в известной степени предопределяет склонность или неприязнь к конкретным представителям противоположного пола. Так, на мужчину в его отношениях с женщинами влияет не только опыт общения с матерью (который тоже отчасти обуславливается врожденной анимой), но анима как «вечный образ женщины», не единичной женщины, но вечной женственности, входящей в состав коллективного бессознательного. Немало нападков вызвали «сексистские» допущения Юнга, согласно которым анимус связан прежде всего с функцией мышления, а анима — с функцией чувства. Анима и анимус имеют решающее значение в качестве вестников коллективного бессознательного. Юнг писал: «Анимус и анима должны функционировать как мост, как врата, ведущие к образам коллективного бессознательного, тогда как личина должна быть своего рода мостом в мир».

Другие *архетипы* коллективного бессознательного обнаруживаются в мифах, религиях, народных сказаниях и т.п. и воплощаются в таких антропоморфических фигурах, как

трикстер (обманщик), мудрый старик, мать-земля. Репрезентацией некоторых архетипов являются луна, озера, смерть, магия, оружие и так далее. Архетип не является изображением *per se*<sup>1</sup>, это — «возможность определенного типа восприятия и действия». Эта возможность облачается в образ, присущий культуре индивидуума. С присутствием архетипов нельзя не считаться, так как в этом случае они заживут своей жизнью, превратятся в комплекс и начнут влиять на сознательную жизнь индивида. Так, комплекс мудрого старика может стать преобладающим в самосознании и поведении индивида, превращая его в несносного всезнайку. Но если бы этот архетип был признан и включен в структуру личности, тогда его носитель мог бы стать, к примеру, хорошим учителем или полезным советником.

Кульминацией юнговских исследований архетипов явилось открытие *архетипа самости*. Самость — это центр бессознательного и организующий принцип личности. Он представляет собой, если можно так сказать, и недифференцированное единство начала личности и интегрированное единство, или цель жизни индивидуума. Религиозные символы, особенно мандала, часто служат образами единства, к которому стремится душа и которое представлено в архетипе самости. Я, как центр сознания, должно выявить, признать и выразить послания бессознательного. Элементы, оставшиеся за пределами сознания, не смогут сыграть полагающуюся им роль в процессе индивидуации.

<sup>1</sup> Здесь: в чистом виде (лат.).

## Индивидуация

В основе учения Юнга находится идея о том, что каждой личности присуща тяга к цельности, или *индивидуации*. Как само творение имеет цель и направление, точно так же каждый человек изо всех сил стремится к своему предназначению, или интеграции личности, причем эта цельность достигается в различной степени и различными способами в зависимости от конкретного лица. Эта тяга проявляется в процессе индивидуации, протекающем, как правило, в зрелом возрасте, после прохождения предыдущих, более материалистичных стадий эволюции личности. Как внешние, или социальные и природные, факторы могут принести пользу или причинять ущерб росту тела, точно так же внешние факторы оказывают благотворное или вредное воздействие на материализацию этой врожденной тяги и процесса индивидуации. Генетические предрасположенности также создают препятствия индивидуации. Для полного развития личности необходимо, чтобы полностью развилась, или индивидуировалась, каждая ее грань, которую индивид должен ввести в свое сознание. Абсолютное самоосуществление если и достижимо, то в крайне редких случаях.

Различные элементы индивидуированной личности не только полностью развиты, но и гармонично слиты друг с другом. По мере того как индивид осознает и выражает эти бессознательные грани, они сами развиваются все более полным образом. В процессе этого в игру вступает и так называемая «трансцендентная функция» (также присущая личности), примиряющая противо-

положности таким образом, что личность действует, опираясь уже не на ту или иную противоположность, но сразу и самопроизвольно на обе, то есть на интегрированную самость. Тогда как Юнг считал индивидуацию процессом, свойственным прежде всего зрелому и пожилому возрасту, современные юнгианцы склоняются к мысли о том, что она начинается еще в детстве. Порыв к индивидуации усиливается в зрелом возрасте, и на этот процесс благотворно или пагубно влияет многообразный жизненный опыт.

## Толкование сновидений

Поскольку ключевым пунктом юнгианской психотерапии является индивидуация, большое значение в этом процессе приобретает *толкование сновидений*, так как они мыслятся манифестациями — можно даже сказать, посланиями — бессознательного, которые компенсируют пробелы в яви индивидуума. Запомнившиеся сны могут внести более непосредственный вклад в индивидуальное стремление к целостности. Путем исследования и осмысления символов и структуры сновидений человек способен осознать и удовлетворить потребность в развитии недостающих или неразвитых сторон своей душевной жизни, находящих свое выражение в сновидениях. Аналитик помогает *развернуть* (*amplification*) сновидение с помощью «направленной ассоциации» и отсылок на схожие ситуации в сказках, мифах, религиях и так далее. Направленная ассоциация учитывает спонтанные связи, устанавливаемые на основе материала сновидения и к нему возводимые. По

мнению Юнга, «свободная ассоциация» Фрейда способна слишком легко увести от стержневого смысла сновидения.

Индивидуум может также использовать *активное воображение* для усиления контакта с различными элементами сновидения. Так, можно вспомнить персонажа из сна и вступить с ним в беседу, либо подхватить сновидение с конца и продолжить его в своем воображении, тем самым заручившись присутствием образов из сна в яви и облегчив (гармонизировав) контакт между сознательным и бессознательным. В обычных условиях эта методика используется на более поздней стадии психотерапии и применяется с более зрелыми индивидуумами.

Можно также заниматься физической деятельностью, символизирующей недо- или неразвитые аспекты личности. Юнг, например, занимался живописью и гравированием, выражая с их помощью бессознательные порывы. Индивидууму, в котором преобладает функция мышления, возможно, следует рекомендовать танец или пение. Эти занятия не только позволяют осознать элементы бессознательного, но и дать выход, так сказать, неразвитой функции.

Во всем этом акцент делается не на индивидуацию как таковую, но на самопознание и самовыражение. Самоосуществление, таким образом, оказывается чем-то вроде побочного продукта данного процесса.

Сосредоточившись на примирении противоположностей и синтезе всех компонентов личности в одно гармоничное целое, Юнг во многом напоминал алхимиков, которыми он был не на шутку увлечен. И дей-

ствительно, мы вправе говорить, что во многих отношениях он был гностическим алхимиком; в книге «Воспоминания. Сны. Размышления» сам Юнг прямо связывал свое творчество с алхимией: «Я очень скоро [после напряженного изучения гностицизма и алхимии] увидел, что аналитическая психология прелюбопытнейшим образом совпадает с алхимией. Опыт алхимиков был, в известном смысле, и моим опытом, их мир — моим миром. Разумеется, то было открытие исключительной важности, ведь я натолкнулся на исторического двойника моей психологии бессознательного. Возможность сопоставления с алхимией и неразрывная преемственность с гностицизмом обогатили содержание моей психологии. Когда я углубился в эти древние тексты, все встало на свои места...»

Благодаря своей открытости и увлечению религиозными и духовными проблемами Юнг обрел последователей не только в лице психологов и психиатров, но и в лице священнослужителей многих религий. Хотя в статье под названием «Психоанализ и целение душ» Юнг провел ясное различие между анализом и пасторским попечением, к его творчеству обращается все большее число священнослужителей, находя в нем глубокий интерес к душе человека и приятие вещей, обычно считающихся «духовными», трансцендентными или сверхъестественными. Нужно, однако, как можно яснее отличать друг от друга его личные взгляды на религию и его психологические наблюдения и теории.

*Гэри Саттлер*

**Библиография**

- Юнг, К.Г., Психоз и его содержание, Спб., 1909.  
Юнг, К.Г., Психологические типы, М., 1924.  
Юнг, К.Г., Архетип и символ, М., 1991.  
Юнг, К.Г., Феномен духа в искусстве и науке, М., 1992.  
Юнг, К.Г., Психология бессознательного, М., 1994.  
Аверинцев С.С., Аналитическая психология К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы, 1970, № 3, с. 113—143; «О современной буржуазной эстетике», вып. 3, М., 1972, с. 110—155.  
Hall, C.S., Nordby, V.J., *A Primer of Jungian Psychology*, New York: New American Library, A Mentor Book, 1973.  
Jung, C.G., ed., *Man and His Symbols*, New York: Dell, 1964.  
Serrano, M.C., *Jung and Hermann Hesse: A Record of Two Friendships*, London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

## МАРТИН БУБЕР

Родился: 1878, Вена, Австро-Венгрия.

Умер: 1965, Иерусалим, Израиль.

Главное сочинение: «Я и ты» (1923).

### Главные идеи

*Отношение Я—Ты — это единственный способ полностью быть самим собой; в отношении Я—Оно выражается лишь часть нашего бытия.*

*Священное писание и библейская экзегеза имеют огромное значение, но не являются непогрешимыми.*

*Религиозный закон не неизменен, но применим к тому времени, когда он был сформулирован.*

*Сионизмом должны быть охвачены как евреи, так и арабы.*

*Совместные усилия — например, идеальные кибуцы — должны поощряться, но коллективизм опасен.*

Немецко-еврейский религиозный философ Мартин Бубер, родившийся в Вене, был замечательным стилистом (он писал на родном немецком); он успешно занимался переводами и комментированием Библии, был видным социальным реформатором, развивал новаторские педагогические идеи. Он учился в нескольких крупнейших университетах Европы, примкнул к сионизму (хотя и был весьма независим в своих суждениях), издавал ряд важных журналов и разделял учение хасидизма. Активный деятель еврейского взрослого образования, решительный противник нацизма, в 1938 году он эмигрировал в Палестину, где преподавал в Еврейском университете. Он принимал участие во внедрении системы израильских кибуц, а центром его философского учения было понятие диалога — диалога между человеком и Богом, диалога между людьми. Эволюция его влиятельного учения многогранна, однако наибольшую известность получила его концепция диалога

«Я—Ты» — диалога между людьми, диалога человека и Бога.

### Я и Ты

Это фундаментальное учение, обнаруживаемое во всех его работах, проистекает из осознания того, что в моем отношении к вещам, или объектам, я веду себя совершенно иначе, чем отвечая личности (Ты), которая обращается ко мне и с которой я желаю установить связь. Неодушевленные объекты наблюдаются, пишет Бубер, тогда как к людям мы обращаемся, с ними мы вступаем в искреннюю беседу. Он предостерегает, что неправильное отношение является результатом не осуществленного идеала Я—Ты, но более желательного отношения Я—Оно. Если наш «личный» интерес к другому будет неполным, то мы получим отношения Я—Оно. Если, например, мои отношения с начальником по работе строятся в зависи-



мости от того, склонен ли он повысить меня по службе, тогда вместо подлинной заботы о наших человеческих взаимоотношениях я прихожу к оппозиции Я—Оно. То же самое происходит и в том случае, если в ремонтном рабочем я вижу только представителя данной профессии, а во враче только целителя, исключая возможность встречи с человечностью собеседника на очевидном более глубоком уровне.

Предпочтительный уровень взаимоотношений — это уровень Я—Ты, обозначающий некое космическое постижение всего универсума. Ты, с которым встречается Я таким образом, — это не объект, не отдельный предмет, выделенный моим вниманием из многих других вещей. Скорее, приятие Ты позволяет постигнуть весь универсум — и не наоборот. По словам Бубера, в каждой моей встрече Я—Ты изменяется не только мое отношение к универсуму, но и Я изменяется тоже. Я, входящее в связь Я—Ты, никогда не может само стать объектом. Буберовское Я осмысливается только в контексте взаимоотношения. Если оно вступает в отношение Я—Оно, тогда Я участвует в нем лишь частицей самого себя. Таким образом, в отношении Я—Оно часть меня, по определению, должна занимать позицию наблюдателя — та часть, которая не участвует в этом отношении и может поэтому вынести о нем суждение.

В противоположность этому Я, погруженное в ситуацию Я—Ты, — это полностью вовлеченное, без остатка отдающее себя Я. Бубер утверждает, что Бог — это архетипическое Ты, та основа, по образцу которой строится человеческий кон-

такт Я—Ты. Бубер не ограничивает эту модель областью чисто человеческих встреч. Признавая, что отношение Я—Ты почти не существует ниже животного уровня, Бубер считает в какой-то мере возможным идеальное взаимодействие с животным и вполне возможным (хотя и довольно редким) на межличностном уровне. Высшая встреча — встреча человека с Богом — может осуществиться только в том случае, если человек видит ее в перспективе отношения Я—Ты. Бубер настаивает на том, что встреча с Богом и опыт Бога реализуются лишь в диалоге, а не в мысли о нем и не в призыве к нему.

В большинстве случаев обе стороны взаимоотношений не проявляют в них всю полноту своего бытия. Великая любовь, великая дружба очень редки. Обычно в силу тех или иных причин мы воздерживаемся от абсолютной вовлеченности и вступаем во взаимоотношения с рядом серьезных оговорок. Мы опасаемся риска, ибо — опять-таки по определению — во встрече Я—Ты личности не на что полагаться: она отдает все свое существо без остатка. У нее не остается про запас никакого защитного механизма — на карту поставлено все наше Я.

Если согласиться с Бубером в этом пункте, тогда из его позиции вытекает ряд серьезных выводов. Один из них гласит, что отношение Я—Оно по необходимости принадлежит прошлому. Всякое объективное знание (и именно оно вытекает из отношения Я—Оно) — это знание о прошлом, тогда как отношение Я—Ты протекает исключительно в настоящем. Одно из объяснений этого в том, что каждый участ-

ник отношения Я—Ты должен с готовностью принять любой ответ той личности, с которой он взаимодействует. Это означает, что каждый должен стать настоящим слушателем, то есть не пытаться предсказать ответ другого, но внимательно вслушиваться, отвлекшись от предвзятого суждения, способного помешать вслушиванию.

### *Бубер и хасидизм*

Родившийся в 1878 году Мартин Бубер был сыном ассимилировавшихся евреев. Мать ушла из семьи, когда Мартину было три года, и сын был воспитан дедушкой и бабушкой на территории современной Украины. Высказывалось предположение, что одним из истоков буберовской теории диалога была тоска по покинувшей его матери. Бубер получил образование, подготовившее его к изучению философии и искусства, которым он занимался в Австрии, Германии и Швейцарии. Его дед был богатым человеком, питавшим большой интерес к раввинической еврейской традиции и языку. Его бабушка считала необходимой модернизацию еврейской культуры девятнадцатого столетия.

Хотя докторская диссертация Бубера была посвящена философии двух важных христианских мистиков — Николая Кузанского и Якоба Бёме, его внимание особенно привлекал нигилизм и скептицизм современной культуры, нашедший свое выражение в творчестве Фридриха Ницше. Именно в это время, на рубеже двух веков, Бубер становится сионистом и редактором сионистского еженедельника «Мир» (*Die*

*Welt*). На этот пост его пригласил в 1901 году основатель сионистского движения Теодор Герцль.

Однако редактором Бубер пробыл меньше года, так как подход Герцля к репатриации рассеянных по миру евреев серьезно отличался от точки зрения Бубера. В построении отечества для евреев Герцль подчеркивал роль дипломатии, тогда как Бубер настаивал на необходимости духовного обновления и немедленной организации сельскохозяйственных поселений в Палестине. Позднее, в 1916 году, Бубер основал свой, весьма влиятельный журнал «Еврей» (*Der Jude*), пользовавшийся успехом у еврейских интеллектуалов со всего мира. На страницах этого издания Бубер высказал идею, вызвавшую столько споров среди евреев и неевреев, — идею о формировании двунационального государства в Палестине, основанного на сотрудничестве арабов и евреев.

На рубеже веков Мартин Бубер приступил к серьезному изучению хасидизма. Опирающийся на традиции, основанные Израэлем Бен Элиэзером (Баал Шем Тов) в России восемнадцатого века (о его жизни известно не много), хасидизм может рассматриваться как восточноевропейское религиозно-мистическое течение. *Хасид* на еврейском означает «благочестивый»; в хасидизме делается акцент на радость, доставляемую религией и выражающуюся в пении и танце, выдвигается на первый план религиозная преданность, духовная жизнь, совершение благодеяний и приверженность обычаям, законам и традициям.

В хасидизме Бубер увидел воз-

рождение иудаизма, способное (здесь снова отражается его диалогический подход к идеальному типу взаимоотношений Я—Ты) восстановить равновесие во встречах человека с Богом, другими людьми и природой. Он хотел, чтобы сионизм задумался об этом «исцелении», подобно хасидизму, предпринявшему такую попытку в восемнадцатом столетии. В книге «Пути в утопию» (1947) Бубер утверждал, что в израильской кибуце — сельскохозяйственной общине, состоящей из добровольцев, трудящихся на лоне природы, — могла осуществиться разновидность утопического социализма, однако в действительности идеал так и не был достигнут. Не называя такие эксперименты провалами, он был разочарован тем фактом, что большинство жителей кибуцы не уделяли внимания отношениям между личностью и Богом, отчасти из-за отчуждения, вызванного неверными представлениями о Боге, а не самим живым Богом, который выше всякого представления.

В середине 1930-х годов Бубер стал главным деятелем еврейского образования в Германии. При нацистах он был руководителем всегерманской программы образования взрослых евреев, отважно высказываясь против гитлеровского национализма. Нацисты ограничили его свободу настолько, что Бубер на шестидесятом году жизни решил эмигрировать в Палестину. Здесь он снова проявил себя как деятельный и влиятельный наставник. Он занимал пост профессора в Еврейском университете до ухода на пенсию в 1951 году.

Он был избран первым президен-

том Израильской Академии наук и искусств и участвовал в учреждении Колледжа для подготовки учителей системы обучения взрослых, где основное внимание уделялось подготовке учителей для большого числа иммигрантов, прибывающих в новообразованное государство Израиль. Отчасти успех Бубера в этой области объясняется его умением заслужить уважение и добиться сотрудничества тех, чьи религиозные и политические взгляды расходились с его собственными. Это было выдающееся достижение, особенно если учесть отношение Бубера к израильскому законническому педантизму, который он считал беззупречным. Он учил, что откровение никогда нельзя трактовать с точки зрения закона. Библейские законы — это всего лишь человеческий ответ на откровение, а потому они применимы к периоду их создания, не будучи обязательствами, наложенными на будущие поколения, которые должны будут искать собственные ответы. В политике ему удавалось работать вместе с сионистами, отвергавшими его усилия по налаживанию добросердечных отношений между арабами и евреями. (На его похоронах в 1961 году арабские студенты почтили Бубера, выказав ему необыкновенные знаки уважения.)

В конце жизни Бубер интересовался психотерапией. Неудивительно, что он затрагивал диалогические аспекты этой дисциплины, подчеркивая, что и пациент и врач должны говорить и слушать друг друга, и предупреждая, что врач не должен закутываться в мантию «школы» и подрывать тем самым возможность диалога.

Бубер оказал значительное влияние на таких христианских мыслителей, как Пауль Тиллих, Габриэль Марсель, Эрнст Михель, Дж. Олджэм и другие, несмотря на его убежденность в том, что иудаизм ярче всех других религий выразил духовную силу понятия Богочеловека. Он был настроен критично по отноше-

нию к некоторым аспектам протестантизма, утверждающим пассивность человека в его отношении с Богом, и отвергал идеи некоторых католических богословов, утверждавших, что иудаизм в той или иной степени проходит мимо понятия Божьей благодати.

*Гарри Джеймс Каргас*

### **Библиография**

- Friedman, M., *Martin Buber: The Life of Dialogue*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.  
 Friedman, M., *Martin Buber's Life and Works*, New York: E.P. Dutton, Vol. 1, *The Early Years, 1878-1923* (1981); vol. 2, *The Middle Years, 1923-1945* (1983); vol. 3, *The Later Years, 1945-1965* (1984).  
 Vermes, P., *Buber*, New York: Grove Press, 1988.  
 Urs von Balthasar, H., *Martin Buber and Christianity*, London: Harvill, 1961.

## АЛЬБЕРТ ЭЙНШТЕЙН

Родился: 1879, Ульм, Германия.

Умер: 1955, Принстон, Нью-Джерси.

**Главные работы:** научные статьи, впервые опубликованные на немецком: «К вопросу об эвристической точке зрения на генерирование и преобразование света» (1905), «О движении частиц, взвешенных в жидкости» (1905), «Об электродинамике движущихся тел» (1905), «Теория излучения Планка и теория удельных теплоемкостей» (1907), «О принципе относительности и его следствиях» (1908), «О настоящем состоянии проблемы излучения» (1909), «Основания общей теории относительности» (1916), «Космологические соображения об общей теории относительности» (1917), «О квантовой теории излучения» (1917), «Специальная и общая теория относительности» (1920), «Квантовая теория одноатомных идеальных газов» (1925), «Может ли считаться полным квантово-механическое описание физической действительности?» (1935).

### Главные идеи

*Пространственно-временные координаты не абсолютны, и одновременность событий зависит от наблюдателя, однако скорость света неизменна (специальная, или частная, теория относительности).*

*Масса — это форма энергии, взаимозаменяемая с другими ее формами, согласно отношению  $E=mc^2$ .*

*Сила тяготения в небольшой области пространства и времени неотличима от ускорения системы отсчета (принцип эквивалентности).*

*Гравитационные поля суть проявления кривизны пространства-времени, которая определяется всеми видами энергии, присутствующими в системе (общая теория относительности).*

*Движение массивных тел создает гравитационные волны.*

*Квантовые свойства света проявляются в фотоэлектрическом эффекте, причем энергия фотона относится к частоте согласно уравнению  $E=hf$ .*

*Прохождение света возбуждает испускание атомами большего числа фотонов одной и той же энергии.*

*Наблюдения над диффузией могут быть использованы для определения размеров молекул.*

*Одноатомный газ (например гелий) должен сгущаться при низкой температуре в сверхтекучее состояние.*

*Понимание тяготения, электромагнетизма и других взаимодействий должно быть отыскиваемо в рамках единой теории поля.*

С господством Альберта Эйнштейна в современной физике, нынешняя форма которой во многом обусловлена его творчеством, может сравниться в истории значение толь-

ко одного ученого — Исаака Ньютона. Преобразование классической физики в современную в значительной мере осуществлялось под воздействием трудов Эйнштейна. Веро-

ятно, он — самый знаменитый физик всех времен, и его образ во многом предопределил популярные представления о представителях этой профессии. Нас привлекает в нем его мягкость и добросердечие, сочетающиеся с поразительным творческим даром и блестящим профессионализмом, ввиду которого его идеи навсегда останутся недоступными для истинного понимания непосвященных.

Вскоре после рождения Альберта его родители переехали в Мюнхен, где он сложился как личность. Его отцу и дяде принадлежало небольшое предприятие, занимавшееся проектированием и изготовлением электрического оборудования. Здесь юный Альберт рано заинтересовался природой света и оценил значение измерений. Более известный как теоретик, он на всю жизнь сохранил острый интерес к экспериментальной физике. После краха семейного предприятия в 1894 году Эйнштейны переехали в Италию, чтобы начать все сначала. Пятнадцатилетний юноша ненадолго задержался в Мюнхене, но вскоре бросил школу; по крайней мере один из учителей, считавший Альберта источником дурного влияния, был рад его поступку. Прежде чем отправиться в Цюрих для продолжения образования, Альберт провел несколько месяцев в Италии.

Вопреки широко распространенному заблуждению умственные способности Эйнштейна мало в ком вызывали сомнения. Он с трудом переносил некоторые ретроградные особенности, присущие немецким школам того времени, и был достаточно уверен в себе, чтобы следовать собственным приоритетам в том, что

касалось предмета и способа обучения. Так, математика его занимала исключительно как орудие: куда более ему были интересны визуальное осмысление и естественнонаучные эксперименты. Ему не удалось поступить в цюрихский Федеральный Технологический Институт (ETH) с первой попытки главным образом потому, что он сдавал экзамены на год раньше положенного срока и к тому же до этого бросил школу. Год, проведенный им в прогрессивной кантональной школе в Аарау (1895–1896), не только позволил ему автоматически поступить в ETH, но и снабдил его опытом (особенно в прекрасно оборудованной новой лаборатории), куда больше подходившим его умственному развитию.

Учась в университете, Эйнштейн продолжал идти своим, нетрадиционным путем, и его таланты не получили признания, достаточного для того, чтобы он мог продолжить научную карьеру; ему не удалось добиться должности ассистента и поступить в аспирантуру. После непродолжительного преподавания в средней школе и занятий репетиторством, в 1902 году Эйнштейн поступил на службу в швейцарское патентное бюро в Берне, где он проработал следующие семь лет. Он продолжал обсуждать физические проблемы с узким кругом друзей, сложившимся еще в студенческие годы, и пробовал написать несколько статей, которые поначалу были не слишком многообещающими. Три великие статьи, опубликованные в одном томе *Annalen der Physik* и ошеломившие научную общественность пересмотром оснований трех областей физики, принадлежали перу аутсайдера.

В течение двух-трех лет ученым миром значение этих статей было постепенно осознано. Эйнштейну в конце концов порекомендовали представить диссертацию на соискание докторской степени (предыдущая его попытка была отвергнута) и полностью посвятить себя науке. Поработав недолгое время в Цюрихском университете и Немецком университете в Праге, он возвратился в ЕТН: в своей рекомендации Пуанкаре хвалит его за «легкость, с которой он усваивает новые понятия и умеет извлекать из них все необходимые следствия... столкнувшись с физической проблемой, он немедленно представляет себе все ее возможности». Наконец, Эйнштейну была предоставлена особая исследовательская профессура в Берлинском университете (1913). В 1933 году, после прихода к власти Гитлера, он незамедлительно вышел в отставку с этого поста и остаток своей жизни провел в Институте Фундаментальных исследований в Принстоне, штат Нью-Джерси. Он много путешествовал; так, в 1922 году он пропустил церемонию вручения Нобелевской премии, так как в это время читал лекции в Японии.

Разумеется, более всего Эйнштейн прославился своими теориями относительности. Данное словосочетание не вполне подходящее, ибо истинная суть теории заключается в изучении *инвариантов*, или таких физических величин, которые не зависят от системы отсчета наблюдателя. В действительности Эйнштейн создал две совершенно различных теории, первая из которых называется специальной теорией относительности (СТО). СТО — это теория природы пространства, времени и

движения, вытекающая прежде всего из тщательного исследования значения термина «одновременность» Эйнштейн понял, что ньютоновское допущение неизменного и абсолютного универсального времени не является единственно возможным; если скорость света служит естественным пределом скорости движения быстрых сигналов, тогда следует настаивать на операциональном определении того, как соотносятся показания двух пространственно разделенных часовых механизмов. К числу следствий из этой теории относятся видимое увеличение массы и пространственное сжатие движущихся тел и видимое замедление темпа движения часов («растяжение времени»). Слово «видимое» играет здесь ключевую роль, так как теория гласит, что мы имеем дело с тем, как события описываются конкретными наблюдателями, а не с действительным изменением движущихся тел. СТО привела также к признанию возможности взаимопревращения массы и энергии.

Многие отдельные элементы СТО были к тому времени уже разработаны Лоренцом, Абрахамом и Пуанкаре, в том числе математический аппарат Лоренцовского преобразования координат. Однако их результаты были отягощены тем, что они представляли собой разработку и продолжение классических идей, смысл которых по ходу дела становился все более темным. Революционность эйнштейновского подхода заключалась в том, что он как бы начинал с чистого листа и предлагал совершенно новую физическую интерпретацию используемых символов; Питер Бергман замечает, что СТО произвела научную революцию

потому, что ей присуща «как формальная простота, так и концептуальная глубина». Поначалу ограниченные данные, касавшиеся быстрых электронов, противоречили СТО, но Эйнштейн был настолько уверен в своей теории, что это его ничуть не смущало, а несколько лет спустя новые и лучшие данные доказали его правоту. На сегодняшний день справедливость СТО подтверждена множеством самых разнообразных данных из всех областей физики.

Пытаясь преодолеть ограниченность СТО инерциальными системами отсчета, Эйнштейн подошел к общей теории относительности (ОТО). ОТО — это теория тяготения, расходящаяся с ньютоновской теорией постольку, поскольку утверждает, что тяготение — это не просто поле, создающееся в пространстве, но модификация самого пространства-времени. Первым шагом в этом направлении стал принцип эквивалентности (1907): пребывание в движущейся с ускорением системе отсчета неотличимо от восприятия воздействия гравитационного поля. Со временем Эйнштейн осознал, что эта идея может получить наилучшее развитие, если предположить, что тяготение представляет собой искривление пространства-времени; кроме того, для ее описания потребовался более мощный математический аппарат. С помощью своего друга Марселя Гроссмана он овладел тензорным исчислением, расширению которого немало способствовал разработкой ОТО. Эта работа заняла несколько лет и в 1915 году была наконец успешно завершена. Эйнштейн показал, что ОТО должна иметь три из-

меримых следствия, отличающихся от предсказаний классической физики: прецессию перигелия орбиты Меркурия, отклонение света звезд, проходящего рядом с Солнцем, и красное смещение спектральных линий света, излучаемого крупным телом. Первое следствие немедленно разрешило давнюю загадку, тогда как второе и третье получили подтверждение несколько лет спустя. Драматичные события, связанные с экспедицией для наблюдения солнечного затмения 1919 года, и последующее провозглашение правоты Эйнштейна сделали его мировой знаменитостью. Хотя количество экспериментов, с помощью которых может быть критически проверена ОТО, остается небольшим, некоторые из них могут быть проведены сегодня с большой степенью точности, и их результаты, по всей видимости, служат серьезным подтверждением ОТО.

Особый интерес представляют три дальнейших следствия ОТО, причем два из них были намечены самим Эйнштейном. В 1916 и 1918 гг. он написал две статьи о гравитационных волнах, в которых приведена важная информация об их природе и обстоятельствах их генерации. В 1917 году он написал свою первую статью по космологии, впервые применив ОТО к общей структуре вселенной. Карл Шварцшильд продемонстрировал решение уравнений ОТО, оказавшееся первым примером так называемых черных дыр. Все три направления являются ныне областью весьма активных исследований.

Помимо относительности самым важным достижением Эйнштейна стал его вклад в становление кван-



товой теории. Одна из опубликованных им в 1905 году статей предлагала радикальное объяснение фотоэлектрического эффекта. Объясняя излучение черного тела, пятью годами ранее Макс Планк с крайней неохотой использовал формулу, свидетельствующую о том, что материальные вещества могут взаимодействовать с излучением только путем переноса ограниченного количества энергии, а не непрерывным образом. Эйнштейн решил пойти гораздо дальше, предположив, что сам свет испускается дискретными порциями энергии, которые сегодня называются фотонами (квантами света). Почти десять лет спустя тщательные эксперименты Р. Милликана предоставили веское подтверждение правильности объяснения, предложенного Эйнштейном, но многие физики продолжали сомневаться в действительном существовании фотонов до открытия в 1923 году эффекта Комптона. Эйнштейновская статья 1905 года предвосхищает всю дискуссию о корпускулярно-волновом дуализме, разгоревшуюся после того, как Луи де Бройль связал длину волны с импульсом. Именно фотоэффект стал поводом для присуждения Эйнштейну Нобелевской премии — вокруг теории относительности в то время шли еще слишком бурные споры. В 1916–1917 гг. он добился новых важных результатов в этой области, касающихся относительной вероятности поглощения, спонтанного и вынужденного испускания света атомами. Последний результат заложил основания для усиления света, а значит, и для всех практических применений лазерной технологии.

По иронии судьбы в этой работе Эйнштейн одним из первых разработал вероятностное описание атомных процессов — за десять лет до того, как статистическая интерпретация волновой функции оказалась центральной проблемой новой квантовой механики. Уже в 1916 году Эйнштейн выражал неудовлетворенность этим элементом хаотичности, так никогда и не приняв эту сторону квантовой механики; он любил повторять: «Der Herrgott würfelt nicht» — «Бог не играет в кости». Его дальнейший вклад в этот раздел физики стал скорее результатом его ценных возражений и замечаний, нежели прямой работы в этой области: затянувшаяся полемика с Нильсом Бором, в которой стороны обменялись мысленными экспериментами, вынудила Копенгагенскую школу к более отточенной формулировке ее аргументов; в 1935 году он написал статью (в соавторстве с Подольским и Розеном), в которой выдвинул парадокс, по-прежнему занимающий центральное место в дискуссиях о полноте и реальности в квантовой теории. По словам Макса Яммера, «ни один физик не сделал для становления квантовой механики больше, чем Эйнштейн» — но оказав решающее воздействие на зарождение и развитие этой теории, затем, когда она заслужила общее признание, Эйнштейн не менее решительно отрицал ее адекватность. Возражая против квантовой механики, он исходил не из того, что она неверна, но из того, что она неполна; он всегда надеялся на то, что какая-нибудь иная теория сможет более удовлетворительно объяснить поведение атомов. Эта теория должна не про-

сто дополнить квантовую механику «скрытыми переменными», но утвердить новые понятия, из которых квантовая теория будет вытекать лишь как статистическое приближение к истине.

Научное творчество Эйнштейна было очень многосторонним; он занимался такими важными исследованиями, как анализ «броуновского движения» микроскопических частиц, в результате которого ему удалось показать, как этот процесс может быть использован для выведения фундаментальных физических констант; дал раннее объяснение удельной теплоемкости твердых тел; уточнил объяснение излучения черного тела; разработал квантовую статистику тождественных частиц. Только для Эйнштейна эти достижения могли иметь такую сравнительно небольшую значимость, чтобы их можно было упомянуть лишь вкратце. В его творчестве была еще одна большая тема — единая теория поля, которая доминировала в его научной работе, начиная примерно с 1925 года. Ему не повезло: он выдвинул очень достойную теоретическую программу в то время, когда доступные данные были еще недостаточными (в отличие от 1960-х годов), чтобы навести его на мысль о том, что не гравитация, а ядерные силы являются лучшими кандидатами на объединение их в общей с электромагнитными полями картине. Одна только его готовность исследовать столь многие темные закоулки в поисках единой теории поля доказывает, что его неприязнь к квантовой механике была вызвана отнюдь не научным «склерозом».

Работая со столь фундаментальными физическими проблемами,

Эйнштейн отдавал себе полный отчет в философском значении своей работы и заботился об изложении своей точки зрения. Со временем его взгляды претерпели эволюцию, поэтому противоречащие друг другу цитаты из работ, написанных в разные периоды его творчества, могут привести в замешательство. Он был почитателем Спинозы, а в студенческие годы увлекся идеями Эрнста Маха. Он считает, что взгляды Маха вдохновляли его при решении запутанных проблем электромагнетизма и механики и привели к созданию специальной теории относительности. Однако к тому времени, когда он завершил работу над общей теорией относительности, он и Мах разочаровались друг в друге. Это — одна из сторон эволюции Эйнштейна от раннего эмпиризма и позитивизма к более реалистичному мировоззрению, хотя, по словам Файна, «реализм Эйнштейна представляет собой не прочную метафизическую доктрину, которую часто ассоциируют с этим ярлыком». Этот реализм следовало бы назвать «мотивационным реализмом»; иными словами, реализм Эйнштейна — это не какая-то частная теория, но программа построения реалистических теорий в надежде на соответствие эмпирическим данным и даже на пожатие дивидендов с успешного предсказания. В предисловии к переводу галилеевского «Диалога» Эйнштейн писал: «Не существует эмпирического метода без умозрительных понятий и систем, и не существует умозрительного мышления, чьи понятия при более близком рассмотрении не обнаруживают эмпирического материала, из которого они возникли. Противопо-

ставлять эмпирический и дедуктивный подходы означало бы вводить в заблуждение».

Хотя Эйнштейн, вне всяких сомнений, стоял во главе одной из величайших умственных революций всех времен, он часто отрицал революционный характер своей работы. Отчасти то была реакция на экстравагантность, с которой эта работа описывалась журналистами. Но так было и потому, что он считал себя истинным продолжателем — в глубочайшем смысле этого слова — работы, начатой Галилеем, Ньютоном и Максвеллом. Холтон высказал предположение, что к числу ключевых элементов его успеха относятся умение встать на нетрадиционную точку зрения, когда необходимо вскрыть ошибку в порядке поднадоевшей проблеме, готовность на годы сосредоточить свое внимание на одной-единственной задаче, невзирая на моду и способность совершать грандиозные, но уверенные скачки к новым основным принципам или точкам зрения. Не менее важной была и склонность задаваться детскими вопросами о таких простых вещах, как пространство и время, и относиться к этим

вопросам весьма серьезно; самый знаменитый пример — это вопрос о том, как выглядела бы световая волна, если двигаться параллельно ей.

Оказавшись на виду у всего мира, Эйнштейн с добрым юмором переносил неизбежное непонимание и нелепицу, порождаемые средствами массовой информации. Он громко утверждал — часто безуспешно, — что его теория относительности не имеет никакого применения в общественных науках, искусствах или этике. Не принимая себя слишком всерьез, он пользовался многими возможностями, чтобы высказать свою очень личную позицию по вопросам образования, религии, пацифизма, сионизма и другим злободневным темам. Ретроспективно можно критиковать некоторые его высказывания за наивность, но в целом они ценны для нас потому, что они подтверждают: один из самых блестящих творцов абстрактной науки мог по-прежнему оставаться разумным, мягким, заботливым и цельным человеком. Его влияние на окружающий мир заслуживает не меньшего восхищения, чем его монументальные физические теории.

Дональд Холл

### Библиография

- Эйнштейн, А., Собрание научных трудов, т. 1–4, М., 1965–1967.  
 Кузнецов, Б.Г., Эйнштейн, М., 1979.  
 Эйнштейн и философские проблемы физики 20 в. // Сб. ст., М., 1979.  
 Грибанов, Д.П., Философские взгляды А. Эйнштейна и развитие теории относительности, М., 1987.  
 Clark, R.W., *Einstein: The Life and Times*, New York: H.N. Abrams, 1971.  
 Fine, A., *The Shaky Game: Einstein, Realism and the Quantum Theory*, Chicago: University of Chicago Press, 1986.  
 Friedman, A., Donley, C., *Einstein as Myth and Muse*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Hoffmann, B., *Albert Einstein, Creator and Rebel*, New York: Viking, 1972.

Holton, G., Elkana, Y., eds., *Albert Einstein: Historical and Cultural Perspectives*, Princeton, N.J.; Princeton University Press, 1982.

Pais, A., *'Subtle is the lord': The Science and the Life of Albert Einstein*, New York: Oxford University Press, 1982.

Pyenson, L., *The Young Einstein: The advent of Relativity*, Bristol: Adam Hilger, 1985.

Sugimoto, K., *Albert Einstein: A Photographic Biography*, New York: Random House, 1989.

## ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН

Родился: 1881, замок Сарсена, близ Клермон-Феррана, Овернь, Франция.

Умер: 1955, Нью-Йорк, США.

Главные сочинения: «Божественная среда» (1957), «Феномен человека» (1955).

### Главные идеи

*Эволюция, или космогенез, имеет направление.*

*Эволюция имеет конечную точку — точку Омега, притягивающую к себе эволюционный процесс, но остающуюся вне его.*

*Эволюция имеет как внутреннюю, так и внешнюю стороны, осуществляясь как на физическом, так и на психическом уровнях.*

*Тангенциальная энергия движет эволюцию извне, тогда как радиальная энергия действует на нее изнутри.*

*В конечном счете вся энергия едина, а именно психическая энергия, или Любовь.*

*Омега — это космический Христос, который привлекает все более персонализирующийся универсум к некоему космическому мистическому сознанию.*

*Бог и эволюционирующая вселенная объединены друг с другом.*

*Нравственная и духовная ответственность человека должна помогать делу эволюции и тем самым творить будущее.*

Если люди, подобно стихам, — это миры в себе, живые единства, не поддающиеся фрагментации и анализу, то Пьер Тейяр де Шарден — это метафора, в которой воплотилась эта истина. Человек невероятно сложный по многообразию и охвату своих интересов и в то же время простой в изящном единстве своего мировоззрения, Тейяр — живое доказательство ущербности любых попыток втиснуть человеческий опыт в классификаторские рамки. Сложность этого человека явственно видна в том очевидном факте, что он был ученым и священником, его простота — в преданности единству истины, которую он обрел и сотворил с помощью двух своих призваний.

Родившийся во французском замке Сарсена в 1881 году, Тейяр унаследовал от отца желание понять естественную историю, а от матери —

умение ценить красоту природы. В нем очень рано пробудились задатки поэта и ученого.

Восемнадцать лет он получил степень бакалавра в иезуитской школе в Вильфранше и стал послушником иезуитского монастыря в Экс-ан-Провансе, а два года спустя продолжил изучение французского, латыни и греческого в Лавале. После изгнания монашеских орденов из Франции (1902) он отправился в Джерси, чтобы сохранить верность общине иезуитов и изучать схоластическую философию. В сентябре 1905 года Тейяр предпринял первую из своих экзотических поездок, на этот раз в Каир, Египет, чтобы преподавать физику и химию в колледже Святого семейства, а также пополнить свои познания в геологии и палеонтологии. В Египте он встретился с Востоком, который навсегда сохранит для него свое очарова-

ние. Здесь он начал свою писательскую карьеру, публикуя работы по естественнонаучным вопросам.

Научные занятия отступили на второй план, когда он уехал в Англию, чтобы пройти окончательную подготовку к принятию духовного сана, и когда в 1914 году он поступил в армию носилочным санитаром. В 1919 году он вернулся к науке, приступив к занятиям в парижском Музее естественной истории, а в 1922 году он завершил свою докторскую диссертацию. До апреля 1923 года, когда он отправился в Китай, чтобы присоединиться к французскому палеонтологу Пьеру Эмилю Лисану, Тейяр преподавал геологию в парижском Католическом институте, где приобрел репутацию блестящего передового мыслителя.

Китайский опыт стал решающим для мировоззрения, формировавшегося в уме и сердце Тейяра. На бескрайних просторах Ордосской пустыни Тейяр не только участвовал в открытиях, прославивших французскую палеонтологическую миссию, но и проникся самобытной духовностью, принесшей плоды в прекрасной «Мессе миру», опубликованной в «Гимне вселенной» Тейяра (1955).

Возвращение во Францию осенью 1924 года положило начало затруднениям, которые будут преследовать его всю жизнь: их причина — подозрительное отношение церковных властей к богословским воззрениям Тейяра. Трагизм последующих лет его жизни был обусловлен тем, что со своей стороны Тейяр признавал, что его сильное и уверенное христианское мировоззрение, родившееся из напряженной любви к Богу и миру, остается подозритель-

ным в глазах Церкви и делает подозрительным его служение в качестве католического священника. Хотя имеются серьезные свидетельства о том, что Тейяр глубоко страдал из-за неприятия его творчества Церковью и из-за того, что его не строго научные сочинения не получали одобрения, необходимого для их публикации членом монашеского ордена, он не отказался от своей работы и не предал своего мировоззрения.

В последующие годы Тейяр много путешествовал по Индии, Америке и Китаю, где он пережил японскую оккупацию и откуда наконец уехал в 1946 году. В 1951 году Тейяр избирает добровольное изгнание из Франции и, спасаясь от обвинений своего ордена, становится сотрудником Фонда Уэннер-Грена в Нью-Йорке, где посвящает себя антропологическим изысканиям. Человек неизменного обаяния и умственной энергии, он привлек к себе много друзей и коллег, и их уважение несколько облегчало боль от сознания того, что при его жизни Церковь не приняла его сочинений и не допустила их обнародования. Поздним вечером 10 апреля 1955 года, на Пасху, Тейяр скончался в Нью-Йорке. Похороны были скромными — тихо завершилась жизнь, которой было предназначено произвести переворот в мышлении и всколыхнуть сердца бесчисленных мужчин и женщин.

#### *«Феномен человека»*

Среди множества сочинений Тейяра две книги являются важнейшими для понимания его миро-

воззрения. Первая — «Феномен человека» — имеет более научный характер, тогда как вторая — «Божественная среда» напоминает духовное эссе. В действительности они выражают одно и то же мировоззрение, только иначе расставляя акценты.

«Феномен человека» был готов в рукописи уже в 1938 году, однако, подобно неспециальным работам Тейяра, он дождался публикации только после смерти автора. Как объясняет Тейяр в предисловии, написанном в 1947 году, книга носит такое заглавие потому, что человек занимает в природе выдающееся место, а человечество — органичная часть природы. История эволюции, нарисованная в «Феномене человека», уникальна тем, что в ней неуклонно проводится мысль о человеке как о ключе к пониманию эволюции. Поскольку сознание — это черта, которая отличает людей от других проявлений эволюции, Тейяр ухватывается за феномен рефлексии, словно это нить Ариадны, с помощью которой можно найти выход из лабиринта эволюции.

Два ключевых термина Тейярова словаря — это «космогенез» и «ортогенез». Первый термин очерчивает рамки эволюции, и под ним Тейяр понимает космичность эволюции — не как один из ее аспектов, но как ее целостность. Ортогенез — это термин, впервые употребленный биологом Вильгельмом Хааке в 1893 году и позднее определенный Густавом Аймером как общий закон, подчиняясь которому эволюция движется в определенном направлении. Таким образом, эволюция движется линейно, хотя в ней играет роль и случай. Эволюция начинается с факта пер-

воматерии, являющейся, вероятно, результатом события, подобного (если не тождественного) большому взрыву, постулируемому учеными. В этой материи потенциально существует все творение. Отправляясь от первоматерии, эволюция восходит через четыре главных этапа в четыре сферы.

Геогенез — это эволюция космоса в форме преджизни в геосфере. На этом этапе материя продвигается от недифференцированного состояния к образованию организованных форм, переходя, например, от менее сложной формы (ядра) к более сложной форме (атому), а от нее — к еще более сложной (молекуле). Каждая манифестация геогенеза — будь то электрон, протон, атом или молекула — это законченное целое с присущими ему одному свойствами.

Рождение космоса продолжается в биогенезе, или эволюции жизни в биосфере. Здесь эволюционный процесс проявляется в развитии простой клетки в сложную, в водоросли, рыб, земноводных, пресмыкающихся, млекопитающих.

«Ноосфера» и «ноогенез» — это термины, созданные Тейяром для обозначения той стадии эволюции, которая отмечена возникновением человека и рождением мысли. Феномен человека, наделенного способностью мыслить, — это новый и решающий пункт эволюции, ибо, по словам Тейяра, в этот миг земля обретает свою душу и с помощью разума человек может взять в свои руки кормило эволюции и уменьшить силу случая.

Через три первые стадии космогенеза Тейяр шествует, опираясь на весьма прочный научный фунда-

мент, особенно в тех разделах, где ход рассуждений подкреплен его палеонтологическими познаниями. Но когда он переводит эволюцию на четвертую ступень — на ступень Христогогенеза, подлинная история, по мнению его критиков, сбивается на околonaучную фантастику и теологический соблазн. На этой ступени Тейяр проясняет духовную природу эволюции, указывая, что процесс не подталкивается снизу, но увлекается сверху; центр притяжения — это Омега, конечная точка, ради рождения которой космос претерпевает борения эволюции. Омега — это то, к чему восходит все творение и что пребывает вне эволюции, тем не менее подпитывая ее энергией своего притяжения.

### *Христос, Омега*

Омега, утверждает Тейяр, — это Христос, которого он также называет Космическим Христом, Христом-Омегой и Христом Эволюции. Однако до осуществления Омеги, или Омеги-Христа, космогенез должен пройти через этап выживания, которое, в свою очередь, подразделяется на коллективное и сверхличное. В коллективной стадии люди под давлением нарастающей близости друг к другу осознают необходимость сотрудничества и сосуществования; свидетельствами коллективности служат такие формы, как союз науки и религии и глобальные мероприятия политического, экономического и административного характера.

После коллективной стадии наступает эра сверхличного, когда индивидуумы все больше осознают

свою неповторимость, но не как фактор, отчуждающий их друг от друга, а как психическую, сплачивающую их реальность. В изображении Тейяром сверхличного космоса нам слышится знакомая мистическая нотка: он утверждает в космическом масштабе, что мужчины и женщины осознают свою неповторимость столь же напряженно, как влюбленные, которые в экстатических объятиях видят себя наконец в полной красе своей индивидуальности. В сознании сверхличного индивидуальность не утрачивается, но осуществляется.

Язык мистики указывает также на реальность Христогогенеза, или осуществления Омеги, когда космос со всеми его частностями соединяется в невыразимых объятиях, а каждая частность — это центр сознания, погруженного в себя, и каждый центр соприкасается со всеми остальными, будучи обращен к высшему Центру — Христу-Омеге. Омега зрима уже в историческом факте рождения Христа, но трансформация космогенеза в Христогогенезе может занять от одного до двух миллионов лет.

Эволюция подчиняется двум законам. Первый — закон усложнения, благодаря которому эволюция создает единства, которые представляют собой все более сложную организацию или систему. Как имеет место рост физической сложности, так имеет место и рост сложности сознания, судьей которого выступает нервная система. Акцент на психической сложности придает мировоззрению Тейяра особую самобытность, ибо, рассуждая по аналогии, он постулирует существование сознания и его эволюцию, которая



протекает по тем же направлениям, что и физическая эволюция. Иными словами, как возникновение физического феномена на горизонте эволюции имеет свои прецеденты, так и появление человеческого мышления имеет своих предшественников, чье существование — хотя и не открытое еще наукой — мы можем постулировать с полным правом, учитывая доказуемость космогенеза.

Второй закон эволюции — это закон энтропии, космической силы, которая постоянно противоборствует с ростом сложности сознания. Этот закон гласит, что с каждым новым преобразованием энергии часть ее утрачивается как бесполезное тепло, растекающееся по вселенной. Согласно второму закону термодинамики, вселенная неумолимо приближается к своему концу.

Тейяр не признавал неизбежности космической смерти, ибо считал, что эволюция движима не только внешними, но и внутренними силами, и энергия, которая в конечном счете делает возможным весь эволюционный процесс, не подвержена смерти. Двум формам эволюции — физической и психической — соответствуют два вида энергии. Тангенциальная энергия связывает единицы равной степени сложности, тогда как радиальная энергия способствует усложнению и побуждает эволюцию двигаться вперед, или, выражаясь точнее, — восходить вверх. В конечном счете, однако, всякая энергия психична, и эту внутреннюю энергию Тейяр отождествляет с любовью, трансцендентной силой, которая животворит перед лицом физической смерти.

Если научный мир отвергал мас-

штабные картины Тейяра и искал его общества только на безопасной территории естественнонаучного познания, то его религиозные коллеги и настоятели следовали за его звездой с не меньшей неохотой. Одного представления о Христе Эволюции было довольно, чтобы подорвать их доверие к богословию Тейяра, тем более что, по его мнению, богословская подготовка страдает неполнотой. Тем не менее его книги вывели его на теологическое ристалище, ибо он не мог постулировать веру в Христа-Омегу, не поставив под вопрос статический мир и теологию грехопадения и искупления, которым Церковь сохранила верность и в двадцатом столетии. Тейяр отвергал догмат о совершенстве, то есть полноте, сотворенного мира, в котором люди отпали от совершенства и были искуплены Спасителем. Согласно этому воззрению, искупление означает возврат к прежнему совершенству. В эволюционирующем мире статика этого воззрения неприемлема. Поэтому Тейяр рисует космогенез как восхождение от множественности и хаоса к конечной точке единства и гармонии. Геометрический образ эволюции — это конус: растущие линии эволюции сходятся в точке Омега. Христос одновременно и внутри, и вне этого процесса: Христос пребывает *в* нем как исторический Христос, служащий прообразом сознания Христогенеза, как творимый Христос (космогенез-Христогенез), и *вне* его как Христос-Омега, в своей полноте притягивающий эволюцию к себе. Таким образом, Христос *есть* — это Христос-Омега, и Христос *становится* — это Христогенез.

В этой картине мире нет ни отпадения от совершенства, ни искупления как возвращения к совершенству. Христос спасает людей в силу того, что они — его сотворцы по Христогенезу. В рамках этой христологии понятие греха подлежит пересмотру; согласно Тейяру, люди грешат, когда знают о космогенезе и отказываются соучаствовать в нем. Сказать нет эволюции — значит сказать нет Богу. В такой теологии греха звучат знакомые нотки, хотя она и выглядит непривычно в новом языковом облачении

### *«Божественная среда»*

Итак, Тейяр рисует картину эволюционирующего космоса, который осмысливается им на основе научного знания и сохранение которого он постулирует из глубин веры. Он не уточняет, какие очертания примет жизнь в точке Омега, но в «Божественной среде» он пытается проникнуть в ее природу, равно как и в характер тех, кто ее занимает. Эта книга — одно из наиболее мистических его произведений; Тейяр фактически примыкает к традиции христианских мистиков, в особенности святого Хуана де ла Крус.

Как и святой Хуан, Тейяр различает две стороны человеческого опыта — деятельность и бездействие. Хотя мы предпочитаем думать, что наша жизнь в нашей власти, что, воздействуя на мир, мы придаем событиям форму, на деле мы сознаем свою пассивность гораздо острее, чем активность. Однако наша деятельность имеет существеннейшее значение для божественной среды, ибо с ее

помощью мы творим космос и порождаем Христа. Тейяр отвергает всякую мысль о том, что наша повседневная работа предназначена лишь для того, чтобы мы могли поднести что-нибудь Богу или занять свое время до того, как мы зайдем царство небесное. Человеческие усилия ценны сами по себе именно потому, что мы сопричаствуем космическому предприятию своей работой, сколь бы скромной или незначительной она ни была. На этих страницах Тейяр громогласно и радостно воспекает благородство человеческого усилия.

В мистическом опыте святого Хуана пассивность играет большую роль — таким же образом обстоит дело и у Тейяра. Однако в отличие от святого Хуана Тейяр различает два типа пассивности — пассивность роста и пассивность умаления. Когда мы чувствуем себя объектом воздействия, воспринимая жизненный опыт, и этот дар наполняет нас радостью, как если мы порождаем кого-либо или как-то помогаем рождению, тогда мы имеем дело с пассивностью роста. Благодаря пассивности мы соприкасаемся с истоком нашего существования и в любви и радости открываемся Богу.

Пассивность умаления безрадостна, хотя ее горечь в конечном счете преобразуется в усладу. Мы умалеемся внешне по прихоти случая (например, природными катастрофами) и внешне по изъянам ума, личности и тела. Высшее умаление — это смерть, которая предстает перед нами как венец нелепости, ибо мы чувствуем себя ввергаемыми во множественность физического гниения и распада. Любой опыт умаления связан со смертью, ибо отдает горе-

чью последней капли, которую мы должны испить.

Тейяр проповедует не резиньяцию перед лицом умаления, но героическое сопротивление, благодаря которому мы собираем всю энергию без остатка, чтобы столкнуться с силами распада. Мы должны отдать себя схватке без остатка, а исчерпав энергию до конца — принять неизбежное. Тейяр настаивал на том, что не только индивидуум, но и общество обязано героически сражаться с силами умаления — посредством такой работы, как медицинские исследования. В конце концов смерть будет побеждена, ибо как страдание может преобразиться в духовную энергию, так и вера в Христа обратит смерть в жизнь.

Как и святой Хуан де ла Крус, Тейяр не заискивает перед страданием, но рассматривает пассивность умаления в том же свете, который озаряет «темную ночь» святого Хуана, то есть в контексте духовной трансформации, в процессе которой личность умирает для себялюбия и возрождается в сострадании миру и любви к Богу. Ученый-мистик двадцатого века, Тейяр де Шарден говорит языком, отличным от языка его предтечи из шестнадцатого столетия, ибо «темная ночь» имеет не только индивидуальное, но и космическое приложение: так космос корчится в родовых муках, чтобы произвести на свет сокрытое в нем семя — семя Христа-Омеги.

*Мэри Джэйлз*

### Библиография

- Пьер Тейяр де Шарден, Феномен человека, М., 1987.  
 Пьер Тейяр де Шарден, Божественная среда, М., 1989.  
 Бабосов, Е. М., Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства, Минск, 1970.  
 Пасика, В. М., Теология и наука в интерпретации тейярдизма. — В кн.: Наука и теология в XX в., М., 1972.  
 Сахарова, Т. А., От философии существования к структурализму, М., 1974, с. 178—195.  
 Corbishley, Th., *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, Paramus, N.J. and New York: Paulist Press, 1971.  
 Demoulin, J.-P., *Let Me Explain Pierre Teilhard de Chardin*, New York: Harper & Row, 1970.  
 Jones, D. G., *Teilhard de Chardin: An Analysis and Assessment*, Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1969.  
 Hefner, Ph., *The Promise of Teilhard*, Philadelphia and New York: J. B. Lippincott, 1970.  
 Kraft, R. W., *The Relevance of Teilhard*, Notre Dame, Ind.: Fides Publishers, 1968.  
 Lubac, H. de, S. J., *The Religion of Teilhard de Chardin*, Garden City, N.Y.: Image Books, 1968.

## ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ

Родился: 1883, Мадрид, Испания.

Умер: 1955, там же.

Главные сочинения: «Размышления о *Дон Кихоте*» (1914), «Испания с переломленным хребтом» (1922), «Дегуманизация искусства» (1925), «Восстание масс» (1930).

### Главные идеи

*Люди существуют в динамическом взаимодействии со своими обстоятельствами.*

*Иллюстрацией этого динамического взаимодействия служит фраза «Я есть Я и мои обстоятельства».*

*Индивидуум может повлиять на свои обстоятельства, но не может не принимать их в расчет.*

*Воздействуя на свои обстоятельства, индивидуум вступает в область творческого действия.*

*Жизненный разум в противоположность чистому разуму проистекает из истории, которая обеспечивает содержание, придающее реальность человеческой жизни.*

*Люди творят свою жизнь, применяя жизненный разум и осуществляя свою волю.*

*Герой, или выдающийся человек, придает своей жизни благородство, осуществляя свою волю к выходу за пределы обыденности и данности.*

*Антипод героя — человек массы — довольствуется собственной посредственностью и опирается не на разум, а на мнение.*

*Перспективизм означает, что, хотя каждый индивидуум видит истину в уникальной перспективе, сама истина абсолютна.*

**Ф**илософское положение Хосе Ортеги-и-Гассета столь же проблематично, сколь и положение Испании в сообществе европейских стран его времени. Он не развил философской системы как таковой, однако его сочинения изобилуют идеями, которые принесли ему славу самого выдающегося испанского мыслителя двадцатого века. Одна из причин, по которой Ортегу не считают философом в строгом смысле слова, заключается в том, что его излюбленной формой был жанр эссе, в котором он смаковал идеи, не приводя в их пользу строгих до-

казательств. Склонность к эссеистике была, вероятно, унаследована им от той журналистской среды, в которой он вырос. Его отец был влиятельным либеральным журналистом и популярным прозаиком, тогда как в семье матери было много политиков, включая и министров правительства. Неудивительно поэтому, что, приступив к изложению своих идей, Ортега выступил с ними на двойной арене — политики и журналистики.

Перед тем как в 1904 году увидели свет его первые статьи, он учился у иезуитов в Малаге, в 1898 году

поступил в Саламанкский университет, где познакомился с Мигелем де Унамуно, а в 1904 году получил диплом Центрального университета в Мадриде. В этом же году он совершил первую поездку в Германию, а между 1905 и 1907 годами он посетил Лейпциг, Берлин и Марбург, где занимался у неокантианца Германна Когена, возвратившись в 1911 году для продолжения занятий у прославленного ученого. Первое же посещение Германии на всю жизнь привило ему любовь к немецкой культуре, что побудило Ортегу проповедовать среди земляков ту же приверженность научным и объективным методологиям, с которой он столкнулся в Германии. Хотя Ортега не желал, чтобы Испания поступилась своими благотворными качествами, он ратовал за компромисс с немецкой культурой, благодаря которому Испания стала бы современной, европеизированной нацией. Эта любовь не была неразделенной; до самой смерти Ортега пользовался в Германии уважением, порой — особенно после Гражданской войны — более высоким, нежели на родине.

Назначение Ортеги на пост профессора Высшей педагогической школы (1908) положило начало его карьере социополитического наставника и критика. Университет стал местом, в котором он провозглашал идеи, превращавшие блестящих, беспокойных студентов в его преданных учеников. Преподавая в Мадриде, он мог наблюдать действия правительства в непосредственной близости и с 1909 года вести на него атаку. С 1910 по 1936 год, когда он покинул Испанию на время войны, проводя свое изгнание во Франции,

Нидерландах, Южной Америке и Португалии, Ортега занимал должность профессора метафизики в Центральном университете Мадрида. В эти годы заботы о модернизации Испании и ее присоединении к европейскому сообществу побуждали его писать на политические и социальные темы, а результатом этой деятельности стало его избрание в законодательное собрание, когда в 1931 году Испания была провозглашена республикой.

Излюбленным средством информации, в котором Ортега помещал свои наблюдения над современной Испанией, были газета и журнал. В 1920 году он опубликовал серию статей в «Эль Соль», основал два журнала — «Эспанья» (1915—1916) и «Ревиста де Оксиденте» (1923—1936) — и журнал, единственным сотрудником которого был он сам, — «Эль Эспектадор» (1916—1935).

Если преподавание и сотрудничество с газетами и журналами были реалистичными способами сообщения своих идей, то аналогичным образом дело обстояло и с его лекционными турами и зарубежными поездками. Лекционный тур по Аргентине (1928), частые посещения Германии до и после Гражданской войны, а также поездка в Соединенные Штаты (1949) свидетельствуют о его решимости наблюдать мир и анализировать состояние Испании в широкой перспективе.

#### *«Размышления о Дон Кихоте»*

Плодами его наблюдения были не только лекции и журналистские очерки, но и целые книги. В 1914 году Ортега опубликовал «Размышления

о *Дон Кихоте*», книгу, форма которой наводит на мысль о том, что такое философия для Ортеги-и-Гассета. Его метод — размышлять *над* «Дон Кихотом» и *вместе* с ним, то есть двигаться по тексту внимательным взором, чтобы узреть обстоятельства *своей жизни* и через них найти выход в мир в поисках связующих звеньев и последовательности. Во вступительном слове к читателю Ортега поясняет, что очерки, из которых состоят «Размышления о *Дон Кихоте*», пронизаны философскими идеями, хотя сами они — не философия, которую он считает наукой. Его размышления — всего лишь очерки; иными словами, это наука без эксплицитного доказательства.

Метод размышления Ортеги над специфическим явлением — в данном случае над романом Сервантеса — свидетельствует о его вере в то, что философия не может существовать отдельно от конкретных условий человеческой жизни. Поэтому он чуждается абстракций, предпочитая им наблюдаемый факт — сколь угодно крохотный или грандиозный. В случае с самим собой он должен был рассматривать положение Испании в ее исторической и культурной реальности как обстоятельство, с помощью которого он общается с миром. Он отвергал идеализм девятнадцатого столетия, полагавший Я в качестве рассудочного, умозрительного субъекта, центра мира, а вещи — в качестве просто объектов. Отрицая этот преувеличенный субъективизм, он стремился к такой гармонизации субъекта и объекта, чтобы в их отношении ни один из членов не оказался в приниженном положении. Он видел в

Я не субстанциальное бытие, но личность, существующую в активном соотношении с миром, причем вне этого соотношения не существует ни личности, ни мира. «Я емь Я и мои обстоятельства» — этому крику из «Размышлений» предстояло вскоре обрести громкую славу; под обстоятельствами Ортега подразумевал *обстоящее* (*circum stantia*), немые вещи, которые нас окружают. Позднее, в работе «Что есть философия?» (1929), Ортега говорил о мире как о противостоящем ему, окружающем его, воздействующем, надвигающемся на него, о себе как о личности, занятой этим миром, преобразующей его и страдающей от него.

Если Ортега не видел себя отдельно от своих обстоятельств, но существовал в жизненном соотношении с тем, что его окружало, то философскими он почитал лишь те суждения, которые проистекают из динамического взаимосоотнесения Я и обстоятельств.

«Размышления о *Дон Кихоте*» раскрывают типы понимания, порождаемые вниманием к жизненным отношениям. Так, в том, что касается литературы, он считал, что понятия о жанре базируются не на формальных различиях, а на положении писателя в его мире; под его пристальным взором такие термины, как «лирика», «эпос», «комедия», «трагедия», обнаруживают свое новое лицо. Навсегда сохранив интерес к фигуре Дон Кихота, Ортега высказывает догадку о том, что сущность героизма коренится в акте воли: герой намерен быть самим собой, осуществить себя как уникальное бытие. Воля быть самим собой есть героизм. Трагедия — это

судьба личности, которая осуществляет свою волю, отказываясь бросить роль, которую она себе избрала. Дон Кихот — это феномен, на котором Ортега не просто формулирует теорию литературного героя: этот феномен приложим также к индивидуумам и обществам в их конкретных обстоятельствах.

Что неспособность к героическому осуществлению воли может сказаться на обществе отрицательно, явствует из самой спорной книги Ортеги — «Испания с переломленным хребтом» (1921), — беспощадно критикующей Испанию и прогнившей обеспокоенностью о месте страны в современном мире, что лишний раз подчеркивает духовную связь автора с Поколением 98-го года, с теми писателями и мыслителями, которые в результате поражения Испании в войне 1898 года были вынуждены подвергнуть разбору традиционные ценности, на века изолировавшие Испанию от остальной Европы. Особенно резко Ортега обрушивается на Испанию за ее чрезмерный регионализм, делающий страну бесхребетной, обреченной на хаос и раздробленность. Всегда чуткий к историческим обстоятельствам, Ортега искал причину раздробленности в Средних веках, особенно в ослабленном характере вестготов, которые в отличие от франков не были чистыми германцами. Неспособные осуществлять творческое руководство, вестготы не смогли создать сплоченную нацию; они не были избранным меньшинством с присущими ему предвидением, витальностью и волей к власти — качествами, которых массы заведомо лишены. Бесхребетная горизонтально — в силу чрезмерного

регионализма — и вертикально — из-за отсутствия избранного меньшинства, Испания нуждается в дисциплине и порядке, на которые, по мнению Ортеги, опирается германское общество.

### «Восстание масс»

Отталкиваясь от идеи о том, что Испания страдает из-за нехватки творческого меньшинства, в «Восстании масс» (1930) Ортега распространил свою критику современного общества на общество Запада в целом. В этой прославленной книге Ортега развивает теорию двух классов — массы и творческого меньшинства, исходя из того наблюдения, что общества динамично развиваются в том случае, когда массы принимают свою судьбу, позволяя править творческому меньшинству. К несчастью, в современных обществах массы восстали, отказавшись мириться с подобающей им ролью. Подвергая массового человека прогнившему разбору, Ортега указывает, что такой человек лишен цели, самоудовлетворен и озабочен прежде всего собственным благополучием. Более того, он опирается не на разум, а на личное мнение, считает себя совершенным, лишен воли. Прототип массового человека — это технократ, или специалист, прекрасно разбирающийся в крохотной части мира, но ничего не знающий об остальном. Ортега называет специалиста «ученым недорослем», довольствующимся собственной ограниченностью.

Таким образом, массового человека легко узнать по его мироотношению, в корне отличному от ди-

намичного мировосприятия выдающегося человека, представителя творческого меньшинства. Выдающийся человек является героем постольку, поскольку он осуществляет свою волю в служении ценностям и целям, которые больше, чем он; он живет благородной, а не обыденной жизнью в силу того, что его жизнь подчинена дисциплине, невозможной без постоянного упражнения или аскетизма. Подобно Дон Кихоту, благородный человек отдает всего себя творческим устремлениям. Благороден тот, кто творит жизненную задачу, посредством которой он наделяет жизнь смыслом.

Настаивая на том, что люди создают смысл существования жизнеутверждающим действием, Ортега выказывает себя экзистенциалистом. К несчастью, замечает он, сегодняшнее общество, как ни в чем другом, испытывает недостаток в жизненном проекте, который вдохновлял и направлял бы человеческую деятельность. Западный человек не знает, что делать и кем быть — индивидуально ли или коллективно.

### *«Дегуманизация искусства»*

Интересы Ортеги не были исключительно социальными или политическими. Он писал и выступал с лекциями по широкому спектру предметов, включая изобразительное искусство, воспитание, бои быков и литературу. Наиболее влиятельны-

ми из его работ по искусству и литературе стали «Дегуманизация искусства» (1925) и «Мысли о романе» (1929). Его интерес к литературе вовсе не удивителен в свете его прославленного писательского таланта. Он с оптимизмом смотрел на будущее романа, полагая, что наиболее многообещающим является его отход от сюжетности в пользу избрания интересных персонажей. «Дегуманизация искусства» — это блестящая критика современного искусства, причем Ортега хвалит художника за деформацию реальности и за превращение искусства в нечто, существующее исключительно в себе. Поскольку современное искусство не признает другого авторитета, кроме себя самого, и не притязает ни на какую полезность вне своего существования, оно продолжает оставаться искусством.

После Гражданской войны и до самой своей смерти в 1955 году Ортега переживал нелегкие времена. Если за пределами послевоенной Испании, особенно в Германии и Соединенных Штатах, его слава росла, у себя на родине он пользовался куда меньшим успехом. Годы, проведенные в изгнании, отдалили его от тех, кто пережил войну на родине, а молодое поколение питало особенное недоверие к идеям, выглядевшим элитистскими и аристократическими. Тем не менее Ортега оказал огромное влияние на целое поколение мыслителей и писателей, а стилистический гений и прозрачная ясность его эссе принесли славу и его родине.

*Мэри Джайлз*



**Библиография**

- Ортега-и-Гассет, Х., Дегуманизация искусства и другие работы, М.:Радуга, 1991.
- Ортега-и-Гассет, Х., Эстетика. Философия культуры, М., 1991.
- Зыкова, А.Б., Учение о человеке в философии Ортеги-и-Гассета, М., 1978.
- Гайденко, П.П., Хосе Ортега-и-Гассет и его «Восстание масс». // Вопросы философии, 1989, № 4, с. 155–169.
- Ferrater Mora, J., *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1963.
- Magnas, J., *José Ortega y Gasset. Circumstance and Vocation*, Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 1970.
- Niedermayer, F., *José Ortega y Gasset*, New York: Frederick Ungar, 1973.
- Raley, H.C., *José Ortega y Gasset. Philosopher of European Unity*, University, Ala.: University of Alabama Press, 1971.

## НИЛЬС БОР

Родился: 1885, Копенгаген, Дания.

Умер: 1962, там же.

Главные труды: «Теория атома и описание природы» (1934), «Атомная физика и человеческое познание» (1958).

### Главные идеи

*Электроны, окружающие атомное ядро, могут занимать только определенные дискретные положения, определяемые постоянной Планка,  $h$ . «Промежуточные» положения недопустимы.*

*Конфигурация электронов в атоме — это первоочередной фактор, определяющий химические свойства элементов.*

*Квантово-механические описания положения атомов должны считаться самыми полными описаниями из всех возможных.*

*Классический идеал исчерпывающего причинного объяснения явлений недоступим и должен быть заменен в пользу статистического объяснения.*

Нильс Хенрик Давид Бор родился в благополучной датской семье. Его отец Христиан Бор был всемирно известным физиологом, воспитавшим двоих знаменитых сыновей — математика Харальда и физика Нильса. Нильс разделял любовь отца к естествознанию и передал эту любовь своим детям, постоянно указывая им в повседневном опыте примеры увлекательных физических явлений. Имеется множество иллюстраций теплой семейной атмосферы дома Боров — атмосферы, стимулировавшей взросление личности и умственные достижения.

Степень доктора философии Бор получил в 1911 в Копенгагенском университете. Его диссертация, талантливо развивавшая электронную теорию металлов, не получила широкого признания отчасти ввиду того, что среди датчан нашлось очень мало тех, кто разбирался в этом вопросе и мог способствовать более широкому обнаружению ее результатов.

Годы, непосредственно следовавшие за получением ученой степени, были для Бора очень важны. В 1911 году он занимался у Дж. Томсона; в 1912 году он завязал долговую и плодотворную дружбу с Эрнестом Резерфордом и женился на Маргрете Норлунд, которая была его верным товарищем более пятидесяти лет. Эти события подготовили сцену для важнейшего года в профессиональной биографии Бора — 1913. В этом году в трех статьях Бор разрешил ряд труднейших физических проблем. Все началось с озарения: ему пришло в голову, что планковский квант действия должен быть включен в объяснение таинственной устойчивости Резерфордова атома. Это озарение послужило беспрецедентно прочному утверждению постоянной Планка в физической реальности. Этот шаг также гарантировал дальнейшую эрозию, если не полный крах, многих устойчивых представлений, происходящих из классической ньютоновской физики. Рост

славы Бора был обусловлен неустанным поиском исчерпывающей и последовательной интерпретации этих новых идей.

Бор быстро приобрел международную репутацию, которая его не только радовала, но и обременяла. Он был нарасхват и провел многие годы зрелости, составляя и произнося лекции по новым и старым темам. С 1921 года до самой смерти Бор неутомимо руководил будущим Институтом теоретической физики Нильса Бора в Копенгагене. Он сыграл свою роль на ранних стадиях разработки атомного оружия, использование которого вызвало у него отвращение и за строгий контроль над которым он вел упорную борьбу. Всю жизнь Бор исключительно щепетильно относился к своим публикациям (даже личные письма он часто писал сначала на нескольких черновиках), и поэтому не издал ни одной монографии. Три популярных, философски ориентированных сборника его статей были, однако, опубликованы. В 1934 году в книге «Теория атома и описание природы» Бор впервые развивает свои идеи относительно принципа дополнительности, который, на его взгляд, является стержнем философии атомной физики. Два других сборника, «Атомная физика и человеческое познание» (1958) и «Статьи 1958—1962 гг. об атомной физике и человеческом познании», уточняют основные философские положения первой книги и развивают их применительно к другим, связанным с физикой дисциплинам. Бор умер у себя дома 18 ноября 1962 года вскоре после того, как решил, что он пошел на поправку после болезни.

### *Структура атома*

Молодому, только что защитившему докторскую диссертацию Нильсу Бору посчастливилось заниматься под руководством двух светил атомной физики — Дж. Дж. Томсона и Эрнеста Резерфорда. Томсон остался в истории физики как первооткрыватель электрона, а Резерфорд первым предложил модель атомного ядра, послужившую основанием для модели Бора. Общение с этими людьми принесло Бору огромную пользу, хотя самым драгоценным в своей научной жизни он безусловно считал сотрудничество с Резерфордом. В 1911 году Бор провел несколько месяцев с Томсоном в Кембридже, где он быстро осознал, что, с точки зрения его научных интересов, наилучшим его наставником был бы Резерфорд. И так, в марте 1912 года Бор переехал в Манчестер, чтобы работать под началом Резерфорда, положив тем самым начало долгой дружбе и сотрудничеству.

Встреча Бора с Резерфордом произошла вскоре после того, как последний предположил, что ядро атома имеет исключительную плотность и полностью отделено от электронов. Резерфорд высказал догадку, что электроны занимают орбиту вокруг ядра по образцу Солнечной системы. Сравнительно с размером ядра расстояние между ним и электронами было велико. Кроме того, было показано, что по сравнению с тяжелым ядром электроны имеют чрезвычайно малый вес. Эта модель многое объясняла, и Бор очень высоко ее оценил. Простота модели Резерфорда убедила и многих других физиков в ее высоком достоинстве.

Однако большинство физиков, включая самого Резерфорда, отказывались верить в то, что данная модель является буквальным изображением атома, ибо было чрезвычайно трудно объяснить единство атома. Согласно классической электродинамике, система, подобная атому Резерфорда, в которой вращающиеся по орбите частицы удерживаются на своем месте в силу электромагнитного притяжения противоположным образом заряженного ядра, не может обладать устойчивым единством. Отрицательно заряженные электроны, согласно общепринятой физической теории, обязательно и без промедления столкнутся с положительно заряженным ядром. Такой ход событий делает невозможным существование устойчивой материи. Но устойчивая материя *существует*; отсюда делали вывод, что модель Резерфорда не свободна от серьезных недостатков. Такое положение дел не устрасило молодого Бора, который в силу своего характера не мог примириться с наличием таких затруднений.

В это же время мир естествознания столкнулся с еще одним затруднением такого рода. Было хорошо известно, что линии поглощения в спектре водорода обнаруживают числовые закономерности, однако физики и спектродологи никак не могли объяснить их физическое происхождение. Благодаря работе над электронной теорией металлов и тесным связям с выдающимися химиками того времени Бор был прекрасно осведомлен об этой ситуации.

Великое открытие Бора началось с догадки о том, что две эти несвя-

занные, на первый взгляд, проблемы могут иметь общее решение. Он решил, что, если отнестись к планковскому кванту действия более серьезно, чем его открыватель, можно раскрыть двойную тайну устойчивости атома и спектроскопической закономерности. Как писал сам Бор в статье 1955 года, «в совершенно непостижимых до сих пор эмпирических законах о линиях спектра химических элементов был обнаружен намек на то, что квант действия имеет решающее значение для устойчивости и излучательных реакций атома». Этот «намек» побудил Бора предположить, что электроны не сталкиваются с ядром оттого, что этому препятствует сама природа энергии. Бор выдвинул гипотезу о том, что орбиты электронов квантуются таким же образом, как и резонаторы Планка в исходном квантовом постулате 1900 года. В отличие от планет электроны не могут занять какое угодно положение относительно фокуса орбиты. Они могут занимать лишь те места (Бор называет их «оболочками»), угловой момент которых пропорционален постоянной Планка. Дозволенные орбиты были вычислены Бором благодаря огромному количеству данных, накопленных за многие годы спектроскопических исследований.

Электронам не только не позволяется занимать орбиты, отличные от дискретных орбит, допускаемых постоянной Планка, они не могут оказаться на них даже на мгновение. Это означает, что электрон не может непрерывно смещаться из одного положения в другое, так как тем самым он должен был бы пересечь запретную территорию. Но эксперимент показал, что при опре-

деленных условиях электроны действительно переходят из одного положения в другое. Согласно теории Бора, получившей надежные подтверждения, эти перемещения являются *дискретными*, подобно дискретному излучению (как показали Планк и Эйнштейн). По словам Бора, электроны перескакивают из одной стационарной позиции в другую (отсюда возникло выражение «квантовый скачок»). Этот переход имеет своим следствием испускание или поглощение дискретных количеств излучения, и этот процесс объяснял непостижимое прежде распределение спектральных линий.

Хорошо обоснованные предположения Бора были опубликованы в серии статей 1913 года и встречены похвалами, к которым примешивался скептицизм. Согласие его идей с экспериментальными данными не оспаривалось, однако радикальный отход от классической физики не на шутку обеспокоил многих современников Бора. Споры относительно верной физической интерпретации принципов Бора продолжаются до сих пор, однако их практическая плодотворность не оспаривается никем.

Влияние боровских идей на последующую физику и химию невозможно переоценить. Квантовая революция, изменившая цивилизованный мир двадцатого столетия, всей своей тяжестью опиралась на боровскую модель атома. Облик периодической таблицы элементов во многом зависит от выводов Бора относительно природы периодичности элементов. Ему удалось успешно предсказать свойства еще не открытых элементов и природу спектральных данных из ненаблюдавшихся

прежде областей рентгеновского излучения. Его наблюдения объяснили поведение некоторых химических элементов и предоставили первое мощное орудие, которое объясняло механизм химической связи. Хотя довольно скоро было показано, что боровская модель не является совершенно точной, буквальной моделью строения атома, практической ценности она не утратила до сих пор. Идеи Бора оказались исключительно полезны при описании простых систем — например атома водорода, но прежде, чем были предложены объяснения более сложных систем, мир должен был дожидаться развития принципов Бора.

Философские последствия оказались не менее глубокими, пусть даже достигнутых выводов было здесь меньше, и они носили более гипотетический характер. Вклад Бора в изменение образа мышления современных естествоиспытателей и философов обусловлен главным образом той настойчивостью, с какой он пытался вскрыть полный смысл планковского кванта действия. Планк был первым, кто предположил, что излучение доступно только в форме единиц определенной величины; Эйнштейн предположил, что излучение, включая и свет, существует только в таких единицах (в своих работах, посвященных фотоэлектрическому эффекту); Бор показал, что эта особенность энергии имеет универсальные следствия для природы и наших представлений о ней. Строго говоря, Бор пытался довершить разрыв с классической физикой, начало которому положило в 1900 году открытие Планка. Эти усилия увенчались заметным успехом.

Классическая физика, обобщен-

ная Ньютоном и добившаяся огромных успехов в творчестве бесчисленных других физиков, не допускала квантуемой энергии, дискретных сущностей, спонтанных скачков частиц. Эти новые идеи, наряду со все возрастающими экспериментальными свидетельствами в их пользу, привели к глобальному переосмыслению общепринятого физического учения. Такие взлелеянные понятия, как объективность, причинность и детерминизм, просто не могли уцелеть в рамках новой системы, по крайней мере в той форме, которую они имели до сих пор.

#### **«Копенгагенская интерпретация» квантовой физики**

Вы нигде не найдете официальной доктрины под названием «Копенгагенская интерпретация» квантовой физики, но сочинения Нильса Бора вращаются вокруг ряда важных понятий, составляющих самую суть понимания физической реальности, известного как Копенгагенская интерпретация. Основные боровские представления о более широком значении фундаментальной физической дискретности, столь характерной для квантовой физики, могут быть почерпнуты из его трактовок понятий дополненности и соответствия.

Идеи, которые впоследствии сростутся в принципе соответствия, встречаются в сочинениях Бора уже в 1913 году. Боровские электронные оболочки коренным образом отличались от всего, что имело место в физике до квантовой эры, однако на макроскопическом, повседневном уровне мир вел себя в точном

соответствии с предсказаниями классической картины мира. Таким образом, Бор отдавал себе отчет в том, что любая новейшая теория должна включать в себя ожидаемое поведение на видимом невооруженным глазом уровне. Новая теория удовлетворила этому требованию, предположив, а затем и доказав, что, когда система охватывает очень большое количество атомов, хаотические скачки электронов «взаимно уравниваются», приводя в результате к крупномасштабной предсказуемости классических систем. Дискретное поведение материи становится очевидным лишь тогда, когда исследуются системы настолько малые, что в них невозможно пренебречь планковским квантом действия. В большинстве случаев видимый мир слишком велик для того, чтобы столь малая величина, как квант Планка, могла иметь в нем заметное значение. Но когда экспериментальные методы становятся настолько совершенными, что позволяют наблюдать следствия субатомных событий, тогда постоянная Планка не может и не должна игнорироваться. Поэтому, когда исследуется большое число атомов — пусть даже с учетом квантовых правил, — результаты *соответствуют* результатам классической физики. Классическая механика, таким образом, рассматривается как частный случай квантовой механики.

С помощью понятия дополненности Бор описывает ситуацию, в которой повседневные представления оказываются непригодными для описания микроскопической реальности. Говорят, ему принадлежат слова: «Человек, которого не шокирует квантовая теория, ниче-

го в ней не понял». Дополнительность позволяет вскрыть шокирующие аспекты. В самом начале своей научной карьеры, осознав фундаментальное значение планковского кванта действия, Бор понял — возможно, поначалу лишь смутно, — что вскоре на повестку дня встанет полномасштабный пересмотр классических представлений.

Само понятие причины и следствия, краеугольный камень не только классической физики, но и классической философии, предполагает, что системы изменяются непрерывным образом, регулярно и предсказуемо переходя из одного состояния в другое. Квантовый постулат гласит, что материя и энергия имеют не непрерывную, но корпускулярную природу, а их поведение протекает не гладко, но скачками и рывками. При таком сценарии привычный язык и концептуальная схема имеют лишь ограниченную применимость. Картины, используемые для объяснения физических событий, картины, почерпнутой из непрерывного, по видимости, опыта, присущего повседневному миру, способны объяснить атомную реальность лишь весьма ограниченным образом. Так, относительно электронов и света невозможно сказать, что это — частицы *или* волны; они — это нечто совсем иное, и мы не располагаем картиной, которая могла бы их наглядно изобразить. Поэтому следует ожидать того, что наши различные картины, единственное доступное нам средство языкового описания, неизбежно будут наталкиваться на противоречия — такие, как дилемма волна/частица.

Споры о том, имеют ли электро-

ны, свет и другие субатомные частицы волновую или корпускулярную природу, — это первый пример отношения дополнительности, существующего между взаимно исключающими описаниями. И электроны, и электромагнитное излучение (в том числе и свет) упрямо не поддаются классификации в качестве волны или частицы. Многочисленные эксперименты, по всей видимости, подтверждают обе модели. Наш ум, наполненный понятиями, основанными на повседневном мире классической физики, отказывается видеть в этом какой-нибудь смысл. Бор это признавал и делал из этого вывод о том, что наши повседневные понятия просто не приложимы к субатомной области. Вместо этого Бор настаивал на том, что эти взаимно исключающие, но и необходимые картины обеспечивают взаимодополняющие интерпретации явлений. Ни та, ни другая не полны, но они и не полностью ошибочны. Эти смутные и, очевидно, неадекватные средства описания — попросту лучшие из тех, какие мы можем предложить. Природа физической реальности исключает, что мы когда-нибудь сможем получить более точное физическое описание субатомных объектов.

Таким образом, чтобы описывать субатомные феномены, мы должны прибегать к описаниям, менее точным, чем те, которые допустимы в классической механике. Это означает, что в квантовой механике наиболее полное возможное описание — это описание статистическое. Мы не можем сказать, как поведет себя данная субатомная система в будущем, но поскольку нам известно, что в среднем совокупность множе-

ства атомов приближается к классическим пределам, мы можем установить вероятность одного из двух противоположных исходов. Гейзенберговский принцип неопределенности (выдвинутый после формулировки ранних боровских идей о дополнении) устанавливает непреодолимую границу точности, с которой может быть измерена любая данная субатомная частица. Этот предел, придающий математическую строгость боровскому понятию дополнения, гласит, что статистические аппроксимации являются наиболее точными из возможных описаниями индивидуальных атомных состояний. Мы никогда не сможем проникнуть в атом, применяя наши классические картины к поведению обнаруживаемых там объектов.

Попытки описать микроскопические объекты наталкиваются на новые трудности, когда мы принимаем в расчет акт наблюдения. Эти трудности двояки. Во-первых, экспериментальное оборудование — это, по необходимости, объект классического мира, и поэтому доставляемая им информация должна интерпретироваться в свете дополнения. Во-вторых, наблюдения связывают классического, макроскопического наблюдателя с неклассической квантовой реальностью. Классический наблюдатель, вооруженный классическими коцепциями, постулирует существование непрерывной причинно-следственной цепи, связывающей событие и его наблюдение. Для систем квантового уровня это допущение является в высшей степени неточным. Фактически сам акт наблюдения вызывает непредсказуемое поведение на-

блюдаемой системы, делая невозможным объективное описание события. Самое большее, что можно сделать, — это описать совокупность наблюдения-события, предполагающую нерасторжимую связь между наблюдателем и наблюдаемым. Ввиду этого классические картины событий снова утрачивают свою релевантность.

Соображения такого рода побудили Бора повести борьбу за отказ от традиционных понятий объективности и причинности. Поскольку мы никогда не сможем наблюдать некую предполагаемую причинную связь между дискретными атомными состояниями и поскольку мы никогда не сможем проводить эксперименты, в которых наблюдатель не играл бы решающей роли, постольку вообще нет смысла держаться за эти понятия.

Попытка Бора упразднить традиционные представления о причинности натолкнулась на упорное сопротивление самых прославленных физиков его времени. Планк, Эйнштейн и Шрёдингер продолжали верить в то, что в основе субатомных событий лежит непрерывность и что причинность имеет универсальное значение, несмотря на очевидные помехи, не позволяющие доказать это экспериментально.

Спор между Бором и Эйнштейном стал одним из самых знаменитых споров во всей истории естествознания. Два великих ученых вступили в ожесточенную временами полемику относительно верной интерпретации квантовой теории. Бор утверждал, что хаотические переходы и статистические аппроксимации являются неотъемлемой частью физической теории, тогда как



Эйнштейн настаивал на том, что квантовая физика по существу своему неполна и что «Бог не играет в кости». Эйнштейн и другие предложили множество мысленных экспериментов с целью наглядно представить ситуации, в которых квантовая механика и пределы, обусловленные принципами Гейзенберга и Бора, обнаруживают свою неполноту. Эйнштейн, по всей видимости, полагал, что со временем экспериментальные методы смогут преодолеть проблемы, которые препятствовали классическому пространственно-временному описанию всех явлений. В каждом таком случае Бор демонстрировал, почему ситуации, описанные Эйнштейном, в действи-

тельности остаются в пределах, наложенных принципами неопределенности и дополненности.

Эйнштейн и Бор не пришли к согласию по этим вопросам, и в настоящее время обе интерпретации сосуществуют. Однако с первых же шагов квантовой теории экспериментальные данные и консенсус ученого сообщества отдают явное предпочтение интерпретации Бора. Все более усложняющиеся эксперименты служат подтверждению мысли о том, что статистическое и контринтуитивное понимание квантовой механики, отстаивавшееся Бором (и уточнявшееся многими другими), является наиболее адекватным.

*Брайан Остин*

### **Библиография**

- Бор, Н., Избранные научные труды, т. 1–2, М., 1970–1971.  
 Нильс Бор. Жизнь и творчество, М., 1967.  
 Мур, Р., Нильс Бор — человек и ученый, М., 1969.  
 Кляус, Е.М., Франкфурт, У.И., Френк, А.М., Нильс Бор, М., 1977.  
 Данин, Д.С., Нильс Бор, М., 1978.  
 Folsø, H.J., *The Philosophy of Niels Bohr: The Framework of Complementarity*, Amsterdam: North-Holland, 1985.  
 Honner, J., *The Description of Nature: Niels Bohr and the Philosophy of Quantum Physics*, Oxford: Clarendon Press, 1987.  
 Jammer, M., *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*, New York: McGraw-Hill, 1966.  
 Mehra, J., Rechenberg, H., *The Historical Development of Quantum Theory*, 5 vols, New York: Springer Verlag, 1982, 1987.  
 Murdoch, D., *Niels Bohr's Philosophy of Physics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.  
 Rozenthal, S., ed., *Niels Bohr: His Life and Work as Seen by His Friends and Colleagues*, Amsterdam: North-Holland, 1967.

## ПАУЛЬ ТИЛЛИХ

**Родился:** 1886, Штарцеддель, Германия (ныне Староседле, Польша).

**Умер:** 1965, Чикаго, Иллинойс.

**Главные сочинения:** «Интерпретация истории» (1936), «Протестантская эра» (1948), «Отвага быть» (1952), «Новое бытие» (1955), «Динамика веры» (1957), «Теология культуры» (1959), «Систематическая теология» (3 тома, 1951–1963), «Взгляд на протестантскую теологию девятнадцатого и двадцатого столетий» (1968).

### Главные идеи

*В конечном счете, главная забота людей — фундаментальные вопросы бытия и смысла.*

*Номиналистическая оппозиция субъект/объект ведет как к натурализму, так и к супранатурализму; натурализм не в силах достойно оценить динамическую силу и целесообразность всего сущего, тогда как супранатурализм не способен постичь взаимосвязь священного и мирского.*

*Бог, или Бытие как таковое, является сущностной основой и истоком всех природных и умопостижимых структур реальности.*

*В сущности сущего проявляется, что оно суть и чем должно быть в динамических актах трансцендирования.*

*Истинные символы и мифы причастны тому, что они выражают, и в этом качестве они служат путями к глубинам бытия.*

*В потенции вся реальность сакраментальна, ибо вся реальность — это взаимодействие конечного и бесконечного.*

*Когда сущность сущего проявляется в существовании, сущее пребывает в состоянии отчуждения; люди переживают его как встречу с небытием и познают его во всех тех актах, посредством которых конечное пытается возвести себя в абсолют.*

*В движении от сущности через существование к эссенциализации с помощью благодати Божьей люди пытаются преодолеть пропасть между сущностью и существованием.*

*Христианское понимание Боговоплощения гласит, что ущербность экзистенциальной ситуации человека полностью слилась с основой всего бытия, чтобы Христос одолел всю негативность существования.*

Сын лютеранского пастора, немецко-американский философ и богослов Пауль Иоганн Тиллих учился в университетах Берлина и Тюбингена. Степень доктора философии он получил в Бреслау (1910), а лиценциатом теологии стал в Галле (1912). В том же году он был рукоположен в Евангелическую лютеран-

скую церковь; во время первой мировой войны служил полковым священником. Начиная с 1919 года он был профессором ряда немецких университетов, пока в 1933 году не был отстранен от преподавания нацистами. Согласившись занять пост профессора систематической теологии и философии религии в Объе-

диненной Теологической семинарии, он переехал в Нью-Йорк. Именно в эти годы (1933–1935) к нему приходит международная известность. В последние десять лет жизни он занимал видные академические посты — был профессором в Гарвардском (1955–1962) и Чикагском (1962–1965) университетах. Назвав человека существом, чьи высшие интересы устремлены к бытию и смыслу, Тиллих ясно обозначил вектор собственной духовной жизни. Именно забота о высших интересах человека побудила Тиллиха выступить с изложением христианского мировоззрения, видящего в глубинах бытия манифестацию божественного начала.

### *Номинализм и современный мир*

Номинализм, философская школа, ассоциировавшаяся в позднее средневековье с именем Уильяма Оккама (ум. 1347), рассматривался Тиллихом как всеобъемлющее, однако в высшей степени ущербное современное умонастроение. Номинализм отрицает существование универсалий (например, человечности или доброты), отказываясь считать их фундаментальными качествами реальности, а рассматривает вместо них отдельных людей или отдельные добрые поступки; универсалии — это абстракции, обобщение схожих качеств отдельных вещей, не более чем имена (*nomina*), а отнюдь не постижение конститутивных черт реальности, обосновывающих и обуславливающих все сходства. С номиналистической точки зрения, разум не причастен бытию как инстанция, взыскующая бытийного

смысла, но является инструментом логического анализа абстрактных понятий и орудием, поставленным на службу человеческим аппетитам. Наука, таким образом, возникает как выражение человеческой воли к власти над животным миром.

Перенос акцентов с сущностных характеристик бытия на познающего субъекта, совершившийся в философии Декарта (ум. 1650), оказал мощное воздействие на эпистемологию Нового времени. Позднее Иммануил Кант (ум. 1804) выдвинул знаменитый трансцендентальный метод, видя в нем средство преодолеть пропасть между познающим субъектом и познаваемым объектом. Согласно Тиллиху, и Декарт и Кант заблуждались, ибо исходили не из предсуществующей гармонии человека и космоса, но отводили человеческому разуму ведущую роль, ставя его на вершину критической автономии. Из-за этого интеллект превратился в высшего судию основ и смысла религии и культуры.

Один из плодов номиналистической оппозиции субъект/объект (мыслящий и мыслимое) — это натурализм. В изложении Тиллиха это мировоззрение отрицает взаимопроникновение конечных форм бытия и Бесконечного источника смысла, пребывающего в центре всего сущего. Натурализм как мировоззрение видит все вещи во взаимодействии и взаимных противоречиях, отмеченных самодостаточной мирской конечностью. Отрицая присутствие универсальной силы бытия, находящей свое выражение в сущем, эта номиналистическая философия подрывает классический греческий принцип (формулирует

мый, например, Аристотелем (ум. 322 до н.э.), согласно которому единичные существа стремятся к некоей цели. Отказ от телеологизма разрывает внутреннюю связь между бытием и ценностью, ибо оказывается, что все вещи приспособляются к данному набору природных условий (как в дарвинизме), а не реализуют сущностные особенности своей природы.

Тиллих сожалел о забвении античного представления о любви как о динамической силе бытия, направляющей все вещи к единству. Если не существует универсальной динамической ориентации сущего, тогда нет и универсальных нравственных требований, а мораль сводится к максимизации субъективного ощущения счастья (как в утилитаристской этике Джона Стюарта Милля). Отказывая конечному в возможности стать проводником бесконечного, натурализм отрицает и то, что в творениях культуры раскрывается высший смысл, ибо они служат проявлению основы бытия. Поэтому в современном мире музыка, изобразительное искусство и драма часто рассматриваются как всего лишь выражение субъективных чувств, а любовь все больше мыслится приватной психологической эмоцией.

Согласно Тиллиху, номиналистическое отрицание универсалий и допущение коренного различия между познающим и познаваемым являются сутью также и супранатурализма с его радикальным противопоставлением естественного сверхъестественному. Изначальное расхождение между Тиллихом и Карлом Бартом (1886—1968) было обусловлено тем, что Барт, как это

часто бывало в христианстве, утверждал, что человечество подчинено царству божественного, которое расположено над ним и ему противостоит. В супранатурализме пропасть между конечным и бесконечным может быть преодолена лишь благодаря божественному откровению и человеческой вере. Поэтому познание Бога зависит от непогрешимости религиозных текстов и традиций. Теология превращается в рационалистическое оправдание откровения и демонстрирует, что ничто не противоречит разуму, однако разум, как и прежде, бессилён самостоятельно возвыситься над царством природы.

Именно отсутствие истинной взаимосвязи между религией и культурой, полагал Тиллих, является причиной квиетизма немецких церквей, принесшего их в жертву нацизму. Оккамистическое превознесение божественной воли над божественным интеллектом побуждает супранатурализм выдвигать на передний план божественное как абсолютное бытие, волящее все вещи (так у протестантских реформаторов), а также подводит его к кантианскому тезису о том, что Бог гарантирует достижение счастья через посредство нравственных актов. По мнению Тиллиха, это фундаментальное заблуждение, ибо данная понятийная схема отделяет божественное от сути бытия, служа оправданием церковного и библейского авторитета. Воззрение, согласно которому божественное в корне отлично от небожественного, умаляет всю культуру человечества, не видя в ней ничего, кроме многообразных проявлений мирского начала.

### Сущность бытия

Делом всей жизни Тиллиха стало исправление указанных манифестаций номинализма — натурализма и супранатурализма: Тиллих стремился предложить такой взгляд на бытие, который видит в Боге *бытие* как таковое (*esse ipsum*). Будучи абсолютно трансцендентным, Бог ускользает от любой попытки окончательно постичь и исчерпать его сущность, и тот же самый Бог — как абсолютная имманентность — остается основой и истоком всех природных и умопостигаемых структур реальности.

Согласно Тиллиху, неистощимая глубина бытия способна раскрываться в ограниченном жизненном опыте. Говоря о бытии и о Боге, делаемом реальностью такой, какова она есть, Тиллих примыкает к традиции Платона (ум. 347 до н.э.), который считал Идею (или сущность) Блага тем, что служит истоком, целью и оправданием бытия, однако совершенное Благо никогда не осуществляется полностью в несовершенном царстве чувственного опыта. Близость к идеалистической и реалистической традициям толкала Тиллиха на неустанную борьбу с номинализмом. Подобно Августину (ум. 430), Тиллих видел взаимосвязанность конечного и бесконечного, так что всякое познание конкретной истины и всякая любовь к конкретному благу оказывались для него в то же время познанием Бога и любовью к Нему. Так, в первом томе «Систематической теологии» он пишет, что человек является теологом «в той степени, в какой его интуиция универсального логоса, структурирующего реальность как целое, образуется благодаря единичному логосу, который открывается ему в его

конкретном месте и раскрывает перед ним смысл целого». Пользуясь методом соотнесения, Тиллих пытался установить связь между смыслом целого и встречей с целым, считая их ответом на вопросы и динамику, порожденные конкретной культурной ситуацией.

Тиллих стремился сызнова утвердить онтологический фундамент мышления, заявляя, что всякое знание зависит от соответствия между бытием и бытием как таковым. Истина — это «сущность вещей, равно как и познавательный акт, которым схватывается их сущность» («Систематическая теология», I). Сущность вещи — это то, что она есть и чем должна быть. Иными словами, сущность бытия — это его умопостигаемое проявление (*логос*) и динамическая ориентация на завершенность (*телеология*). И порядок и цель проистекают из совершенного источника и венца всего бытия — Бога. Бесконечность не есть царство, находящееся по ту сторону конечного, она включает конечность в себя, призывая конечное к бесконечному совершенству. В изложении этой динамической концепции бытия Тиллих движется в русле традиции Бергсона (ум. 1941) и Тейяра-де-Шардена (ум. 1955): все трое, каждый на свой лад, доказывали, что центр бытия составляют движущие трансцендентные силы. В книге «Истолкование истории» Тиллих так излагает эту идею:

Во всем пребывает внутренняя неисчерпаемость бытия, воля постичь в своей индивидуальности активную бесконечность бытия, побуждение вырваться за пределы своей, ограниченной, формы, стремление постичь бездну в себе.

По сущности своей бытие — благо, ибо своим порядком и динамической ориентацией оно выражает свое исконное единство с абсолютным благом, которое есть Бог. Подлинная встреча человека или культуры с божественным возможна лишь там, где налицо обусловленная высшей заинтересованностью открытость к фундаментальной сущности существования. Согласно Тиллиху, Бог — это ответ на вопрос, заключенный в бытии.

Тиллих не мог не сожалеть о триумфе средневекового аристотелизма над францисканством, которое питалось восходящим к св. Августину сознанием непосредственного присутствия божества в творении. Это присутствие заявляет о себе всей мощью бытия, противостоящего небытию, а также свойственным бытию стремлением к единству. Кроме того, божественное присутствие говорит о себе символами и мифами. Символические и мифические аспекты культуры не просто указывают на нечто, отличное от себя, они сопричастны тому, что выражают. Так, национальный флаг символически сопричастен мощи и смыслу нации. Символы и мифы способствуют объединению и/или разъединению индивидуумов и групп, ибо служат проводниками к безднам человеческой души и глубинам внешней реальности. В потенции вся реальность сакраментальна, так как она пронизана взаимодействием конечного и бесконечного. Символически любая речь о Боге, за исключением той, что утверждает тождественность Бога и бытия как такового. Как абсолютная основа структуры бытия, Бог не охватывается ни одной структурой, поэтому

понятийный и эмпирический порядок причастны этому абсолюту и в то же время указуют на него.

### Существование

Поскольку, доказывает Тиллих, бытие никогда не изливает всю свою мощь в какое-либо единичное состояние существования, постольку все сущее содержит в себе небытие. Если следовать тиллиховской этимологической трактовке латинского слова, существование (*existentia*) подразумевает вы-ступление (*ex-sisto*) из сущности. Существование — это искажение и отчуждение сущности. Поэтому Творение и Грехопадение тождественны. По словам Тиллиха, «актуализованное творение и отчужденное существование тождественны» («Систематическая теология», II).

В основе религиозного сознания коренится убежденность в том, что в этой жизни ты сопричастен Богу и одновременно отчужден от него.

Следствиями экзистенциального отчуждения являются спесь (*hybris*), неверие, грех, неразумие и похоть. Сосредоточившись на себе, исключив из своего существования Бога, личность утрачивает единство и сущностный центр. В отчужденном существовании смысл и основа целого отвергаются ради абсолютизации своего Я. Сознание смерти (торжества небытия) привносит страх, ощущение бессмысленности и отчаяние, ибо трагедия затемняет сущностную благодать бытия. Утрата исконного единства влечет за собой тревогу. Охваченный тревогой индивидуум вынужден бороться, чтобы достичь самореализации. Как гласит

заглавие одной из известнейших книг Тиллиха, человек должен обрести «отвагу быть».

В экзистенциальном состоянии свободные личности злоупотребляют свободой, творя ложные абсолюты. Именно поэтому во всех своих сочинениях Тиллих не устает напоминать читателю о старом «протестантском принципе», отвергающем все множество идолов и идолопоклонств, сотворенных конечным человечеством и подменяющих истинную бесконечность. Он посвящает множество статей критике разнообразных религиозных, национальных, экономических и личных «абсолютов». Влияние протестантских корней Тиллиха заметно и в часто повторяемом им тезисе о том, что экзистенциальное состояние есть «рабство воли», рабство, из которого человечество не может вырваться собственными силами. Эта неспособность и сознание пропасти между сущностью и существованием побуждает к поиску нового бытия.

### *Новое бытие*

Спасение обретается лишь тогда, когда преодолена пропасть между сущностью и существованием. В третьем томе «Систематической теологии» Тиллих описывает всю свою систему, как процесс, движущийся «от сущности через существование к эссенциализации». Эссенциализация — это нечто большее, нежели просто возвращение к исконной сущностной природе: наученный опытом борьбы в экзистенциальной ситуации, человек обретает новое бытие благодаря актам самотрансцендирования и самоинтеграции с

помощью благодати Божьей. Постепенное приближение к совершенному исцелению (или эссенциализации) протекает в последнем, вечном царстве эсхатологического состояния.

Эсхатологическая реальность заявила о себе до конца времен личностью Иисуса, коего Тиллих почитает Христом. Используя фундаментальные категории своей философской системы, Тиллих осмысляет Боговоплощение как такую актуализацию человечества, которая не влечет за собой отчуждения существования от абсолютной основы всего существующего. Богочеловечество уникально потому, что лишь однажды в человеческой истории существование существовало, не отпадая от сущности. Тиллих пишет: «Никакая философия, подчиняющаяся универсальному логосу, не может противоречить конкретному логосу — Логосу, “ставшему плотью”» («Систематическая теология», I).

Христианство заявляет о себе как о мировоззрении разума (оно претендует на постижение сущностной структуры бытия) и как о мировоззрении любви (оно провозглашает союз божественного и человеческого). Явление Христа не рассеяло тревогу, двусмысленность, конечность и смерть в преходящем мире, но, как гласит вера, привело эти измерения существования в единство с Богом. Сущностный парадокс христианства заключается в том, что одна жизнь одолела условия существования. Боговоплощение оказывается конечным средством, благодаря которому бесконечная основа бытия делается зримой для всего сущего, а стало быть, и вечной победой над негативностью существования. Спа-

сение — это преодоление экзистенциальных искажений божественной жизни, присущих в неявном виде существованию. Спасение, как акт Бога (в противоположность всем формам самостоятельного спасения), полнее всего выражается в символах креста и Воскресения. Крест символизирует абсолютную подвластность экзистенциальному отчуждению, а Воскресение — полную победу над ним. Согласно Паулю Тиллиху, такова суть Евангелия, самое средоточие благой вести.

### *Влияние*

В наши дни не существует школы Тиллиха, но его сочинения были встречены со вниманием и интересом, оставив глубокий след в философии двадцатого века. Попытка представить основоположения христианства с помощью реалистической онтологии импонирует многим нашим современникам, которые видят в различных современных философиях, испытавших воздействие номинализма, плод духовной и культурной пустоты. Такие тиллиховские термины, как «страх» (*dread*), «выбор» (*choice*), «преданность» (*commitment*), «смысл» (*meaning*) и «ценность» (*value*), рождены, как и в экзистенциализме нашего времени, из борьбы человека с деструктивными силами отчуждения и небытия. Его воззрения относительно стремления сущности к эссенциализации находят чуткий прием среди тех, кто рассматривает двадцатый век как эпоху, переживающую полную утрату космических гарантий, столько значивших для предыдущих столетий. Мысль

Тиллиха о том, что тревога имеет онтологический корень в неспособности достичь полноты бытия, подхватывается в трудах ряда современных психологов (например, Эриха Фромма и Ролло Мэя). Кроме того, в современных дискуссиях, ведущихся в философии религии и религиоведении, в качестве одной из важнейших причин вездесущего присутствия религии вопреки повсеместному обмирщению приводится тезис о том, что вера относится к разряду высших интересов человечества и является всеобщим измерением человеческого бытия.

Тиллих стремился найти точку или грань, где смыкаются крайности существования. Он пытался показать, что жизненные конфликты (индивидуум — коллектив, божественное — человеческое, религия — культура, священное — светское) оказываются в действительности совпадениями противоположностей. Его трактовка проблемы взаимопроникновения одного и многого была достаточно гибкой по отношению к обоим этим измерениям бытия. Его размышления о символе оставили место для подлинного многообразия подступов к божественному. В его сочинениях отразилось современное недоверие к абсолютистским притязаниям, выдвигаемым конечными индивидами и институтами. Он стремился к уважительному плюрализму, не впадая в разрушительный релятивизм. И поэтому сочинения Пауля Тиллиха побуждают каждого вслушаться в священный зов, увлекающий к обретению на жизненном пути смысла и подлинной самобытности.

*Лоуренс Хандерсмарк*



**Библиография**

- Tillich, P., *Gesammelte Werke* (14 Bde); *Ergänzungsbande* (6 Bde), Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959–1962.
- Tillich, P., *The Interpretation of History*, New York: Charles Scribner's Sons, 1936.
- Tillich, P., *The Protestant Era*, Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- Tillich, P., *Systematic Theology*, Chicago University of Chicago Press, vv. 1–3, 1951–1963.
- Tillich, P., *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press, 1952.
- Tillich, P., *Dynamics of Faith*, New York: Harper, Torchbook, 1958.
- Tillich, P., *A History of Christian Thought and Perspectives on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology*, ed. by C.E. Braaten, New York: Harper & Row, 1968.
- Dourley, J.P., *Paul Tillich and Bonaventure*, Leiden: E.J. Brill, 1975.
- Grigg, R., *Symbol and Empowerment: Paul Tillich's Post-Theistic System*, Macon: Mercer University Press, 1985.
- Keefe, D.J., *Thomism and the Ontological Theology of Paul Tillich*, Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Kegley, Ch.W., *The Theology of Paul Tillich*, New York: Pilgrim Press, 1982.
- Osborne, K.B., *New Being: A Study on the Relationship Between Conditioned and Unconditioned Being According to Paul Tillich*, the Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Thatcher, A., *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Thompson, I.E., *Being and Meaning: Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

## ЭРВИН ШРЁДИНГЕР

Родился: 1887, Вена, Австрия.

Умер: 1961, Альпбах, Австрия.

Главные сочинения: «Избранные статьи по квантовой механике» (1928), «Наука и гуманизм: физика в наше время» (1951), «Природа и греки» (1954).

### Главные идеи

*Дифференциальные уравнения, характеризующие волновые явления, наилучшим образом описывают действие на атомном уровне.*

*Квантовая физика может объяснить стойкость и спонтанную мутацию генетического материала.*

*Индуистская философия веданты превосходно согласуется с прозрениями современной физики.*

Эрвин Шрёдингер работал не только в сфере теоретической физики (включавшей в себя термодинамику, квантовую механику и общую относительность), но и в сфере философии и истории науки. Прекрасно владевший четырьмя языками, этот честолюбивый поэт был неутомимым популяризатором современной физики, ее эпистемологических приложений и проблемы связи между сознанием и материей. Он жалел об узкой специализации и ценил науку как способ синтезировать все знание и ответить на вопрос: «Кто мы?»

Особое влияние на юного Шрёдингера оказал его отец, преуспевающий фабрикант, не чуждый научных интересов (он опубликовал несколько статей по генетике растений). Шрёдингер не посещал начальную школу, но воспитывался дома и двенадцати лет поступил в гимназию. Получив обычное классическое образование, он стал студентом Венского университета, где начал изучать теоретическую физику под руководством Фридриха Хазенёря и

Франца Экснера. В годы первой мировой войны он служил артиллерийским офицером на итальянском фронте. В 1921 году он возглавил кафедру физики в Цюрихе, которую до него занимал Эйнштейн. В цюрихский период он писал по широкому кругу физических проблем: статистической термодинамике (отрасль физики, связывающая микромир атомов и молекул с макромиром твердых тел, жидкостей и газов), кинетике газов, колебаниям в кристаллических решетках, теории удельной теплоемкости и общей относительности. В 1926—1927 годах перед самым отъездом из Цюриха он завершил знаменитую серию статей по волновой механике, ставшую его главным вкладом в физику.

Волновая механика — это одна из формулировок законов квантовой механики. Начало квантовой механике было положено в 1900 году исследованиями Макса Планка, который установил, что энергия (свет, излучение, тепло) на атомном уровне испускается не бесконечно делимыми величинами, но дискретны-

ми порциями, значение которых равно  $h$ , или *постоянной Планка*. Энергия исходит «кусочками»: она не составляет континуума. Планк не дал объяснения, какая физическая реальность лежит в основе его константы. Это было сделано Нильсом Бором, который показал, что атомы состоят из тяжелых, положительно заряженных ядер и легких, отрицательно заряженных электронов, которые вращаются вокруг ядра, подобно миниатюрным планетам Солнечной системы. В 1913 году Бор обнародовал свою теорию спектра водорода: электрон любого атома может находиться в одном из нескольких энергетических состояний; переходя из одного состояния в другое, он поглощает или испускает квант энергии, кратный  $h$ . К 1920 году теория Бора столкнулась с серьезными трудностями: были обнаружены нецелые величины испускаемой энергии, а значения, полученные для гелия, не соответствовали теории, использовавшей водород. В 1926 году эти трудности были атакованы с нескольких сторон, что положило начало современной квантовой механике. К числу новых подходов относились волновая механика Шрёдингера и матричная теория Гейзенберга.

Шрёдингер был вдохновлен французским физиком Луи Де Бройлем, высказавшим гипотезу о том, что с элементарными частицами связаны *волны*, частота которых кратна  $h$ . Де Бройль попытался объединить волновую теорию света и материи с корпускулярной, однако не смог вывести уравнения, описывающие волны материи. Решить эту проблему предстояло Шрёдингеру.

Шрёдингер постулировал, что

физическая система (материя и/или энергия) представляет собой континуум с волновыми свойствами. Каждая система имеет собственное колебание, частота которого является основной физической сущностью. Материя аналогична свету: и материи и свету присущи как *волновые* (интерференция, преломление), так и *корпускулярные феномены* (наиболее наглядно представленные в следах, наблюдаемых в камере Вильсона). Для атома возможны волны одной длины и невозможны другой. Это объясняет боровские квантовые значения для электрона: будучи зависимыми от атома, возможны только специфические значения. Вскоре было признано, что волновые уравнения Шрёдингера логически равноценны матричной механике Гейзенберга — и гораздо более легки в применении, после чего волновые уравнения стали частью современной квантовой механики.

Шрёдингер немедленно стал широко известен в физическом мире, и когда Макс Планк вышел на пенсию с кафедры теоретической физики в Берлине, научном центре мира, Шрёдингера пригласили занять его место.

Шрёдингер оставался в Берлине, работая над статьями по квантовой механике, теории относительности и гейзенберговскому принципу неопределенности, до 1933 года; когда в 1933 году Гитлер стал рейхсканцлером, он перебрался в Оксфорд. Он был, пожалуй, единственным ученым-неевреем, бежавшим от нацистов. Сразу же по приезде в Англию он узнал о том, что ему присуждена Нобелевская премия по физике за 1933 год. Тоскуя по родине, в 1936 году он вернулся в Австрию, но пос-

ле Аншлюса (германской аннексии Австрии) в 1938 году он бежал в Рим, затем в Дублин, где в 1940 году он стал директором Школы Теоретической Физики в Дублинском институте фундаментальных исследований. Он оставался на этом посту в течение семнадцати лет, которые стали самым плодотворным периодом для его философской мысли.

В Дублине он продолжал работать над волновой механикой и космологией и (подобно Эйнштейну) безуспешно пытался разработать единую теорию поля, которая должна была связать воедино электромагнетизм и тяготение. Однако из сочинений этого периода наибольшую известность получили его исследования оснований физики и их философского смысла. Он был врагом позитивизма, иллюстрацией которого является определение науки, принадлежащее Эрнесту Маху: «Максимально полное описание фактов с максимальной экономией мысли». Шрёдингер считал такую цель банальной, неспособной двигать вперед работу исследователя. С ранних лет он чувствовал потребность в метафизике естествознания — этот термин использовался им в нескольких смыслах, но главным образом как наименование опыта, который служит ключом к разгадке сущности реальности: ценностных суждений, философского удивления, разрешения головоломок, осознания «отношений, которые... никогда не постигались ни формальной логикой, ни точными науками... отношений, которые неизменно подталкивают нас к метафизике, то есть к тому, что трансцендентно непосредственно доступному в опыте». Метафизика, по мнению Шрё-

дингера, — это необходимый фундамент познания.

Подобно многим немецким и австрийским ученым, Шрёдингер считал себя философом — и действительно, не исключено, что своей философии он придавал большее значение, чем своим физическим достижениям. Особенно его интересовали две проблемы, от которых зависят сами основания научной мысли: проблема *постижимости*, или гипотезы о том, что физическая реальность доступна пониманию людей, действующих сообща, что вещи участвуют в процессах, управляемых законами природы, и проблема *объективации*, или устранения наблюдателя из изучаемого мира. Разумеется, первый принцип был частью естествознания еще со времен греков, но Шрёдингер с особым усердием боролся с представлением, согласно которому материя на атомном уровне в основе своей непостижима.

Шрёдингер признавал, что события/частицы *на субатомном уровне* имеют вероятностную и индетерминированную природу: они не могут наблюдаться непосредственно, а позиции отдельных частиц также неопределимы; понятия причины и следствия к ним неприменимы. Но в отличие от Гейзенберга, Шрёдингер полагал, что этот индетерминизм никак не связан с какой бы то ни было фундаментальной неопределенностью в субъектно-объектных отношениях, известных нам из повседневного опыта. Он пародировал принцип неопределенности в знаменитом парадоксе о кошке. Вообразите себе кошку, запертую в стальном ящике вместе со счетчиком Гейгера, небольшой радиоактивной

массой, молотом и бутылочкой цианида. Радиоактивная масса настолько мала, что вероятность распада *одного* атома в течение часа будет равна пятидесяти процентам; счетчик Гейгера среагирует на распад, отпустит молот, который затем разобьет бутылочку и убьет кошку. Принцип неопределенности верно констатирует, что распад атома не может быть предсказан, рассчитан или даже узнан. Однако в конце эксперимента можно будет со всей определенностью посмотреть, жива кошка или нет: атомная неопределенность преобразуется в макроскопическую неопределенность, которая может быть разрешена, если мы заглянем в ящик. Этот эксперимент предостерегает от того, чтобы рассматривать принцип неопределенности как картину повседневной реальности. Иными словами, трудности, связанные с наблюдениями на атомном уровне, не исключают точной модели, исходя из которой могут осуществляться предсказания и расчеты, — и действительно, Шрёдингер считал такой моделью свою волновую механику.

Объективация, или представление о том, что природа должна полагаться «вовне», чтобы стать предметом рассмотрения, является другой основой традиционной науки. Фактически постижимость лишена смысла, если не осуществлена объективация. Если субъект/наблюдатель становится частью наблюдаемых объектов, тогда каждый наблюдатель увидит что-то по-своему, и постижимость сойдет на нет. Этот принцип делает самопостижение противоречивым: наблюдатель наблюдает самого себя. Поэтому для изучения себя, или вопроса «кто мы», пункта

соприкосновения сознания и материи, постижимость и объективация должны быть видоизменены.

В книге «Природа и греки» Шрёдингер рассматривает ранних греческих мыслителей, чтобы выяснить происхождение постижимости и объективации, без чего невозможно установить, где возникают трудности с этими понятиями. Он продолжил это исследование в работах «Дух и материя» и «Мое мировоззрение», уделив особое внимание отношению между духом и материей: «Существует ли мир, отдельный от моего восприятия?» Как философ, склоняющийся к мистицизму, Шрёдингер отдавал предпочтение ответу, обнаруживаемому в веданте (индийская философия привлекала его с юных лет): «Мир *есть* воспринимающий дух; Я универсально и тождественно миру; множественность индивидов иллюзорна». Он находил эту мысль не только в Упанишадах, но также в универсальных Формах Платона и в эйнштейновской теории о том, что время соотносительно нашей системе отсчета.

В дублинский период Шрёдингер внес еще один вклад в естествознание книгой «Что такое жизнь?» (1944), в которой применил физику к проблемам биологии и высказал гипотезу о том, что хромосома есть не что иное, как закодированное послание. Несколько лет спустя эта книга вдохновила исследователей ДНК — Джеймса Уотсона и Фрэнсиса Крика.

Шрёдингер вернулся в Австрию после того, как в 1956 году ему была предложена своя кафедра в Венском университете. После продолжительной болезни в 1961 году он скончался.

Марк Райли

**Библиография**

- Schrödinger, E., *Science and Humanism: Physics in Our Times*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Schrödinger, E., *Nature and the Greeks*, Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- Schrödinger, E., *Mind and Matter*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Schrödinger, E., *My View of the World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Шрёдингер, Э., *Новые пути в физике. Статьи и речи*, М., 1971.
- Moore, W., *Schrödinger: Life and Thought*, New York: Cambridge University Press, 1989.
- Scott, W.T., *Erwin Schrödinger: An Introduction to His Writings*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1967.

## РОБИН ДЖОРДЖ КОЛЛИНГВУД

**Родился:** 1889, Картмел-Фелл, Ланкашир, Англия.

**Умер:** 1943, Конистон, Ланкашир, Англия.

**Главные сочинения:** «Римская Британия» (1923, пересмотренное изд. 1932), *Speculum mentis* (1924), «Археология Римской Британии» (1930), «Эссе о философском методе» (1933), «Основы искусства» (1938), «Новый Левиафан» (1942), «Идея истории» (1946, посмертно).

### Главные идеи

*«Дух» (Mind) и «тело» не являются двумя онтологически различными субстанциями; эти термины обозначают различные способы исторического и физиологического рассмотрения человека.*

*Психологическая теория способностей (faculties), понимаемых как потенция частей ума функционировать самостоятельно и отдельно друг от друга, ошибочна; человеческий дух — это единство, включающее в себя необходимые и постоянные, непрерывно подтверждаемые различия.*

*Философия состоит из метода, который проясняет и дедуцирует категории и понятия.*

*Метод, посредством которого философия исследует собственную историю, есть исторический метод; философия становится отличима от истории благодаря своей познавательной функции.*

*Задача метафизики заключается не в созерцании вечных истин; ее цель — эксплицировать фундаментальные верования цивилизации, естествознания и истории различных эпох.*

*Историческое познание — это воспроизведение в уме историка мысли, историю которой он изучает.*

*Искусство — это выражение чувств, которые представляют собой разработку конкретных проблем, присущих ситуации художника; принципы искусствоведения должны соотносываться с изменениями в искусствах.*

**Р**обин Джордж Коллингвуд широко известен как своими археологическими и историческими исследованиями, которые нашли свое выражение, например, в «Римской Британии» (1923, пересмотренное изд. 1932) и в «Археологии Римской Британии» (1930), так и своей теорией истории, сформулированной в его выступлении перед Исторической Ассоциацией — «Философия истории» (1930), в инаугурационной лекции «Историческое воображение» (1935) и в «Идее истории»

(1946). Кроме того, делом всей его жизни было выяснение отношения между историей и философией. Он признавал, что многим обязан в этой области своему современнику Бенедетто Кроче, чья теория истории, как и в случае с Коллингвудом, стала итогом самостоятельных исторических изысканий. Оба философа пришли к мысли о взаимозависимости истории и философии и выдвинули тезис о том, что в отличие от истории функция философии имеет эпистемический характер.

Коллингвуд признавал также и то, что Кроче повлиял на его философию искусства, однако если эстетика Кроче развилась из его литературной критики, принципы искусствоведения, выдвинутые Коллингвудом, проистекают из его творческой практики — он был художником и композитором. Оба философа были согласны в том, что искусство представляет собой экспрессивный и образный язык человеческих эмоций. Подлинная художественная деятельность самобытна, созидательна, а стало быть, невоспроизводима. Кроче, однако, признавал также, что именно универсальность великого искусства позволяет ему передавать свое сложное чувство из поколения в поколение.

Начальное образование, включавшее в себя уроки латыни и древнегреческого, Коллингвуд получил дома. На него повлияли эстетические вкусы родителей и научные занятия отца — друга и биографа Джона Раскина. Свое образование Коллингвуд продолжил в Рагби и в Оксфорде, где Ф. Дж. Хэйверфилд вдохновил его погрузиться в археологические и исторические исследования.

В 1912 году Коллингвуд стал сотрудником оксфордского Пембрук-колледжа, где преподавал философию — дисциплину, которой несмотря на свои публикации по археологии и истории римской Британии он профессионально занимался до самой смерти. К тому времени он мог читать не только на латыни и древнегреческом, но и на немецком и французском языках, а итальянским овладел настолько хорошо, что перевел книгу Бенедетто Кроче *La filosofia di Giambattista Vico*

(1911) («Философия Джамбатисты Вико», 1913). Впоследствии Коллингвуд признавал, что философия Вико, особенно викианская концепция творческой активности духа, оказала немалое влияние на его интеллектуальное развитие. Позднее, совместно с А.Н. Hannay, он перевел книги де Руджеро *Storia della filosofia moderna* (1912) («Философия нового времени», 1921) и *Storia del liberalismo europeo* (1925) («История европейского либерализма», 1927), а также книгу Кроче *Contributto alla critica di me stesso* (1918) («Бенедетто Кроче: Автобиография», 1927). Коллингвуд также участвовал в редактировании выполненного Дугласом Энсли перевода работы Кроче *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (третье, пересмотренное издание, 1908) («Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика», второе, пересмотренное издание 1922) и перевел статью Кроче по эстетике для четырнадцатого издания Британской энциклопедии.

Первая книга Коллингвуда — «Религия и философия» (1916) — рассматривает наряду с другими темами соотношение истории и философии: «История и философия суть одно и то же». Этим загадочным утверждением он хотел сказать, что ни та, ни другая дисциплина не существует в отрыве одна от другой. Любая настоящая история включает в себя философские предпосылки, а любая философия вырастает из конкретных исторических условий.

Публикацией книги *Speculum mentis* (1924) завершается ранний период биографии Коллингвуда. Ее цель — исследование человеческой истории новым способом; а по-



сколько история мысли, по словам Коллингвуда, существует ради действия, то задача *Speculum mentis* — предоставить читателю ответ на вечный вопрос: как достичь счастья? Согласно Коллингвуду, ответом является развитие единого человеческого духа, которое возможно только благодаря всеобъемлющему знанию, отражающему все стороны человеческого опыта в их взаимопереплетении друг с другом. Он заключает, что понимание искусства, религии, естествознания, истории и философии «необходимо для совершенной и полной душевной жизни». Этот список интеллектуальных дисциплин не является, однако, исчерпывающим: он просто указывает отправной пункт для каталогизации человеческого опыта.

После «Очерков по философии искусства» (1925), позднее переросших в «Основы искусства» (1938), Коллингвуд издает «Опыт о философском методе» (1933). Эта работа, которой открывается зрелый период его творчества, пытается ответить на вопрос «Что есть философия?» и отграничить искания философии от исследований точных и эмпирических наук, а также истории и поэзии. Коллингвуд приходит к выводу, что философия — это ветвь литературы. Но в отличие от научной литературы, философское письмо не специализированно; в отличие от исторического письма, философская дискуссия адресуется автором прежде всего к самому себе; в отличие же от поэтического выражения, философия пишется в прозе. Понимать философию — значит критиковать ее, и такая критика руководствуется поисками истинного. Критерий истины — согласие с опытом тех,

кто на протяжении столетий работал в философии.

В 1932 году здоровье Коллингвуда пошатнулось, причем болезнь особенно прогрессировала начиная с 1938 года, когда он перенес первый удар, до самой его смерти в 1943 году, когда ему было пятьдесят три. По сообщению издателя его сочинений Т. М. Нокса, болезнь Коллингвуда была вызвана разрывом мельчайших кровеносных сосудов мозга, что привело к атрофии небольших его областей. Однако несмотря на физическое состояние, с 1935 по 1941 год Коллингвуд состоял уэйнфлитским профессором метафизической философии в колледже св. Магдалины. В этот период он опубликовал «Опыт о метафизике» (1940) и «Нового Левиафана» — последнюю свою книгу, увидевшую свет в 1942 году, или через год после того, как болезнь вынудила его отойти от преподавания. «Идея природы» (1945) и «Идея истории» были изданы посмертно под редакцией Т. М. Нокса.

### «Основы искусства»

«Основы искусства», по мнению их автора, это не просто исправленная версия «Очерков основ искусства», но их решительный пересмотр, так как эстетическая теория искусства, равно как и его собственная теория, после 1924 года претерпели существенные изменения. За это время возникли новая поэзия и новый поэтический метод наряду с рядом новых концепций, выдвинутых самими художниками. Таким образом, в полном соответствии с воззрением Коллингвуда, согласно

которому принципы критики, или *теория*, должны соотноситься с изменениями в *практике*, он написал новую книгу, где были учтены перемены, произошедшие в искусстве за последние тринадцать лет.

По словам Коллингвуда, *дело* «Основ искусства» — ответить на вопрос «Что есть искусство?». На его взгляд, для этого требуется умение отличить искусство от не-искусства, что в свою очередь делает необходимым знание того, как правильно использовать термин «искусство». После установления собственного значения «искусства» личное словопотребление будет соответствовать общей традиции. Кроме того, ответ на поставленный выше вопрос требовал дать определение «искусства».

Определение Коллингвуда гласит, что искусство не сводится к репрезентации объекта; оно не имеет ничего общего и с исканием вечных Форм или Идей. Вместо этого искусство образуется из экспрессивного и образного языка индивидуальных эмоций. Как таковое оно может порождаться исключительно чувственным эмоциональным опытом художника и выражаться в деятельности сознания. Будучи выражением чувств, произведение собственно искусства есть нечто воображаемое. Таким образом, искусство нельзя отождествлять с материальным артефактом, стимулирующим эстетическое творчество воображения. Такой объект конструируется для того, чтобы запечатлеть выражение эмоций в материальном носителе.

Более того. Между художником и критиком не существует коренного различия, так как после получения импульса, исходящего от артефак-

та, например при звуках музыки или созерцании картины, зрители должны попытаться заново сотворить внутреннюю образность композитора или художника, нашедшую свое выражение в предшествующем творческом акте. Но как удостовериться в том, что наши образы соответствуют образам художника? Согласно Коллингвуду, благодаря исследованию творчества художника мы получаем веские основания полагать, что эстетические образы коррелируют друг с другом.

Плохое искусство есть не что иное, как неудачная выразительность. Великое искусство пророческо — не потому, что оно предсказывает будущее, но потому, что художник открывает публике, рискуя вызвать ее неудовольствие, «тайны ее сердца».

Представление об искусстве как о языке и практические рекомендации по разрешению проблем коммуникации между художником и публикой придают теории Коллингвуда глубину и плодотворность. Однако в свете его историчистской интерпретации принципов критики различие между искусством и не-искусством, а также коллингвудовская концепция «великого искусства» остаются по существу произвольными и нуждаются в модификации.

#### «Идея истории»

Главные исторические труды Коллингвуда были опубликованы посмертно в книге «Идея истории», составленной из тридцати двух лекций Коллингвуда по философии истории (1936) и из фрагмента боль-

шого, оставшегося незаконченным труда «Основы истории». В нее также вошли два эссе по истории, изданные в 1935 и 1936 годах.

Несмотря на сложный состав «Идеи истории», ее содержание, включая эссе в Эпигеменах, объединено главной целью — философским исследованием природы истории, рассматриваемой как специфический тип или форма познания со специфическим типом объекта. Согласно Коллингвуду, дело истории — постигать прошлое, устанавливая подлинный ход событий, тогда как дело философии — эксплицировать характер знания о прошлом. Мало того. Философское исследование не в состоянии отделить исследование способа познания прошлого от исследования того, что познается.

Эссе «Природа человека и человеческая история» («Идея истории», часть 5, раздел 1) устанавливает дистинкцию между «внешним» и «внутренним» событиями. Первое состоит из тел и их движений, тогда как второе включает в себя мышление. По мнению Коллингвуда, причиной события, с точки зрения историка, являются не взаимоотношения внешних тел, но мышление действующего субъекта. Мы обнаруживаем такие ментальные объекты, воспроизводя их в своей душе. Из этого следует, что история оказывается не чем иным, как воспроизведением прошлых мыслей в мышлении историка. Любая такая имажинативная конструкция в то же время и критична, ибо мышление, воспроизводящее прошлое, подвергает его оценке во время акта истолкования. Какой же предмет представ-

ляет особый интерес для историка? Историк исследует социальные обычаи, творимые человеческим мышлением. Эти нравы следует рассматривать как рамки, внутри которых потребности удовлетворяются таким образом, как это предписывают традиция и мораль.

В «Историческом воображении» («Идея истории», часть 5, раздел 2) Коллингвуд называет интерпретирующую деятельность воображения *априорной*, поскольку это — *sine qua non*<sup>1</sup> исторического познания. Затем историк задается вопросом, логична ли и последовательна его картина прошлого, что равнозначно вопросу об истинности истории.

Эти утверждения служат Коллингвуду доводами против ряда философов конца девятнадцатого — начала двадцатого века, стремившихся показать, что история — это наука, т.е. продемонстрировать, что ее предмет состоит из того, что Коллингвуд называл «внешним» событий, и из их причинных взаимоотношений. Иными словами, эти философы трактовали историю как «закрытую для мышления». Относительно свежими иллюстрациями такого подхода могут служить рассуждения Карла Хемпеля о модели закона покрытия и так называемая «квантитативная история».

Проблемы, связанные с применением естественнонаучного подхода к историческому повествованию (как, например, проблемы обобщения, ретродикции и верификации), широко обсуждаются до сих пор. Однако если мы и согласимся с тем, что Коллингвуд называл «внутренним» события, т.е. имажинативным

<sup>1</sup> Необходимое [условие] (*лат.*).

воспроизведением целенаправленного мышления прошлого, серьезные трудности все же останутся. Методологические проблемы, вытекающие из установления мотива действия в настоящем, хорошо известны и только чрезвычайно усугубляются, когда мы пытаемся определить такой мотив внутри куль-

туры, весьма отличной от нашей, пусть даже, как настаивал Коллингвуд, при этом мы будем опираться на факты. Тем не менее историческая концепция Коллингвуда, ее метод и предмет как вещь *sui generis* — весьма привлекательны. К несчастью, слабое здоровье и смерть помешали ему полностью развить свои идеи.

М. Мосс

### Библиография

- Коллингвуд, Р.Дж., *Идея истории*, М., 1980.  
 Collingwood, R.G., *An Autobiography*, intr. by S. Toulmin, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1982.  
 Collingwood, R.G., *An Essay on Philosophical Method*, Oxford: Clarendon Press, 1933.  
 Collingwood, R.G., *Essays in the Philosophy of Art*, ed by A. Donagan, Bloomington: Indiana University Press, 1964.  
 Collingwood, R.G., *The Principles of Art*, Oxford: Clarendon Press, 1938.  
 Киссель, М.А., *Учение диалектики в буржуазной философии XX века*, [Л.], 1970.  
 Шамшурин, В.И., *История идей и историческое сознание: Р.Дж. Коллингвуд и его последователи*. // *Вопросы философии*, 1986, № 5.  
 Boucher, D., *The Social and Political Thought of R.G. Collingwood*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.  
 Donagan, A., *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1985.  
 Krausz, M., ed., *Critical Essays on the Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford: Clarendon Press, 1972.  
 Mink, L.O., *Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood*, Bloomington and London: Indiana University Press, 1969.  
 Rubinoff, L., *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind*, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1970.  
 Van der Dussen, W.J., *History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood*, the Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff, 1981.

# ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН

Родился: 1889, Вена, Австрия.

Умер: 1951, Кембридж, Англия.

Главные сочинения: «Логико-философский трактат» (1921), «Философские исследования» (1953).

## Главные идеи

*Язык и мир имеют общую логическую форму.*

*Предложения — это логические картины мира: логические отношения между элементами предложения отражают отношения между элементами мира.*

*Предложения могут обнаруживать свою форму, но не могут ее высказывать; предложения, пытающиеся высказать то, что может быть только показано, суть псевдопредложения, или бессмыслица.*

*Язык состоит из «языковых игр», отражающих формы жизни.*

*Во многих выражениях значение — это употребление: употребить «значение» такого выражения значит понять его употребление.*

Людвиг Витгенштейн занимает среди философов особое положение: в разные периоды жизни им были разработаны две совершенно различные философские теории — подвиг, удостоверяющий его репутацию блестящего мыслителя и эксцентрика. Он родился в 1889 году в Вене. Изначальный интерес к инженерному делу в 1912 году привел Витгенштейна в Англию, где он изучал основания математики под началом Бертрانا Расселла. Закончил он свою диссертацию, служа в артиллерийском подразделении австро-венгерской армии в годы первой мировой войны. После войны, полагая, что решение фундаментальных философских проблем найдено, Витгенштейн вернулся в Австрию и до 1926 года работал учителем в сельских школах. Беседы, которые он имел с членами Венского кружка в последующие несколько лет, заставили Витгенштейна пересмотреть выводы своей ранней работы. В 1929

году он вернулся в Кембридж и читал там лекции до 1946 года. В 1951 году он умер от рака.

Всю жизнь Витгенштейна занимали вопросы о соотношении языка, мышления и реальности. Его программа была критической. Подобно Канту, Витгенштейн стремился определить границы мышления. В отличие от Канта отправным пунктом своих размышлений он выбрал язык. В своей ранней работе Витгенштейн доказывал, что предложения «изображают» мир путем отражения его логической структуры, то есть посредством упорядочивания простых объектов в события, или ситуации. Согласно теории значения, развиваемой Витгенштейном в этот период, большинство традиционных философских проблем лежат за пределами осмысленного высказывания. Поздний труд Витгенштейна отбрасывает притязания на системность, присущие его ранним взглядам. На смену первоначальному реа-

лизму приходит новое понимание языка как в первую очередь продукта социального договора. Такое понимание языка подразумевает в свою очередь новую концепцию значения и философского метода, которые, вероятно, наиболее выпукло проявляются в аргументе об индивидуальном языке.

Главные труды Витгенштейна известны сложностью и сгущенностью мысли. Его слог сух, почти эпиграмматичен. Две философские концепции Витгенштейна излагаются по преимуществу в двух его работах. «Логико-философский трактат», являющийся его диссертацией, был единственным произведением философа, которое вышло в свет еще при его жизни. Витгенштейн распорядился о том, чтобы его второе главное сочинение — «Философские исследования» — было опубликовано после его смерти. Исследования содержат суть возражений Витгенштейна против собственной ранней теории. Помимо двух трудов, издание которых санкционировал сам автор, его коллегами и друзьями были опубликованы сборники, составленные на основе его лекций и записных книжек.

### «Логико-философский трактат»

Центральной особенностью «Трактата» является проводимое Витгенштейном различие между «показыванием» и «высказыванием». С одной стороны, в череде пронумерованных афоризмов Витгенштейн развивает свою теорию значения как картины. Эта теория определяет границы высказываемого. Однако из этой теории вытекает и

то, что предложения «Трактата» тоже не могут высказываться осмысленно. Границы, описываемые ими, могут быть только показаны. Витгенштейновское различие между высказыванием и показыванием превращает его сочинение из трактата по логическим основаниям языка в трактат по метафизике и, как утверждал сам Витгенштейн, по этике.

Узловой интуицией, лежащей в основе «Трактата», является убежденность Витгенштейна в том, что все языки имеют общую логическую форму — форму, которая, кроме того, обща им и миру. Фактически эта общая форма и позволяет предложениям нечто «высказывать». То, о чем предложение говорит, является набрасываемой им *логической картиной* мира. Именно понимание предложения как картины приводит к различию между показыванием и высказыванием. Предложения дают картину мира, но они не способны дать картину самих себя. Они показывают логическую форму, общую им и миру, но не могут ее высказать. Предложения могут только показывать свою логическую форму потому, что попытка заставить их ее высказать выталкивает язык за границы смысла.

Во время написания «Трактата» Витгенштейн имел весьма своеобразное понимание «смысла». На его взгляд, язык состоит из имен, организованных в предложения. Имена обладают значением, так как они представляют объекты, находящиеся в мире. Эти имена могут быть организованы в предложения определенными способами, и возможные способы их организации определяют границы смысла. Таким об-

разом, по Витгенштейну, смыслом обладает только предложение, и этот смысл заключается в организации имен, отражающей определенную организацию элементов мира.

Проблема, на взгляд Витгенштейна, кроется в том, что предложения утрачивают смысл, пытаясь достичь чего-то большего, чем дать картину возможного положения дел в мире. Витгенштейн никогда не приводил пример того, что он подразумевает под «именем» или типом объектов, обозначаемых именами (например, чувственные данные или объекты повседневного опыта), но вкратце суммировать его идеи можно следующим образом.

То, что мир таков, каков он есть, — вопрос чистой возможности. Предложение «Кошка сидит на коврике» описывает одну возможность. Предложение «Кошка не сидит на коврике» описывает другую. Чтобы узнать, какое из предложений истинно, следует сличить картину с миром. Но рассмотрим предложение «Кошка либо сидит, либо не сидит на коврике». Такой тип предложения логики называют *тавтологией*. Оно является особым типом предложения потому, что необходимо является истинным; оно не может оказаться ложным. Разделительное предложение не дает картины мира. Напротив, оно пытается дать картину отношения между смыслом, или формой, двух предложений.

Согласно «Трактату», предложения, подобные тавтологическим, не являются предложениями вообще. Это — псевдопредложения. Псевдопредложения выходят за пределы смысла, так как вместо того, чтобы только показать свой смысл с помощью картины возможного поло-

жения дел, они пытаются высказать нечто необходимо истинное о формах и пределах смысла. Но если предложения нечто говорят и имеют смысл только тогда, когда в них заключены картины мира, то псевдопредложения, таких картин не содержащие, ничего не говорят. Они бессмысленны.

Подобно тавтологиям и противоречиям, все предложения «Трактата» лишены смысла. Описывая пределы высказываемого, они их переступают. Попытка Витгенштейна описать пределы языка изнутри выдает кантианский характер его программы. Витгенштейн сознавал, что вне языка не существует наблюдательной точки, откуда можно было бы описать границы языка, как Кант пытался показать, что вне опыта не существует наблюдательной точки, откуда можно было бы описать границы всего возможного опыта. И как Кант подчеркивал, что разум постоянно и неизбежно стремится выйти за свои границы, так Витгенштейн полагал, что мы постоянно пытаемся говорить о невыразимом словами.

Согласно взглядам раннего Витгенштейна на смысл и значение, большинство философских теорий, особенно этические дискуссии, оказываются бессмыслицей. Именно поэтому он полагал, что решил проблемы философии. Однако, называя их бессмысленными, Витгенштейн не хотел сказать, что они неважны. Напротив, Витгенштейн считал, что некоторые бессмыслицы, подобно «Трактату», способны пролить свет на проблему. Таков источник так называемого витгенштейновского «мистицизма».

Еще до возвращения в 1929 году

в Кембридж Витгенштейн приступил к пересмотру своей концепции значения и языка. Он больше не считал, что первичное назначение языка — отражение логической структуры мира. Напротив, теперь язык представлялся ему продуктом социального договора. Причин перемен в умонастроении Витгенштейна было несколько, и главная из них — новое осмысление того, что необходимо для усвоения слова или постижения понятия.

В «Трактате» Витгенштейн доказывал, что значение имени — это объект, который оно представляет. В основе этого взгляда лежит интуиция, согласно которой парадигмой усвоения значения слова является наглядное определение: учитель показывает на объект, произнося слово, а ученик усваивает, что они связаны. Но откуда ученик узнает, на что ему показывают? К примеру, учитель говорит «красное», показывая на яблоко; откуда ученик узнает, что оно обозначает цвет яблока, а не его очертания или вкус?

### *«Философские исследования»*

Для того чтобы проиллюстрировать витгенштейновское видение затруднений, вытекающих из представления, по которому мы усваиваем язык с помощью наглядных дефиниций, часто используют аналогию с шахматами. Тот, кто узнал, что король — самая высокая фигура на доске, еще не понял тем самым значение короля. Он не понял его и тогда, когда вдобавок узнал, как король ходит. Понять значение короля — это понять его функцию в игре как в целом. Схожим образом,

доказывал Витгенштейн в «Исследованиях», уловить значение слова значит понять, как использовать его в данном контексте, или в конкретной «языковой игре», лингвистической процедуре. Значение — это употребление. Усвоение языка подобно усвоению правил игры, или, выражаясь точнее, множества связанных между собой игр.

В «Трактате» Витгенштейн утверждал, что предложения языка отражают логическую структуру мира, образуя род систематического единства. «Исследования» отвергают это воззрение. Язык, напротив, представляет собой совокупность связанных языковых игр, отражающих «формы жизни». Причем дело обстоит не так, будто каждая игра имеет определенные границы и четко выраженные отличительные особенности. Мы даже не можем точно сказать, что такое игра. Скорее, языковые игры связаны друг с другом сходством, напоминающим сходство, присущее членам одной семьи.

Правила игр встроены в грамматику языка. Под «грамматикой» Витгенштейн понимает нечто большее, чем просто указания на то, как правильно сочетать слова в предложении. По его мнению, «грамматика» относится также к разновидностям контекстов, в которых определенные слова и предложения имеют смысл. Согласно «Трактату», философские проблемы возникают тогда, когда язык переступает границы смысла. Согласно «Исследованиям», они возникают тогда, когда философы переступают границы грамматики, путая границы языковой игры. К примеру, кто-то говорит об обладании разумением так, словно это обладание яблоком, а потом задает-



ся вопросом о том, где же помещается разумение (тем самым смешиваются игра, касающаяся мыслительных процессов, и игра, касающаяся материальных объектов). В таких ситуациях, утверждал Витгенштейн, значение утрачивается, язык работает «вхолостую».

Новая задача философии — справиться с такой путаницей. «Философские исследования» напоминают диалог. Автор размышляет и под-

нимает вопросы, цель которых — показать оппоненту, где начинаются его заблуждения. Это как нельзя лучше относится к пассажирам, посвященным аргументу об индивидуальном языке, где Витгенштейн спорит с софистом, полагающим, что возможно и даже необходимо говорить на своем собственном языке и жить в своем собственном мире. Автор «Исследований» поправляет софиста «Трактата».

Констанс Крид

### Библиография

- Витгенштейн, Л., Философские работы, ч. I–II, М.: Гнозис, 1994.  
 Козлова, М.С., Философия и язык, М., 1972.  
 Грязнов, А.Ф., Эволюция философских взглядов Л.В., М., 1985.  
 Сокулер, З.А., Проблема обоснования знания. (Гносеологическая концепция Л. Витгенштейна и К. Поппера), М., 1988.  
 Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель, М.: Прогресс, Культура, 1993.  
 Hacker, P.M.S., *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, rev. ed., New York: Oxford University Press, 1987.  
 Janik, A. Toulmin, S., *Wittgenstein's Vienna*, New York: Simon and Schuster, 1973.  
 Kripke, S.A., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.  
 Pears, D.F., *Ludwig Wittgenstein*, New York: Viking Press, 1970.

## АРНОЛЬД ТОЙНБИ

Родился: 1889, Лондон, Англия.

Умер: 1975, Йорк, Англия.

**Главные произведения:** «Постижение истории» (1934–1961), «Цивилизация перед судом» (1948), «Религия глазами историка» (1956), «Изменение и обычай» (1966), «Города в движении» (1970).

### Главные идеи

*Изучение истории должно быть изучением цивилизаций, а не наций или культурных периодов.*

*Цивилизации возникают в качестве ответа творческих индивидуумов на вызовы, порожденные особо сложными ситуациями.*

*Прогресс цивилизации заключается в творческом преодолении трудностей, имеющим внутренний и духовный, а не внешний и материальный характер.*

*Крушение общества происходит тогда, когда творческие индивидуумы более не могут им управлять, применяя творческую силу, в результате чего большинство выходит из повиновения, что ведет к утрате социального единства.*

Британский историк Арнольд Тойнби получил классическое образование в Оксфордском университете, сотрудником и преподавателем которого он был с 1912 по 1915 год, после чего работал в Британском министерстве иностранных дел и присутствовал в качестве делегата на Парижской мирной конференции. В 1919 году он стал профессором византийских и новогреческих исследований Лондонского университета. В качестве корреспондента он освещал Греко-турецкую войну. Затем, занимая ряд академических должностей, с 1934 по 1961 год он посвятил себя написанию «Исследования истории». Он написал много других работ, посвященных Западной цивилизации, религиям, классической истории и другим предметам.

Когда умирает крупный мыслитель, зачастую мы вправе говорить о том, что отныне он принадлежит

истории. Что касается Тойнби, то можно сказать, что большую часть его жизни история принадлежала ему. Он был исследователем и писателем, превыше всего ставившим факты, — но факты не были для него самоцелью. Он видел в них ключ к природе и загадке вселенной, в которой пробуждается сознание каждого человека. Тойнби старался наблюдать крупные исторические модели, исследуя подробности событий, имевших место не только в Древней Греции и Риме, средневековой Европе и азиатских культурах, но и в эскимосской, шумерской, османской, шаньской и майяской цивилизациях.

Проницательный анализ доктора Тойнби вскрывал то, что можно было бы назвать единством человечества, и по этой причине он пришел к экуменическому взгляду на присутствие Бога в мире. Роланд Стромберг назвал Тойнби «проро-

ком глобальной унификации». Первоначально интересы Тойнби были сосредоточены на греко-римской цивилизации, поражавшей его своим широчайшим, поистине вселенским кругозором. В книге «Цивилизация перед судом» он развивает свои взгляды, предостерегая погруженных в спячку жителей Запада о том, что «прошлое наших соседей вот-вот станет жизненной частью нашего западного будущего», причем последний вывод убедительнейшим образом подтвердили последующие события.

В этом предостережении заключен призыв к ответственной деятельности. Иными уроками прошлого можно пренебречь лишь себе на погибель, настаивает британский историк. Нельзя забывать и о нашем долге перед будущим, напоминает нам Тойнби во многих своих произведениях, включая «Изменение и обычай», где мы читаем, что «наши еще не родившиеся потомки не в силах выступить в свою защиту. Вместо них должны говорить мы сами, ибо ныне живы мы и только мы — а не все те, кто уже почил или еще не появился на свет, — и именно нам вверено попечительство над видом, временными представителями которого мы являемся».

Чувство взаимосвязанности всех мертвых, живых и еще не рожденных укоренено в том, как чувствовал Тойнби религиозную веру. Шестой том его эпохального произведения «Постижения истории» заканчивается на вдохновенной религиозной ноте. Не будучи сторонником господства какого-либо конкретного вероучения, Тойнби указывает, что спастись от гибели Запад может лишь в том случае, если в покаянии

и смирении вернется к своему христианскому наследию. В другом месте Тойнби писал, что импульс христианства обеспечил великое завоевание Запада: через посредство Бога действовать не только ради себя, но и ради всего человечества.

В книге «Религия глазами историка» (1956) автор развивает более широкий взгляд на религию, с позиций экуменизма признавая комплементарность главнейших вероисповеданий. Десятилетие спустя он напишет, что «высшие религии вызволили Человека из социальной темницы, унаследованной им от своих животных прародителей».

Хорошей иллюстрацией этого широкого подхода может служить то место из «Городов в движении», где Тойнби рассказывает о своем увлечении «экистикой» Константина Доксиадиса. Наш историк счел эту дисциплину «многообещающей ввиду того, что «экистика» является общей основой и естественным местом встречи ряда научных дисциплин, развивавшихся вплоть до недавнего времени более или менее изолированно друг от друга. Архитектура, градостроительство, изучение коммуникаций, экономика, социология, психология, медицина, биология» — все они по-своему участвуют в экистике.

Ряд оппонентов отзывались о всеохватном подходе Тойнби весьма резко. Что бы он ни делал, это никак не похоже на унификацию истории, сетовали некоторые из них. Но покойный католический историк Томас П. Нилл, который как ученый понимал Тойнби не хуже, чем кто бы то ни было, настаивал на том, что на самом деле британский историк писал *об истории*, в то

же время признавая его творчество очень эффективным научным начинанием. Он заключал, что труд Тойнби — это «первая значительная христианская философия истории со времен Боссюэ». К этому Нилл добавляет: «Тойнби возвращает в историю Провидение, трактует человека как свободное духовное существо, сотворенное Богом для созерцания Блаженства. Более того, его труд является более «универсальной» историей, нежели «универсальная история» Боссюэ или его христианских предшественников, так как он видит единство человечества по сотворению и судьбе и пытается выработать теорию истории, в которой найдется место для всего человечества без остатка. В этом плане Тойнби удалось более богатое и полное исследование смысла истории, нежели его христианским предшественникам».

Однако было бы заблуждением полагать, будто именно вера в христианского Бога побудила молодого историка встать на избранный им жизненный путь. На склоне лет он писал, что его «отказ от религии случился внезапно; возвращение к вере было постепенным и длится до сих пор». Одним из главных побуждений, двигавших Тойнби всю его жизнь, стала гибель одноклассников на фронтах первой мировой войны. Вот ряд очень показательных высказываний, обнаруживаемых едва ли не во всех произведениях этого автора: «Почему я до сих пор жив, почему пишу эти строки? Если бы в 1914 году я оказался бы годен к строевой службе, то, по всей вероятности, к 1916 году меня, как и многих моих однокашников, уже не было бы в живых». «К концу

первой мировой войны половина моих сверстников были убиты. Я обязан работать над уничтожением порочного института, ставшего причиной этой преступной бойни». «Мне семьдесят пять лет. Половина моих школьных и университетских товарищей погибла, когда им не было еще и двадцати семи». И наконец, цитата из «Постижения истории»: «В 1915 и 1916 годах около половины моих школьных товарищей, и примерно столько же юношей, сыновей воюющих держав, были убиты. Чем дольше я живу, тем горше скорблю и сильнее негодую на то, что все эти жизни были так преступно погублены. Написание этой книги стало моим ответом на вызов со стороны бессмысленной жестокости дел человеческих».

«Эта книга» — одно из самых громких интеллектуальных событий всех времен. «Постижение истории» — это три миллиона слов, 322 страницы указателей, около 19 000 сносок. Однако этот труд запомнится не своим размахом. Читателей привлекает к нему соединение великой учености, метода и слога. Тойнби решил сосредоточиться не на индивидуумах, не на государствах, но на цивилизациях, в описании которых он использовал духовный глоссарий, навеянный, по крайней мере отчасти, учением философа-математика Альберта Норта Уайтхеда. «Цивилизация может быть определена как попытка создать такое состояние общества, при котором все Человечество заживет в гармонии, а все люди станут членами единой, всеобъемлющей семьи».

Согласно Тойнби, цивилизации создаются не генетически высшими индивидами (таких не бывает), не

благоприятной географической средой, но творческим ответом меньшинства индивидуумов на вызов, брошенный исключительно трудной ситуацией. Ситуации вызова, служащие «стимулами» для творчески одаренных индивидуумов, — это «трудные страны», или места, где выживание дается совсем не просто, «новая почва», или земля, на которой прежде не предпринималось попыток построить общество, «удары», или разного рода поражения, «давление», обусловленное обстановкой на границах, наконец, «карательные санкции» (*penalizations*), или стеснение и угнетение одного класса или расы другой.

По Тойнби, цивилизация растет и прогрессирует, когда ответы на внешние сложности имеют не внешнюю и материальную, а внутреннюю и духовную природу. Вообще, чем жестче вызов обстоятельств, тем более творческий и плодотворный характер носит ответ. Ответы, способствующие росту, совершаются индивидуумами, на которых головоломные проблемы воздействуют так, что они совершают самобытные открытия или преисполняются вдохновением для преображения нетворческого большинства и внедрения нового образа жизни. Тойнби называет этот процесс «эфиризацией» и называет термином «мимесис» процесс подражания, позволяющий нетворческому большинству следовать за творческим меньшинством.

Распад и дезинтеграция цивилизации совершается, по мнению Тойнби, тогда, когда творческая сила меньшинства иссякает, в силу чего большинство отказывает ему в повиновении, происходит утрата со-

циального единства и способности к самоопределению.

Общество теряет способность к самоопределению, когда большинство машинально имитирует творческий дух, присущий его вожакам, либо когда сами вожаки начинают действовать не творчески, а по инерции. Другие причины неспособности к самоопределению — это использование устаревших общественных установлений как носителей новой социальной практики и «обожествление» некогда творческих, но утративших актуальность идей, установлений и технологий.

В «Постижении истории» Тойнби прослеживает судьбы двадцати восьми цивилизаций, но его анализ удовлетворяет далеко не всех. Питирим Сорокин, оценивающий вклад Тойнби очень высоко, тем не менее считает такую категорию, как «цивилизация», несостоятельной. Другой оппонент заявляет, что теория вызова и ответа чересчур расплывчата. Хью Тревор-Роупер уличает своего земляка в «фокусничестве», заключая, что главный труд Тойнби — это «чудовищное искажение истории».

Особенно спорным оказалось воззрение Тойнби на иудаизм, который он то и дело изображает не как живую, полную напряжения высшую религию, но как окаменелость сирийской цивилизации. Люис Мамфорд считал этот взгляд «крупным» заблуждением, а Абба Эбан резко полемизировал с ним в эссе «Ересь Тойнби». Даже такой сочувствующий истолкователь, как Томас П. Нилл, считал необходимым осуждать «резкость» и «несправедливость» такого подхода Тойнби.

Среди современников Тойнби нашел множество восторженных последователей. Выдающийся историк Уильям МакНилл полагает, что Тойнби «раскрыл передо мной исторические горизонты и поставил столь много вопросов, как никакой другой автор». А Тэнджи Лин завершает свой панегирик такими словами: «Поражает то, что мы сумели произвести на свет столь масштабную и мощную личность, которая смогла совершить этот творческий акт». Мамфорд предсказывает, что «если наша цивилизация переживет обступившие ее угрозы, то «Постижение истории» окажется вехой, а может стать, и поворотным пунктом».

Арнольд Тойнби обладал даром сострадания. Его человечность заявляет о себе во всем, что он написал. Он открыл для себя изъяны исторических деятелей и пытался их понять. Но он отказывался поддерживать эти изъяны; он пробовал учиться на них, чтобы лучше решить задачу истории. Человек нецерковный, он считал себя независимым христианином. Он писал: «Фундаментальный принцип христианства, на мой взгляд, — это вера в то, что жертвенная любовь является наилучшим и наимогущественным из известных нам духовных импульсов».

Гарри Джеймс Каргас

### Библиография

- Toynbee, A. (with D. C. Somervell). *A Study of History, Abridgement of Volumes I—VI* (1946); *A Study of History, Abridgement of Volumes VII—X* (1957), New York and Oxford: Oxford University Press.
- Toynbee, A., *Change and Habit*, New York: Oxford University Press, 1966.
- Toynbee, A., *Cities on the Move*, New York: Oxford University Press, 1956.
- Toynbee, A., *Civilization on Trial*, New York: Oxford University Press, 1948.
- Toynbee, A., *An Historian's Approach to Religion*, New York: Oxford University Press, 1956.
- Тойнби, А., Постижение истории, М., 1991.
- Тойнби, А., Переписка с Н. Конрадом, в кн.: Конрад, Н.И., Избранные труды. История, М., 1974, с. 270–282.
- Коп, И.С., Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли, М., 1959.
- Араб-Оглы, Э.А., Концепции исторического круговорота. — В сб.: Исторический материализм и социальная философия, М., 1960.
- Маркарян, Э.С., О концепции локальных цивилизаций, Ереван, 1960.
- Чесноков, Г.Д., Современная буржуазная философия истории, Горький, 1972.
- Рашковский, Е.Б., Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби, М., 1976.
- Семенов, Ю.Н., Социальная философия А. Тойнби. Критический очерк, М., 1980 (библ.).
- McNeil, W.H., *Arnold J. Toynbee: A Life*, New York: Oxford University Press, 1989.
- Peper, Ch.V., ed., *A Historian's Conscience: The Correspondence of Arnold J. Toynbee and Columbia Cary-Elwes, Monk of Ampleforth*, Boston: Beacon, 1986.
- Urban, G.R., *Toynbee on Toynbee*, New York: Oxford University Press, 1974.

## МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

**Родился:** 1889, Месскирх, Баден, Германия.

**Умер:** 1976, там же.

**Главные сочинения:** «Бытие и время» (1927), «Введение в метафизику» (1953),

«Поэзия. Язык. Мысль» (1971), «На пути к языку» (1959).

### Главные идеи

*Хотя смысл бытия — это основная проблема философии, истинная его природа забыта и сокрыта.*

*Людям присуща уникальная открытость бытию, но понимание человека должно осуществляться в экзистенциальных, а не традиционных, объективирующих категориях.*

*Бытие следует осмыслять в терминах временности.*

*Бытие может осмысляться лишь посредством медитативного и поэтического образа мышления, не имеющего ничего общего ни с количественным, ни с объективирующим подходом.*

*В той мере, в какой бытие поддается переводу на понятийный язык, именно то, что позволяет раскрыться сущему в динамическом событии, скрывает его, раскрывая.*

**Ш**ироко известно, что Мартин Хайдеггер — один из значительнейших философов двадцатого столетия. Он, несомненно, — один из влиятельнейших философов, по сей день оказывающий глубочайшее воздействие на множество дисциплин, отличных от философии. Это, однако, не означает, что его идеи понимались верно. Самая знаменитая его работа — «Бытие и время» — сыграла ключевую роль в экзистенциалистском и феноменологическом движениях, но сам Хайдеггер отказывался благословлять такое развитие своих идей. Он не переставал утверждать, что каждый подлинный мыслитель продумывает только одну мысль, и мысль Хайдеггера была о Бытии сущего. Его завораживал классический вопрос онтологии: «Почему есть нечто, а не ничто?» Книга «Бытие и время» с ее антропологическим и экзистенциальным акцен-

том была, как он говорил впоследствии, лишь промежуточной остановкой на маршруте созерцания бытия. Поэтому, всякий раз говоря о его философии, следует ясно отличать раннего Хайдеггера, выразившего свои взгляды в «Бытии и времени», от Хайдеггера позднего, более отчетливо сфокусировавшего свое внимание на бытии.

Ранние богословские штудии в иезуитских школах (1903–1911) пробудили в готовившемся принять духовный сан Хайдеггере интерес к герменевтике и языку. Однако участь, а позднее и преподавая во Фрайбургском университете (1915–1923), он поддался обаянию Эдмунда Гуссерля, основателя феноменологии, и в течение десяти лет читал курсы, посвященные феноменологии. Тесное сотрудничество с Гуссерлем длилось до тех пор, пока в 1923 году Хайдеггер не стал действительным

профессором Марбургского университета. В 1928 году он вернулся во Фрайбург, чтобы стать преемником Гуссерля (которому он посвятил «Бытие и время») на кафедре философии. Правда, к этому времени между двумя философами наметились серьезные разногласия, обусловленные хайдеггеровским пониманием феноменологии как онтологического метода, ввиду чего в своих последующих работах Хайдеггер пользовался термином «феноменология» все реже и реже.

В 1933 году Хайдеггер стал ректором Фрайбургского университета и с энтузиазмом поддержал крепнущее национал-социалистическое движение. Несмотря на то что пост ректора, равно как и горячая поддержка нового режима были вскоре им оставлены (1934), в течение нескольких послевоенных лет он был отстранен от преподавания. Сомнительная политическая репутация, а также нерегулярность его выступлений в печати привели к тому, что долгое время слава Хайдеггера опиралась на его раннюю работу — «Бытие и время», зачастую опосредованную трудами таких экзистенциалистов, как Жан-Поль Сартр, и богословов, как Рудольф Бульман. Более полное понимание Хайдеггера стало возможным лишь после опубликования его поздних лекций и трудов.

После «Бытия и времени» Хайдеггер отошел от антропологических и феноменологических пристрастий своей ранней книги в пользу более непосредственной рефлексии о бытии. В середине тридцатых годов он обратился к трудному, поэтическому способу философствования, и зачастую его рефлексия была обра-

щена на сами поэтические тексты. Особенно его занимал немецкий поэт Фридрих Гёльдерлин. Тем не менее «Бытие и время» по-прежнему необходимо для понимания его поздних трудов.

### «Бытие и время»

Наперекор превалирующим особенностям традиционной философии в «Бытии и времени» Хайдеггер положил начало радикально иному подходу. Он заявлял, что западному миру присуще «бегство от мышления». Прежде всего он был уверен в том, что западная мысль забыла и сокрыла смысл бытия. Бытие слишком часто понимали как наиболее абстрактную, а стало быть, и самую пустую из всех категорий, как высшее существо, как первопричину или просто как набор качеств, свойственных сущему вообще. По его словам, этот «онтологический» подход к бытию продолжал традицию западной философии, заложенную еще Платоном и сосредоточивающуюся на сущем, а не на бытии как таковом. По мнению Хайдеггера, западная традиция игнорировала «онтологическое различие» между двумя этими категориями. Таким образом, первостепенной заботой хайдеггеровского творчества стала переориентация понимания бытия, названная в «Бытии и времени» *фундаментальной онтологией*.

Но мало и этого: переосмыслению подлежит природа не только бытия, но и истины. «Истина» издавна понималась как соответствие между идеей, находящейся в субъекте, и внешним объектом. Хайдеггер



доказывал, что это — абстракция, основанная на более фундаментальном опыте истины как «несокрытости», апеллируя при этом, как это часто с ним бывало, к этимологии греческого слова *aletheia* («истина»). Таким образом, истина — это динамическое обнажение, или «присутствование», сущего, невозможное без бытия.

Вследствие этого замысел, лежащий в основе «Бытия и времени», состоял из двух этапов: во-первых, из экзистенциального анализа человека для обнаружения обновленного понимания времени как горизонта, в котором должно протекать осмысление бытия. Во-вторых, из «деструкции», или «преодоления», истории философии с целью обозначить историческое место такой фундаментальной онтологии. В своем окончательном виде «Бытие и время» — это только начало. Здесь мы находим экзистенциальный анализ, составляющий две трети первой части всего проекта. Здесь опущены запланированные размышления о «времени и бытии», а также вся историческая вторая часть.

Тем не менее экзистенциалистская антропология, содержащаяся во «Времени и бытии», — одно из немногочисленных значительнейших творений двадцатого столетия. Перед нами — *tour de force*, ибо эта книга предлагает новый план понимания человека, и более того — западной философии в целом. Несмотря на то что в самой книге Хайдеггер постоянно указывает, что по настоящему его заботит онтология, незавершенность «Бытия и времени» производила впечатление, что Хайдеггер — экзистенциалист, озабоченный не бытием, а человеком.

Очевидная причина, по которой в «Бытии и времени» людям отведено столько места, состоит в том, что люди — это неповторимое проявление бытия. Они — единственные существа, для которых бытие является проблемой, более того, глубоко личной, экзистенциальной проблемой. Хайдеггер утверждал, что бытие человека всегда носит характер «моего» бытия. Итак, Хайдеггер доказывал, что людям присуще смутное, доконцептуальное понимание бытия, служащее отправным пунктом онтологии. В более общем смысле он указывал, что бытие осталось бы неявленным вовсе без необходимого сознания, или «просвета», наличного в человеческом существе.

Метод прояснения этого доконцептуального понимания бытия — это метод герменевтической феноменологии. Феноменология направляет к тщательному описанию живого человеческого опыта, избегая погружения в теории или идеи здравого смысла относительно этого опыта. Но в противоположность Гуссерлю Хайдеггер поставил этот метод на службу проявлению бытия и осознал, что попытка проникнуть в глубину сокрытого неизбежно является актом истолкования. В этом контексте Хайдеггер оказывается одним из главных апологетов историчности человека, доказывая, что всякое понимание по сути своей интерпретативно, или герменевтично, отчасти потому, что люди подходят ко всему с предпониманием, форма которого обусловлена исторической ситуацией.

Обратившись к феноменологическому описанию людей, Хайдеггер увидел, что они погружены в мир

еще до того, как предстанут в мысли отдельными субъектами, или изолированными Я; именно поэтому он называет человека *Dasein*, буквально «здесь-бытие». Озабоченность новой философии проблемой того, как для Я возможно действительное познание внешнего мира, — вот пример неспособности открыть правильный ответ из-за того, что неверно поставлен вопрос. Потому-то предложенное Хайдеггером богатое феноменологическое описание бытия-в-мире *Dasein* избегает традиционных философских категорий, подходящих к субъектам, отличным от внешних объектов. Вместо этого он сознательно ищет язык, более близкий человеческому существованию. Совершенно очевидно, что для этой цели он должен был создать новый философский словарь.

Основной тезис гласит, что практические повседневные контакты человека с миром осуществляются при помощи практических орудий, которые «находятся под рукой» в противоположность инертным объектам рассмотрения и анализа, просто «присутствующим под рукой». Более того, не будучи изолированным Я, повседневный человек всегда живет внутри горизонта других личностей «вместе с миром».

Если исходить из более практического и более исконного отношения к миру, перед нами откроется понимание человека посредством динамических категорий, Хайдеггером называемых «экзистенциалами». Первичные экзистенциальные структуры имеют временную соотнесенность. «Состояние-бытия», или «фактичность», — это данность, или вброшенность, укорененной в прошлом человеческой жизни, прояв-

ляющаяся в глубинных душевных настроениях, особенно в настроении тревоги. Ориентацию, или проекцию, человека на горизонт будущего Хайдеггер называет «пониманием», от которого берет начало «дискурс», или речь, в настоящем — истолкование того, как обстоит дело с твоим бытием. Три эти экзистенциала, отделимые друг от друга в интересах анализа, в действительности проникают друг в друга. Незамкнутость человеческой проекции в будущее позволяет Хайдеггеру парадоксальным образом охарактеризовать сущность человека как его существование, а Жан Поль Сартр превратит этот тезис в центральную максиму экзистенциалистского движения.

К этим экзистенциалам Хайдеггер добавляет еще один, постоянно сопровождающий заурядную повседневность, — падшесть. Этим термином обозначается лишенная подлинности поглощенность человека миром, толпой, безымянностью. Кружа снова и снова, чтобы увидеть *Dasein* со все новых точек зрения, он показывает, что подлинность возникает тогда, когда человек отдает себе отчет в своей вброшенности и в то же время принимает свою ответственность за открытое будущее и полон решимости не дрогнуть перед этим обстоятельством. Такое осознание Хайдеггер называет зовом совести. Зачастую мы имеем с ним дело тогда, когда тревога раскрывает ограниченность нашей свободы в свете конечности нашего жизненного срока, или в свете неизбежности нашей смерти. Таким образом, в «бытии-к-смерти» *Dasein* слышится жуткий призыв бытия к подлинности.

*Поздний Хайдеггер*

Поздний Хайдеггер убедился в том, что даже новаторский подход «Бытия и времени» недостаточно радикален; в этой книге оставалось слишком многое от картезианской обращенности новой философии к субъекту и поиска основополагающих условий мышления. Поэтому Хайдеггер перевел свое внимание с *Dasein* на само бытие. В ряде работ исторического характера он доказывал, что даже онтология безнадежно запуталась в объективистском образе мышления, и в конце концов отказался отстаивать приоритет фундаментальной онтологии. Он изображал Ницше как кульминацию западной философии, как ироничного «последнего метафизика», чья субъективная «воля к власти» представляет собой конечный итог обращения Платона от бытия к сущему. В противовес этой традиции он призывал вернуться к самым начаткам философии, к таким досократикам, как Парменид и Гераклит, чтобы подстегнуть новый тип мышления «в конце философии».

Неудовлетворенность традиционными понятийными схемами выражения тайны бытия была обусловлена уверенностью в том, что они сопричастны духу техники нового времени, представляющей собой не более как один из способов, посредством которых субъект выражает свое господство над миром объектов. Подлинное мышление о бытии требует не измерительно-количественного, но медитативного подхода; на передний план оно выдвигает «спокойствие» (*Gelassenheit*), а не решимость. Вопросы важнее ответов. Помимо этого, творческий

потенциал для такого взывания к бытию пребывает не столько в структуре человеческого бытия, сколько в поэтическом языке. Несмотря на то что Хайдеггер всегда считал язык «износившимся», а зачастую просто «болтовней», он — центральная фигура того поворота к языку, который присущ всей философии двадцатого века. Не придавая особого значения логическому анализу или обыденному языку, Хайдеггер стремился припасть к творческим истокам языка, лучшее воплощение которых он находил в произведениях некоторых поэтов и — загадочным образом — не только в говорении, но и в молчании и вслушивании. Язык, обладающий порождающей способностью к раскрытию, есть «дом Бытия». Если бытие может быть явлено, оно должно быть явлено через язык. По Хайдеггеру, онтологическое значение языка таково, что правильнее было бы сказать, что язык говорит нами, нежели что мы говорим языком. Его поздние попытки встать «на путь к языку», как свидетельствует заглавие одной из его книг, — это один метафорический набег за другим с целью извлечь на свет Божий подлинное мышление о бытии. Акцент на творческой мощи языка оказал глубокое влияние на общественные науки, эстетику и теологию. Кроме того, знаменитый диалог с буддийским священнослужителем («На пути к языку») являет много общего с мистицизмом восточного мышления.

Хотя поздний Хайдеггер отводил человеку по отношению к бытию, мышлению и языку более пассивную роль, во многом он оставался на позициях своей ранней экзистен-

циальной аналитики. Он продолжал говорить о «заботе» о *Dasein* как о необходимом условии появления бытия. Он продолжал настаивать на том, что только *Dasein* «вы-ступает» («ex-sists») из бытия таким образом, чтобы бытие могло обнаружиться. Различие в том, что поздний Хайдеггер предпочитает говорить как о «просвете» не о *Dasein*, а о самом бытии; инициатива принадлежит бытию. Роль *Dasein* в его чутком и незамутненном корыстью соприутствии вещам его мира — быть «хранителем», или «пастырем», бытия.

Хайдеггер считал действительное раскрытие бытия событием временной природы. Поэтому, когда «пастырь бытия» терпеливо исполняет свой долг «пастыбы», бытие может пожаловать себя человеку как дар. Таким образом, медитативное мышление о бытии, к которому призывает Хайдеггер, требует «благодарения». Тем не менее в свете иницирующей роли бытия *Dasein* может лишь ждать дальнейшего раскрытия бытия. Со временем Хайдеггер, по всей видимости, все более пессимистично относился к современному пониманию бытия. Как он сам поэтично сказал в книге «Поэзия. Язык. Миф»: «Мы пришли слишком поздно для богов и слишком рано для Бытия». Тезис о том, что бытие всегда сокрыто — даже в самораскрытии, — и настойчивое подчеркивание того, что подлинное мышление всегда ведет к немислимому, подсказывают, что бытие никогда не будет явлено полностью. Такая расстановка акцентов подчеркивает ан-

тикартезианскую направленность его философии, характеризующейся фаллибилизмом, конечностью, многозначностью.

Хайдеггеровские попытки ощупью прийти к мышлению и речью о тайне бытия, идущие вразрез с традиционным мышлением и речью о бытии, рассматриваются некоторыми как веское напоминание о глубине реальности, утраченной современным отчужденным технологическим обществом. Другие видят в них лишь игру словами, разновидность «словесной магии», крайний пример языковой путаницы. Третьи равнодушны к хайдеггеровским поискам бытия, но обретают в его лице неоптимого помощника, позволяющего понять человека как экзистенциальное, историческое, языковое существо, по большей части творящее свою собственную реальность. Четвертые, наоборот, видят в нем тайного богослова или мистика. Одни обращаются к раннему Хайдеггеру, тогда как другим подавай Хайдеггера позднего. Эти многообразные оценки Хайдеггера являются, вероятно, предсказуемым следствием творчества человека, который никогда не считал себя пришедшим, но всегда — находящимся просто «на пути». Во многих отношениях он заботился не о том, чтобы давать ответы, но чтобы предлагать правильные вопросы. Он подытожил свое отношение, столь часто заставлявшее недоумевать интерпретаторов, в «Предисловии к метафизике»: «Уметь вопрошать — значит уметь ждать, пусть даже целую жизнь».

*Дэн Стайвер*

**Библиография**

- Хайдеггер, М., Разговор на проселочной дороге, М.: Высшая школа, 1991.
- Хайдеггер, М., Время и бытие, пер. и составление В.В. Библикина, М.: Республика, 1993.
- Caputo, J., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1978.
- Greene, M., *Martin Heidegger*, Studies in Modern European Literature and Thought, London: Bowes and Bowes, 1957.
- Kockelmans, J.J., *Martin Heidegger: A First Introduction to His Philosophy*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965.
- Langan, Th., *The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*, New York: Columbia University Press, 1959.
- Lovitt, W., Lovitt, H.B., *Modern Technology in the Heideggerian Perspective*, Lewiston, N.Y.: The Edwin Mellen Press, 1991.
- Macquarrie, J., *Martin Heidegger, Makers of Contemporary Theology*, Richmond: John Knox Press, 1968.
- Okrent, M., *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1988.
- Richardson, W.J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Preface by Martin Heidegger, 3d ed., the Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Sheehan, Th., *Heidegger: The Man and Thinker*, Chicago: Precedent Publishing, 1981.

## РЕЙНГОЛЬД НИБУР

Родился: 1892, Райт-Сити, Миссури, США.

Умер: 1971, Стокбридж, Массачусетс.

Главные сочинения: «Нравственный человек и безнравственное общество» (1932), «По ту сторону трагедии» (1937), «Природа и судьба человека» (1943), «Вера и история» (1949), «Личность и драмы истории» (1955).

### Главные идеи

*Природа человека искажена гордыней и властолюбием, но она существует свободно под сенью Бога, наделена нравственной способностью и — индивидуальным образом — способна приблизиться к идеалу христианской любви.*

*Действуя в истории, Бог в то же время сокрыт от истории и не может быть познан неполным разумом и полной верой.*

*«Я» стремится к духовной аутентичности, которая обнаруживается лишь в историческом существовании.*

*Таким образом, нравственным задаткам нашего современника предстоит осуществляться в социальном контексте, который по самой своей природе исключает полное осуществление идеальной возможности, а с другой стороны, делает насущной задачей социальную справедливость.*

*Тем не менее история — жизнь в мире, чреватом трагедией, — требует абсолютной серьезности или «театра», в котором возможно искупление, последней «сцены», на которой следует искать высшей справедливости.*

*Христианское мировоззрение, укорененное в библейском откровении, — это единственный источник и основа смысла жизни «по ту сторону трагедии».*

Рейнгольд Нибур прожил дерзкую и богатую событиями жизнь виднейшего публичного богослова Соединенных Штатов первой половины двадцатого века. Прославившийся пламенными речами о духовном кризисе современности и тщательным анализом современных социальных проблем, Нибур часто привлекался в советники лидерами нации, которых впечатляло его глубокое осмысление социальных, экономических и социальных проблем, а также применимость его «христианского реализма» к животрепещущим вопросам той бурной эпохи. И действительно, в те годы, когда многие опасались окончатель-

ного затухания религиозной жизни под натиском урбанизированного, индустриального быта и невиданных международных осложнений, огромное число американцев, пытавшихся сохранить верность своим религиозным традициям, нашли в Нибуре громкого глашатая, разъяснявшего решающую роль и место христианства в современной ситуации. Не говоря уже о том, с каким мастерством он пробуждал в душах своих читателей ощущение кризиса, как богослов он предлагал людям более правдоподобное «христианское» осмысление личных и общественных ситуаций, чем то было по силам большинству либеральных пропо-

ведников, и более действенное «современное» христианство, чем могли предложить неортодоксальные богословы.

Во многих отношениях мысль Нибура сохраняла широкую общественную привлекательность, несомненно, не только в силу своей актуальности, но и благодаря тому, что мы бы назвали «непролептическим» образом мышления. Он начинал не с абстракций разума или веры, обнимая исторические ситуации теоретическими понятиями; его метод был методом погружения в самую гущу человеческих ощущений, бьющихся в тисках непосредственной, неоднозначной данности исторической ситуации, методом обнаружения среди них характерных, богатых смыслом черт. Размышляя о положении авторов Библии, чьи «мифы» становились необходимыми ввиду необъятности истины, которую они стремились выразить, или о социальной и психологической подоплеке расовых проблем в современных американских городах, Нибур хотел, чтобы человеческое измерение приобрело в этих вопросах куда большую роль, ибо, по его мнению, ключевое место в богословской рефлексии принадлежит человеку. Такой стиль мышления был отмечен неподдельной страстностью и адресовался к субъективным ситуациям человека, пусть и ценой отказа от неумолимого систематизма.

Интеллектуальная биография Нибура ретроспективно свидетельствует о том, что он не боялся противоречить самому себе, еще меньше боялся логической непоследовательности, и уж совершенно не опасался встать на новую точку зре-

ния. Фактически на глубокий интерес Нибура к парадоксу, иронии и неоднозначности повлияли его *генеалогическое древо и жизненный опыт*.

Воспитанный в духе немецкого евангелического синода на американском Среднем Западе, юный Рейнгольд нашел в своем отце — священнике Густаве — редкое сочетание разнородных черт. В этом человеке совмещались внушительная заковка реформаторского «пиетизма» и неослабевающая любознательность. Он был энергичным противником либерального отказа от сверхъестественной веры и в то же время упорно настаивал на том, что евангельская весть должна обязательно соотноситься с общественной и политической жизнью. Храня неколебимую верность традициям немецкой Реформации, он никогда не одобрял демократический социализм, но оставался приверженцем прогрессистских идеалов американской капиталистической системы.

Богатое, но и разнородное духовное наследство Рейнгольда — немецко-американское, либерально-евангелическое, пиетистски-интеллектуалистическое — послужило для него отправным пунктом долгих поисков своего призвания, в то время как его чудовищная работоспособность тоже несла на себе отпечаток личности Густава. В колледже Элмхерста, куда он поступил очень рано специально для того, чтобы подготовиться к семинарии, ему, по всей видимости, пришлось не по вкусу традиционное классическое образование, и, следуя наставлениям отца, он сосредоточил свои усилия на изучении либеральной теологической традиции. Позднее, в

Эденской семинарии (здесь он готовился к принятию сана) Рейнгольд развивал свои ораторские и общественные таланты, стремясь придать своим взглядам и литературному стилю более отчетливый интеллектуалистический характер. В Йельской богословской школе, куда он поступил, чтобы отточить свою научную пронизательность, он отступил от либеральных воззрений, проникся духом учености реформаторской традиции и при этом успокоился о том, как бы сама по себе ученость не иссушила подлинной религиозности и опирающейся на веру деятельности. Когда в 1915 году синод назначил его настоятелем прихода в Детройте, Нибур выступил с проповедью либеральной теологии и призвал свою пригородную евангелическую паству к активизму. В годы (после 1928), проведенные им во главе факультета нью-йоркской Объединенной семинарии, Нибур сохранял приверженность к активизму, однако либеральная теология школы постоянно дополнялась и корректировалась богословской ортодоксией и христианским реализмом Нибура.

Если интеллектуальные поиски Нибура отличались прерывным, скачкообразным характером, то свойственные ему способы богословствования чаще всего отличались «злободневностью» — по крайней мере в том смысле, что его речи и сочинения почти всегда были обусловлены чуткостью к конкретным проблемам, задачам и вопросам современного исторического существования, которые, на его взгляд, должны были быть просветлены всеохватывающим светом христианской веры и решены с помо-

щью христианской обрядности и христианского поведения. Аналитическая и герменевтическая рефлексия во многих отношениях была присуща его более официальным, взвешенным Гиффордским лекциям (опубликованным под названием «Природа и судьба человека») в той же мере, в какой она оживляла содержание, слог и цели журнала «Христианство и кризис», основателем и главным автором которого был сам Нибур.

За свою взрослую жизнь Нибур написал множество проповедей, лекций, колонок обозревателя, редакционных и научных статей, книг, гомилетических трактатов, эссе для популярных журналов, политических заметок и т.д. Его то и дело призывали выступить лидером или выразителем интересов религиозных, общественных и политических групп, чье дело могло быть просветлено и поддержано его пророческим гласом и зрением. Выступая в роли либерального реформатора, лидера американского Демократического действия, пылкого просиониста, принимая на себя множество других «общественных поручений», Нибур бесстрашно прилагал всеохватывающую идею Царства Божия к драмам, бушующим в земном царстве.

Несмотря на все многообразие поводов, обилие тем, пестроту стилей и несистематический характер его мышления, ряд основных идей и интерпретаций красной нитью проходят сквозь весь *корпус* писаний Нибура. Эти родственные и взаимопроницающие темы обеспечили философии Нибура неповторимое и видное место в традиции христианской социальной мысли.



### *История и Царство Божие*

По мнению Нибура, высший смысл и исполнение истории должны быть отыскиваемы только в вере, коренящейся в откровении о Царстве Божием, которое будет явлено «по ту сторону истории». Но самодержавный Бог, возвышающийся над историческим царством и не вовлеченный в него никоим образом, отчасти раскрывается в ходе и в контурах сражений исторического бытия. В таких книгах, как «Бытие и история» (1949), «Личность и драмы истории» (1955), а также «Природа и судьба человека» (1943), Нибур ясно дает понять, что коренной смысл *человеческой* истории пребывает во Христе, т.е. в откровении о Божьем суде над историей и о законе любви: первый выводит окончательный смысл истории за пределы человеческого разумения, а второй снабжает человеческое существование ресурсом, не поддающимся полному осуществлению в ограниченной сфере истории. Находясь внутри истории, люди обречены на то, чтобы сражаться, сляясь приблизиться к замыслу Бога, чтобы трудиться, отдавая себе отчет в ожидающем их божественном суде, и стремиться произвести на свет преобразования, предзнаменованные силами Христовой любви, отказавшись при этом от тщеславной веры в то, что их усилия могут быть отождествлены с Божьей волей, и от гордыни, побуждающей их думать, будто они способны полностью постичь обещание Христовой любви. Как рассуждает Нибур в «Детях Света и детях Тьмы» (1944), сыновья и дочери, возвращенные на потенциальных «достоинствах» (*goodnesses*) де-

мократии, должны ясно осознать не только животную злобу и преступность темных фашистских сил, но и собственное гордое самодовольство и наивность. Все свершения человека, даже движимые самыми благими намерениями, даже самые прелестные, искажены человеческой конечностью, извращены человеческой ограниченностью, чреватые эксплуатацией и разрушением.

Нибур настаивает на том, что такое понимание истории отнюдь не ведет к пессимистическому уходу от истории к «потустороннему», или «квиегистскому», изводу христианства, но призывает к абсолютной серьезности в том, что касается борений человека, ибо оно выдвигает на передний план человеческую свободу — свободу действовать, чаять лучшего и искать осуществления. Библейское откровение рисует мир, в котором действует Бог и царят законы искупления, и зовет человека соучаствовать в движении к Царству, которое наступит в конце истории. Хотя люди никогда не сравнятся в своей любви и справедливости с любовью и справедливостью Бога, их духовные задатки — при всей их ограниченности и конечности — вовлекают их в глубины обнаруживаемого в истории смысла, указующего на то, что лежит за пределами истории. Таким образом, даже частичные свершения имеют свою ценность перед лицом грядущего Царства. Пусть в историческом существовании кроются зачатки трагедии (ибо люди обречены на муки, путаясь в паутине нравственных компромиссов), духовное Я спасается от отчаяния тем жизнеощущением, которое укоренено в библейском откровении и удостоверяет, что ис-

тория может выйти «за грань трагедии».

Именно таким способом Нибур увязывает откровение с историей, используя сложные ситуации общественного и исторического существования для того, чтобы докопаться до человеческого элемента библейского смысла. Он был абсолютно убежден в том, что вести, содержащиеся в откровении, можно — не поступаясь реализмом и разумом — глубоко применить к смутным и противоречивым аспектам современной ситуации человечества, что мифы библейского повествования служат вратами в глубинное измерение нынешней жизни. И если фундаменталисты приравнивают мифы к идолам, смешивая форму с содержанием, а либералы считают мифы не более чем донаучным фольклором, Нибур высказывает догадку, что мифы были «обманчивым» средством, которое библейские авторы использовали в своей земной жизни для того, чтобы сделать доступней истины о Боге и истории, не вмещавшиеся в человеческое разумение ни тогда, ни сейчас. Ничто из сказанного ими не могло адекватно выразить смыслы, укорененные в истории и в то же время указующие за пределы истории; однако опыт и вера в таинственные глубины бытия, в Бога, присутствующего в истории и стоящего над ней, побуждали их к тому, чтобы, не щадя себя, стремиться выразить истину. В этом смысле положение библейских авторов сродни ситуации наших современников — призванных хранить верность истине, превосходящей понимание, глубокой и невыразимой, и в то же время подкрепленной их верой и жизнеощущением.

### *Личность и социальное существование*

Нибуrowsкое истолкование спасительных перспектив истории в ее отношении к Царству не может быть понято в отрыве от его глубоких раздумий о судьбе отдельного человека. Одинокое Я, наделенное духовностью и свободой выбора, может либо отступить от искупительного труда, творимого в «драмах истории», либо стремиться к духовному осуществлению посреди трагических обстоятельств, чтобы выйти за грань трагедии. Но по мере того как Нибур оттачивал свой анализ «личности» в таких трудах, как «Нравственный человек и безнравственное общество» (1932), «Интерпретация христианской этики» (1935), «Личность и драмы истории» (1955), становилось все более очевидным, что, на его взгляд, «роль» индивидуума в грандиозной, разворачивающейся истории Царства должна играть непрерывно, ежедневно, на «малой сцене» — ибо смыслы мифического размаха вплетены в незначительную, грубоватую материю жизни в двусмысленном и несовершенном мире. Иными словами, следует понимать, что сферы действия человеческого Я усложнены и ограничены неизбежными социальными измерениями исторического существования, в котором зачастую нелегко с уверенностью отделить «тьму» от «света».

Развитая Нибуrowм теория личности впервые была широко провозглашена на страстных страницах «Нравственного человека и безнравственного общества», хотя не подлежит сомнению, что перед этим он потратил несколько лет на проду-

мывание вопроса о том, как должна ответить христианская теология на проблемы личности в современных индустриальных обществах. Как бы то ни было, к 1932 году он сформулировал фундаментальные положения, касающиеся истолкования природы, перспектив и границ личности и сохранившие свое центральное значение для всей его философской работы. В основе его представлений лежит тезис о том, что люди находятся в рабстве у природы, сознают свою конечность и ограниченность, но несмотря на это вольны и способны перешагнуть через искаженный естественный порядок. Эта способность проистекает из того факта, что человек был сотворен по образу Божию, а поэтому обладает волей, разумом и духовностью, чтобы ввести в действие закон любви. В этой ситуации индивидуальное Я, сознающее свою ответственность перед Богом и признающее свою зависимость от Него, и впрямь могло приблизиться к нравственному идеалу, целиком и полностью осуществленному в Христе. Однако свобода делает добродетельные поступки нелегкими, ведь личность может отказаться от трансценденции, поддаться животной природе или закоснеть в гордыне, почитая себя самостоятельной и отказавшись признавать свою зависимость от Бога. И все же в полном соответствии со своими взглядами на требования исторического существования Нибура верил в то, что нравственные задатки отдельного Я вполне могут способствовать приближению к идеалу любви, который окончательно осуществится в грядущем Царстве.

Высоко ценя природу индивидуального Я, Нибура далек от того,

чтобы приписывать те же свойства и людям в их общности, и его призывы к реалистическому христианскому самопониманию исходили из понимания того, что природа «безнравственного общества» усложнила любое проявление нравственных усилий человека. Грех гордыни, порой присущий отдельным людям, пустил чрезвычайно мощные корни в более широких, более сложных отношениях общей социальной реальности, где он стал практически неустрашимым. Вне зависимости от каких бы то ни было благих намерений, каждое действие, каждое решение, каждая программа, осуществляемые в обществе, не защищены от возможной эксплуатации и угнетения, от непредвиденного крушения, от превозносящейся корысти и амбиций, идет ли речь о группе лиц или о целом государстве. Любой план исправления общества или прогресса — это в лучшем случае компромисс, выбор из ограниченного числа альтернатив, осуществляемый, возможно, с надеждой на воцарение любви, но без горделивой иллюзии о том, будто это — претворение в жизнь божественной воли. Нибура доказывает, что если в личной жизни закон любви действительно может восторжествовать, то безличный и неживой характер всех коллективов лишает такую бескорыстную любовь всяческой силы при ее вмешательстве в социальный конфликт и делает ее недостаточной для претворения социальных зол. Реализм диктует, что эта сторона Царства, торжество справедливости, может представлять собою высшую форму духовного порыва — фактически осознанную судьбу человечества.

Таким образом, при всей двусмысленности социального существования и смутности исторической жизни Нибур не перестает утверждать в своем творчестве, что христиане не вправе ограничиваться бездействием — наоборот, люди обретают подлинность духа лишь тогда, когда пытаются воплотить в жизнь «актуальность невозможного этического идеала» любви в современном социальном мире. Без гордости, без иллюзий они должны прилагать все усилия к тому, чтобы хоть в какой-то мере приблизиться к справедливости. Если настоящие исторические обстоятельства выглядят созревшими для трагедии, то всеохватное христианское мировоззрение все же просветляет призыв к ответственности человека ослепительным принципом искупления в грядущем Царстве Божиим. Пусть императив любви никогда не будет осуществлен полностью, пусть нравственному усилию всегда присущи тревога и неопределенность, — люди все же могут оправдаться перед лицом Бога верой, ищущей праведности в двусмысленной материи тягостной конечности. Именно вера в спасительную благодать Бога и есть, по мнению Нибура, главная нить в той сложной ткани личности, общества, истории и Царства, которую всю жизнь плела его неустанная мысль.

Оценивая наследие Рейнгольда Нибура, нужно прямо признать, что наряду с переменчивостью западных воззрений относительно того, что является интеллектуально приемлемым, возникновению крупной Нибуровой школы мысли несомненно вопрепятствовал ряд других факторов. Учитывая смещение границ раз-

личных теологических дисциплин во второй половине двадцатого века, возможно, важнейший из них обусловлен тем, что в конечном счете творчество Нибура лишено того архитектурного характера, который создает или привлекает тех идейных наследников, которые затем со всем усердием разрабатывают наследие учителя. Вторая причина в том, что отправным пунктом для его рефлексии зачастую служила злоба дня, и поэтому аргументы, выросшие на ее основе, кажутся несколько анахронистичными в изменившуюся эпоху с ее новой ситуацией. Воззрения и аргументы Нибура, всегда подводимые под более широкую тематику и рубрики, отличаются неповторимым чувством своего времени, его конкретных нравственных и религиозных запросов. Например, он мог совершенно невинно указать на либеральные демократии как на лучшую форму христианского общества, и при этом посреди рассуждений обрушиться на любое общественное устройство или национализм, которые притязают на то, что они нечто большее, чем небезупречное, несправедливое построение человека. Еще одним фактором, существенно ограничивающим потенциал особой Нибуровой школы, является, конечно, и другой неотъемлемый элемент его мировоззрения: Нибур был абсолютно убежден в непрочной, двусмысленной, и «незавершенной» природе исторической жизни.

Тем не менее, мало кто может поставить под сомнение влияние Рейнгольда Нибура на западную традицию религиозной мысли. Жизнь востребует его идеи (если не его имя) как пророческую поправ-

ку всякий раз, когда объятые гордыней религиозные общины выказывают свои претензии на превосходство, когда верующие уклоняются от трудных вопросов, когда планы социального прогресса самоуве-

ренно увлекают общество к «совершенству», и наконец когда звучат сомнения в том, что воображению теолога по силам осмыслить жизнь в этом мире.

*Роуланд Шерилл*

### Библиография

- Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, New York: Charles Scribner's Sons, 1937.  
 Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, New York: Harper & Brothers, 1935.  
 Niebuhr, R., *Beyond Tragedy*, New York: Charles Scribner's Sons, 1937.  
 Niebuhr, R., *The Nature and Destiny of Man*, New York: Charles Scribner's Sons, 1943.  
 Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 1944.  
 Niebuhr, R., *Faith and History*, New York: Charles Scribner's Sons, 1949.  
 Niebuhr, R., *The Self and the Dramas of History*, New York: Charles Scribner's Sons, 1955.  
 Niebuhr, R., *Leaves from the Notebooks of a Tamed Cynic*, New York: Doubleday & Company, 1957.  
 Fox, R.W., *Reinhold Niebuhr: A Biography*, New York: Pantheon Books, 1985.  
 Harland, G., *The Thought of Reinhold Niebuhr*, New York: Oxford University Press, 1960.  
 Kegley, Ch.W., Bretall, R.W., eds, *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, New York: Macmillan, 1956.  
 Scott, N.A., Jr., ed., *The Legacy of Reinhold Niebuhr*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.  
 Stone, R., *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*, Nashville: Abingdon Press, 1972.

## ВЕРНЕР ГЕЙЗЕНБЕРГ

**Родился:** 1901, Вюрцбург, Бавария, Германия.

**Умер:** 1976, Мюнхен, Германия.

**Главные свершения:** разработка квантовой механики (1925), принцип неопределенности Гейзенберга (1927).

### Главные идеи

*Аномальные результаты микрофизических экспериментов могут быть объяснены при помощи матриц.*

*Существует непреодолимый предел точности, с которой могут быть одновременно определены определенные свойства (положение и импульс) субатомных частиц.*

*Каждое измерение субатомного объекта с необходимостью подразумевает существенное вмешательство наблюдателя, и поэтому физика должна сосредоточиться на описании обстановки, которая включает в себя отношения между наблюдателем и наблюдаемым объектом; поэтому статистические описания — самые точные из возможных описаний таких систем.*

**В**ернер Гейзенберг — один из главных виновников революции в физике двадцатого века, известной как квантовая механика. Более всего он известен как автор принципа неопределенности Гейзенберга (называемого также «соотношением неопределенностей») и глашатай радикальных философских выводов из него. До появления квантовой механики, творцом которой часто называют Гейзенберга, физическая наука двигалась в направлении, указанном ей Исааком Ньютоном, добиваясь все большей и большей точности в описании природы. По мнению Ньютона и большинства его последователей, не было никаких теоретических оснований, препятствующих абсолютно точному описанию физических тел и их движений. Под влиянием Ньютона многие были детерминистами и полагали, что достаточное знание наличествующих во вселенной физических условий делает возможным

точное предсказание всех будущих физических условий. В 1901 году, когда родился Вернер Гейзенберг, здание ньютонианства по-прежнему стояло, хотя и было слегка поколеблено идеями Джеймса Клерка Максвелла и Макса Планка.

Около 1905 года идеализованный ньютонианский мир был потрясен до основания работами Эйнштейна, но только труды Гейзенберга и многих его ровесников сокрушили его стены. Гейзенберг и другие показали, что ньютоновская картина мира — пустого пространства с дискретными, точно воспроизводимыми физическими телами — не более чем миф. Гейзенберг показал, что точное математическое описание отдельных микроскопических тел невозможно, но не в силу несовершенства современного экспериментального оборудования, а в принципе.

Под влиянием таких философов, как Платон, Аристотель, Кант, по-

зитивисты, и таких физиков, как Планк, Эйнштейн, Зоммерфельд и Бор, Гейзенберг приступил к раскрытию смысла своих открытий применительно к более широким областям естествознания и философии. Живейший интерес к философии и классической филологии (его отец был университетским профессором) позволил ему очень быстро осознать, что его идеи — полностью осмысленные — способны послать ударную волну, которая потрясет практически все области человеческой мысли.

Гейзенберг довольно рано был признан одаренным математиком и теоретиком. Ему была присуща здоровая доля теоретического презрения к экспериментальной работе — черта характера, которую разделял и поощрял его однокашник Вольфганг Паули (к неудовольствию их общего наставника Арнольда Зоммерфельда). В 1923 году Гейзенберг получил степень доктора философии, после чего сменил несколько должностей преподавателя теоретической физики. За свои труды по квантовой механике он был удостоен Нобелевской премии за 1923 год. В 1946 году он участвовал в учреждении гёттингенского Института Физики имени Макса Планка и долгие годы руководил Планковским Институтом Физики и Астрофизики, отдавая ему все силы до тех пор, пока не почувствовал себя совсем больным. Он умер в 1976 году.

Гейзенберг был симпатичным человеком, которого любили все, кто когда-либо с ним соприкасался. За всю жизнь он навлек на себя едва ли не единственный упрек в отнюдь не громогласном осуждении нацистов в период 1930-х—1940-х годов.

Гейзенберг был чуткой, но аполитичной личностью и поэтому глубоко страдал в душе за миллионы тех, кого преступления нацистов заставили страдать более непосредственно.

### *Открытие квантовой механики*

Состояние физики в начале 1920-х годов смущало Гейзенберга по многим причинам. Особенно ему претила концептуальная модель атома, которая описывала атомы, присоединяющиеся друг к другу с помощью крючков и колечек. Если структура атома представляет собой такой комплекс, думал Гейзенберг, тогда должны существовать более фундаментальные единицы, из которых он построен. Гейзенберг был знаком с атомистическими теориями древних греков, находил их математическую и логическую красоту убедительной, но не мог примириться с тем, что они начисто лишены экспериментального подтверждения. Особенно увлекательными представлялись ему теории платоновского «Тимея». Платоновское описание мельчайших частиц как простых геометрических фигур доставляло Гейзенбергу эстетическое наслаждение, и хотя он не находил физических оснований описывать атомы именно таким образом, платоновское описание представлялось ему более приемлемым, чем модель с крючками и колечками. Неспособность Гейзенберга остановиться на удовлетворительной наглядной модели атома побудила его дать столь абстрактное описание, что оно смутит и вызовет неудовольствие многих его современников.

Кроме того, имелась тьма

необъяснимых экспериментальных результатов, которые Гейзенберг считал себя обязанным истолковать. Имелось также несколько необычных теорий, выдвинутых Нильсом Бором, Вольфгангом Паули и другими: эти теории согласовывались с экспериментами, хотя никто и не знал почему. В основе этих вопросов лежал более старый вопрос о природе электромагнитного излучения (в том числе света). Волновое распространение света и поглощение света дискретными порциями (квантами) были экспериментальными фактами, не поддававшимися объяснению. Имеет ли излучение в конечном счете волновую или корпускулярную природу? Все попытки разрешить ситуацию с помощью ясных моделей потерпели неудачу.

К тому времени, когда в 1923—1925 гг. Гейзенберг с головой ушел в эти проблемы, его наставник Нильс Бор уже развивал свои идеи о дополнительности — теорию о том, что для характеристики атомных явлений должны использоваться оба вида описания (волна и частица). Любое описание атомных явлений, использующее исключительно волновую или корпускулярную картину, обречено, по Бору, на провал. Гейзенберг понимал, что требуется совершенно новая концептуальная схема. Проповедуемая Бором свобода от ограничительных мысленных картин и неудовлетворенность ими Гейзенберга привели к возникновению первой квантовой механики, разработанной с помощью математических матриц.

К началу 1925 года сложилась ситуация, когда никто не мог найти математического инструмента, который последовательно бы объяснял

упомянутые выше аномалии. В это время Гейзенберг пережил острейший приступ сенной лихорадки. Чтобы поправиться и поразмышлять над озадачивающими результатами экспериментов, он отправился на остров Гельголанд. Здесь ему пришло в голову, что числа, отсортированные в матрицы со своими математическими особенностями, смогут объяснить и предсказать смущавшие до сих пор результаты экспериментов. Ему было указано, что он применил матричную математику, характерные свойства которой известны уже на протяжении нескольких десятилетий. Нашлись физики, умевшие обращаться с матрицами, и с их помощью Гейзенберг сформулировал первую последовательную и широко применимую квантовую теорию. Макс Борн, Паскуаль Йордан и Гейзенберг написали в соавторстве статью, обнародовавшую эти идеи. Эта работа была закончена в середине ноября 1925 года и стала последним гвоздем, заколоченным в гроб классического (ньютонианского) понимания физической реальности.

Идеи, провозглашенные под титулом «матричной механики», были очень абстрактны, чрезвычайно далеки от простого анализа физической реальности, а матричный язык был неизвестен большинству физиков тех дней. Многие сочли сухой нелепицей описывать физические частицы в терминах сокровенной математической дисциплины. Ученые, близкие к гейзенберговскому проекту, отдавали себе полный отчет в его строгости и точности, но широчайшее признание пришло к нему только тогда, когда выяснилось, что матричная механика Гей-



зенберга операционально эквивалентна волновой механике Шрёдингера, разработанной несколько месяцев спустя. К тому времени стало ясно, что квантовые события, описываемые ли с помощью матриц или с помощью волн, ведут себя совершенно иначе, чем следовало бы классическим частицам. Оставался серьезный вопрос о применимости математического формализма, созданного Гейзенбергом, к физической реальности, которую он так или иначе описывает. Вопросы этого рода остаются и сегодня. Физики не в силах объяснить, как ведут себя субатомные частицы сами по себе, но Гейзенберг сыграл решающую роль в определении границ того, что *по силам* объяснить физикам.

### *Принцип неопределенности*

Во многом склонность Гейзенберга к матричному объяснению квантовых событий была обусловлена его отказом от умозрительных догадок относительно существования или поведения некой плохо определенной атомной «вещи в себе». По этому вопросу он непрерывно полемизировал с Эрвином Шрёдингером. Шрёдингер настаивал на том, что атомным процессам должна быть присуща фундаментальная непрерывность и закономерность, пусть даже они и не могут быть выявлены с помощью нынешних экспериментов. По мнению Гейзенберга, физике не пристало задумываться о чем бы то ни было помимо наблюдаемых величин, а наблюдаемые величины свидетельствовали о дискретности и явном беззаконии.

Акцент на наблюдаемом, наряду

с некоторыми особенностями матричной математики (некоммутативность), подтолкнули Гейзенберга к формулированию знаменитого принципа неопределенности. Основполагающая статья, в которой был провозглашен этот принцип, вышла в 1927 году в *Zeitschrift für Physik*. Эта публикация укрепила славу Гейзенберга и обеспечила ему отправной пункт для большинства этапов его карьеры. Этот принцип, писал Гейзенберг три года спустя в «Физических основах квантовой теории», опирается на тот факт, что «взаимодействие между наблюдателем и объектом обуславливает неконтролируемые и серьезные изменения в наблюдаемой системе ввиду дискретных изменений, свойственных атомным процессам». Он продолжал, объясняя масштаб и значение этого открытия: «Низший предел точности, с которой могут быть одновременно узнаны определенные переменные, может быть постулирован как закон природы (в форме так называемого соотношения неопределенностей». И далее: «Это соотношение неопределенностей предоставляет нам ту меру свободы от ограничений классических теорий, которая необходима для последовательного описания атомных процессов».

Разумеется, классическая механика Ньютона признавала, что наблюдатель вмешивается в определенные измерения, а стало быть, существуют различные средства компенсировать это вмешательство, которые, по использованию, приведут к результатам, являющимся «объективно» истинными. Большинство физиков предполагало, что усовершенствование экспериментальной техники в

конце концов приведет к большей точности измерений и что последствия вмешательства наблюдателя могут быть сведены до такого минимума, когда они потеряют всякое значение. Принцип неопределенности Гейзенберга бесцеремонно развенчал эти ньютоновские чаяния.

Гейзенберг показал, что невозможно одновременно определить координату и импульс электрона. Ввиду вмешательства наблюдателя и непредсказуемого поведения отдельных квантов излучения наше знание о координате или об импульсе (или о них обоих) всегда будет смутным.

В частности, Гейзенберг показал, что чем точнее определяется положение электрона (или другой субатомной частицы), тем более неточно будет вычислен его импульс, и наоборот. Если мы абсолютно точно вычислим импульс, тогда положение окажется совершенно неизвестным. Тщательно вычислив координату, мы придем к неизбежной и полной неопределенности относительно импульса. Точнее говоря, принцип неопределенности гласит, что произведение неопределенностей координаты и импульса больше или равно планковскому кванту действия, поделенному на два  $\pi$  (пи): если  $x$  — это координата,  $p$  — импульс,  $\Delta$  — количество неопределенности, а  $\hbar$  (« $h$  с черточкой») — константа Планка, деленная на  $2\pi$ , тогда формула читается  $\Delta x \Delta p \geq \hbar$ .

Во многом теоретическая работа Гейзенберга в этом направлении вдохновлялась осознанием того, что орбиты боровских электронов ненаблюдаемы. Большинство мыслителей считали электроны классически-

ми частицами, подчиняющимися ньютоновским законам движения, однако наблюдать их непосредственно было невозможно (в отличие от классических частиц). Эффекты, *подававшиеся* наблюдению, рисовали куда более запутанную картину. Гейзенберг решил сосредоточиться на том, что поддается наблюдению, и доказал существование неизменных пределов точности наблюдения.

Точность любого измерения — это всегда функция длины световой волны, используемой при наблюдении. Длина волны видимого света слишком велика, чтобы иметь достаточную разрешающую способность для столь крохотных объектов, как субатомные частицы. Поэтому, если бы мы могли наблюдать отдельные электроны при помощи видимого света, тогда измерению была бы присуща высокая степень неопределенности. Можно предположить, допускает Гейзенберг, что для достижения более точных результатов следует использовать излучение с меньшей длиной волны. Хотя такой образ действий выглядит многообещающим, Гейзенберг показывает его неадекватность, предлагая мысленный эксперимент с применением гамма-микроскопа. Гамма-излучение имеет куда меньшую длину волны, нежели видимый свет, поэтому, если бы удалось сконструировать микроскоп, использующий гамма-излучение, получаемые с его помощью измерения отличались бы большей точностью. Однако, указывает Гейзенберг, уменьшение длины волны неизбежно сопровождается возрастанием энергии. Усиление энергии приводит к более сильному воздействию на исследуемый объект, и точное измерение вновь

оказывается невозможным. Что касается кванта с низкой энергией и большой длиной волны, неточность наблюдения обуславливается плохой разрешающей способностью. Если же кванту присущи высокая энергия и малая длина волны, то неточность наблюдения обуславливается все возрастающим вмешательством, воздействующим на наблюдаемый объект. Если связать это возмущение с тем фактом, что потревоженная субатомная частица совершает дискретные и непредсказуемые переходы, то в итоге мы получим постоянную, роковую невозможность точно охарактеризовать поведение микроскопических явлений. «Следовательно, наши знания об этом классе объектов, — говорит Гейзенберг, — ограничены несводимыми статистическими распределениями и корреляциями».

В то время как экспериментальное совершенство современной физики вплотную приближалось к исследованию мельчайших частиц материи, где начинало казаться, что физика достигнет точности классического идеала, Гейзенберг указывал на невозможность достижения этой цели. Осознание этого обязательно должно было изменить не только физический способ рассмотрения природы, но сам образ мыслей, порожденный успехами ньютоновства, образ мыслей, общий всем образованным людям Запада девятнадцатого—двадцатого веков. Как писал сам Гейзенберг в статье 1955 года, эти изменения в физике двадцатого века должны «рассматриваться как выражение перемен в самом нашем существовании, а потому они затрагивают каждую область жизни».

### *Философская интерпретация неопределенности*

Гейзенберг потратил несказанно много времени, пытаясь постичь все философские следствия своего принципа неопределенности. При этом он обнаружил такую степень философской умудренности, которая была недоступна большинству его коллег-физиков. В начале карьеры ему были свойственны ярко выраженные симпатии к позитивизму (полагавшему, что язык имеет смысл лишь тогда, когда он отсылает к потенциально наблюдаемым положениям дел), но позднее перешел на позицию гораздо тоньше нюансированного рационализма в кантианском духе (полагавшего, что *априорные* мысленные структуры суть необходимое условие осмысленного восприятия природы).

Будучи поначалу противником волновой механики Шрёдингера и принципа дополненности Бора, со временем Гейзенберг сполна их оценил. Эти концепции оказали огромную поддержку его усилиям по выработке убедительного философского понимания своих физических принципов. Постоянно корректируя и уточняя свои идеи, Гейзенберг всегда оставался приверженцем так называемой Копенгагенской интерпретации квантовой механики. Эта интерпретация провозгласила относительную окончательность квантово-механического описания микромира и откровенно отказалась от классических понятий причинности, детерминизма и старомодного материализма. Изменения в атомной физике, по словам Гейзенберга, «заставили нас отказаться от мировоззрения древней атомистической фи-

лософии. Стало ясно, что желаемая объективная реальность элементарных частиц — это слишком грубое упрощение реально происходящего и что она должна уступить место гораздо более абстрактным концепциям».

Многие физики были решительными противниками Копенгагенской интерпретации, поступившейся такими ключевыми понятиями, как причинность и объективное существование физических тел, но эксперименты подтверждали правоту Бора, Гейзенберга и всех остальных, которые настаивали на том, что статистическое описание реальности — это самое полное из всех возможных описаний. Сегодня Копенгагенскую интерпретацию называют еще ортодоксальной интерпретацией.

Это воззрение, в той или иной форме столь широко распространившееся в наши дни, закалялось в атмосфере жарких споров. Переписка между противниками и адептами Копенгагенской интерпретации произвела на свет интереснейшие в истории науки тексты. Представляется разумным описать гейзенберговское понимание некоторых элементов своей точки зрения в свете ряда возражений, выдвинутых против нее.

Копенгагенская интерпретация в понимании и изложении Гейзенберга по своей сути противостояла тому, что он называл «онтологией материализма». Он полагал, что эта онтология, или высшее понимание действительности, покоилась на иллюзорном представлении о том, что понятия, применимые к повседневному миру осязаемых и зримых объектов, могут быть экстраполированы и на микроскопический мир.

Как констатирует Гейзенберг в своей монографии 1958 года «Физика и философия», Копенгагенская интерпретация «исходит из того факта, что мы описываем наши эксперименты в терминах классической физики, и одновременно из того, что, как мы знаем, эти понятия не вполне точно подходят к природе. Конфликт двух этих отправных точек является корнем статистического характера квантовой теории». Этот отрывок выражает ряд важных особенностей Копенгагенской интерпретации и указывает на предначертанный ею абстрактный курс.

Статистическая природа методов, используемых для определения квантовых событий, ставит под вопрос самый, быть может, почитаемый принцип классической физики — принцип причинности. Гейзенберг думает, что это — важнейшее из тех традиционных понятий, которые необходимо отбросить. В квантовой физике мысль о том, что «природные явления подчиняются точным законам», лишена смысла. Принцип причинности покоится на допущении, согласно которому «мы сможем наблюдать явления, не оказывая на них существенного влияния». Таким образом, один из элементов Копенгагенской интерпретации — это неизбежная субъективность, обуславливающая неприменимость классического понятия полной причинности. О субатомной реальности — дискретной и подверженной неконтролируемым воздействиям со стороны наблюдателя — нельзя сказать, что она подчиняется точным законам. Этот вывод звучал анафемой многим физикам, самыми видными из которых были Планк, Шрёдингер и Эйнштейн.

Эти трое ученых, за которыми и сегодня следует меньшинство, полагают, что природе присуща фундаментальная непрерывность, что причина и следствие столь же непреложны на микро-, как и на макроскопическом уровне. Они доказывали, что простое неумение человека проникнуть в тайну элементарных частиц — еще не доказательство в пользу отказа от причинности.

Ответ Гейзенберга этим критикам был двойным: во-первых, в пользу таких «скрытых переменных» (невидимых причинных связей) до сих пор не было приведено никаких положительных доказательств; во-вторых, никому еще не удалось выработать такой экспериментальной схемы, которая выявила бы неполноту принципа неопределенности.

Оппоненты Гейзенберга предложили ряд мысленных экспериментов, призванных проиллюстрировать ситуацию, в которой гейзенберговские ограничения могли бы быть преодолены. Ни один из этих экспериментов успеха не имел<sup>1</sup>. Теории о скрытых переменных не приобрели большого числа последователей, а самые разные ученые претендуют на то, что доказали их неспособность служить последовательным описанием природы на микроуровне. Более сложные физические эксперименты 1970-х и 1980-х годов послужили подтверждению более далеко идущего тезиса Гейзенберга, согласно которому квантовомеханическое статистическое описание, подразумевающее такие неприличные понятия, как беспричин-

ность, дополнительность и субъективность, является наиболее полным из всех возможных (откуда недалеко до новой научной революции, сопоставимой по своему масштабу с квантовой механикой).

Хотя слава Гейзенберга как ученого и мыслителя непоколебима, в настоящее время не стихают споры относительно надлежащей интерпретации его теорий. Его обвиняют в колебаниях между тезисом о том, что дискретность и неизмеримость субатомной реальности субъективны, и тезисом об их объективности. В этом пункте трудности далеко не преодолены, и не в последнюю очередь тому причиной неоднозначность терминов «объективность» и «субъективность». По мнению раннего позитивистически настроенного Гейзенберга, вопросы о некоей недоступной объективной реальности лишены смысла. На взгляд позднего, более рационалистичного Гейзенберга, можно осмысленно говорить об объективном «внешнем» мире, но его особенности настолько непохожи на особенности мира повседневного опыта, что для указания на них возможны только метафоры.

Одно, по крайней мере, сомнению не подлежит — квантовая механика добилась безоговорочных экспериментальных и технологических успехов. Электроника — кровь современного общества — это плод труда множества проницательных и отважных квантовых физиков. Самый проницательный и отважный из их числа — Вернер Гейзенберг.

*Брайан Остин*

<sup>1</sup> Ср., однако, решительное опровержение этого взгляда в книге Popper, K.R., *Quantum Theory and the Schism in Physics*, Totowa, 1982.

**Библиография**

- Гейзенберг, В., Физические принципы квантовой теории, М.—Л., 1932.  
Гейзенберг, В., Философские проблемы атомной физики, М., 1953.  
Гейзенберг, В., Физика и философия, М., 1963.  
Гейзенберг, В., Шаги за горизонт, М., 1987.  
Гейзенберг, В., Физика и философия. Часть и целое, М., 1987.  
Gribbin, J., *In Search of Schrödinger's Cat*, New York: : Bantam Books, 1984.  
Heelan, P., *Quantum Mechanics and Objectivity: A Study in the Physical Philosophy of Werner Heisenberg*, the Hague: Martinus Nijhoff, 1965.  
Jammer, M., *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*, New York: McGraw-Hill, 1966.  
Гейзенберг, В., *The Philosophy of Quantum Mechanics*, New York: John Wiley and sons, 1974.  
Mehra, J., Rechenberg, H., *The Historical Development of Quantum Theory*, 5 vols, New York: Springer Verlag, 1982. Ср. Мехра, Дж., Рождение квантовой механики, Успехи физ. наук, 1977, т. 122, вып. 4, с. 719—744.  
Polkinghorne, J.C., *The Quantum World*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

## КАРЛ РАНЕР

**Родился:** 1904, Фрайбург, Германия.

**Умер:** 1984, Инсбрук, Австрия.

**Главные труды:** «Дух в мире» (1939), «Внемлющие Слово» (1941), «Теологические исследования» (избранное из «Работ по теологии», 16 томов (1938—1985), «О молитве» (1949), «Динамический элемент в Церкви» (1958), «Основоположения христианской веры: Введение в идею христианства» (1976).

### Главные идеи

*В актах познания и воли личность испытывает неистощимую глубину и богатство совокупности бытия: этот опыт является несистематическим, непонятным предвосхищением Бога как цели всех динамических актов человеческого духа.*

*Триединый Бог раскрывает свою внутреннюю сущность в истории спасения и как таковой являет себя Богом абсолютного самопожертвования.*

*Символы обеспечивают присутствие неосязаемого в осязаемом и видимом в невидимом; таким образом, они сопричастны тому, что они символизируют, и благодаря этому служат средствами самоосуществления.*

*Свободная личность может дистанцироваться от всех вещей и быть предрасположенной ко всем вещам: свобода подразумевает фундаментальный выбор «за» или «против» Бога во всех ситуациях нравственного выбора.*

*Развитие человека зависит от способности любить и быть любимым.*

**К**арл Ранер, преподававший в Мюнстере, Мюнхене и Инсбруке, считается одним из важнейших теологов двадцатого столетия. Его сочинения оказали большое влияние на римско-католическую Церковь как раз тогда, когда она пыталась изложить древнюю веру современному миру на Втором Ватиканском Соборе (1962—1965). Теологическая антропология, вырастающая из его работ, получила широкое признание и вне католической общины. Она стремится ответить на вопрос, как возможна встреча с божественным в границах современного мирского опыта. Ранер известен своими попытками восстановить традиционное учение католицизма, переложить его на язык, обращенный к глубинам человеческого опы-

та. Однажды он сказал о себе, что его теологический долг заключался лишь в том, чтобы сделать христианство заслуживающим доверия в современную эпоху.

В течение шестидесяти двух лет своей жизни Ранер был членом ордена иезуитов. Готовясь к принятию духовного сана, он получил блестящее философское и теологическое образование. Он был выдающимся знатоком отцов церкви, схоластов, авторов нового времени. Труды святого Фомы Аквинского (ок. 1225—1274) он знал особенно хорошо, испытывая глубокое влияние таких интерпретаторов томизма, как Пьер Руссло (1878—1915) и Жозеф Марешаль (1878—1944). Многие духовные сочинения Ранера свидетельствуют о его неподдельном прекло-

нении перед христианским мистицизмом, особенно перед мистицизмом основателя Общества Иисуса, святого Игнатия Лойолы (ок. 1495—1556). Именно мистики умели разглядеть налет тайны в обыденнейших событиях. На взгляд Карла Ранера, принцип Игнатия, требующий отыскивать Бога во всем, имеет фундаментальное значение. Такова тема «Духовных упражнений» святого Игнатия — документа, предопределившего всю историю иезуитского ордена. В этом тексте акцент делается на том, чтобы обнаружить волю Господа, относящуюся к данному индивидууму, который существует в этот конкретный исторический момент. Вместо того чтобы рассматривать космос в статических, универсальных и безличных категориях мысли, Ранер сосредоточил свое внимание на человеческой личности. Его мысль, как и большинство философий нашего времени, не космо-, а антропоцентрична. Основные парадигмы его философии опираются не только на Писание и предание, но и на человеческий опыт.

### *Трансцендентальный томизм*

Имена Руссло, Марешаля и Ранера ассоциируются с такой философской традицией, как трансцендентальный томизм. Термин «трансцендентальный» восходит к философии Иммануила Канта (1724—1804), которая сосредоточивается на необходимых условиях в познающем субъекте, делающих возможным познание. Термином «томизм» обозначается традиция святого Фомы Аквинского, утверждающая примат *бытия* как объекта познания, пре-

восходство *совершенства* над несовершенством, *актуальности* над потенциальностью.

В своей первой крупной работе «Дух в мире» Ранер попытался объяснить, почему, по мнению Аквина, всякое знание есть возвращение к собственной сущности, обогащенное опытом творения, опытом, в котором имплицитно присутствует Творец. Кант утверждал, что чистому разуму не под силу познать Бога, ибо суждения всегда привязаны к миру чувственного опыта. Трансцендентальные томисты, напротив, полагали, что анализ динамики человеческого духа действительно преподносит истинный опыт Бога в силу того, что личность, будучи духом, динамически ориентирована за пределы мира чувственных восприятий.

Доказывая эту точку зрения, Ранер обращает внимание на человеческое познание и волю. Познавая, человек познает не только то, что познается, но также и то, что остается непознанным. Желая себе блага, личность осознает, что за одним желанием всегда следует другое. Разум понимает, что им схвачена какая-то одна истина, а не вся истина. Воля чувствует, что она обладает одним благом, а не всеми благами. Именно поэтому всегда остаются вопросы и альтернативы. Вопросание о некоем конкретном бытии подразумевает знание того, что объект исследования — всего лишь ограниченное, конечное бытие. Перед тем как осознать этот факт, утверждает Ранер, человек уже обладает предвосхищением (*Vorgriff*) неограниченного, бесконечного горизонта или совокупного контекста всего сущего. Если человек сознает, что он довольствуется малым, это означает, что ему уже



известно о существовании большего. Ранер говорит об этом так:

Несмотря на конечность своей системы человек всегда предстает себе во всей своей целостности. Он может все поставить под вопрос. Благодаря этой его открытости всему и ничему, все то, что может быть выражено, может стать для него по меньшей мере вопросом. Уже тем, что он утверждает возможность только лишь конечного горизонта вопрошания, эта возможность преодолевается, и человек показывает себя существом с бесконечным горизонтом («Основоположения христианской веры»).

Человечество не замкнуто в мире неодушевленных объектов, но способно выйти за пределы всех объектов. Ни одна конечная вещь не может удовлетворить бесконечные устремления, не в состоянии это сделать и любой беспредельный ряд конечных благ. Только люди могут задаваться вопросом о том, обогащаются ли высший смысл, ценность и связность конечными и ограниченными благами. Кроме того, если в конце всякого познания и волеия нас поджидает ничто, тогда все человеческие акты по сути своей абсурдны, ибо любое притязание на единичную истину или единичное благо было бы равнозначно утверждению о том, что они укоренены не в полноте, а в пустоте бытия.

### **Сверхъестественное**

Разговор о «сверхъестественной реальности» означает, что все мы

ориентированы не только на естественное, но и на сверхъестественное. Самая неспособность природного мира удовлетворить глубочайшие устремления человеческого духа подтверждается предвосхищением (*Vorgriff*) целокупности бытия — целокупности, которую невозможно ни постичь, ни ухватить (*greifen*) полностью. Поэтому человек остается динамическим движением, направленным к абсолютно-му бытию.

Устремленность к Богу есть результат воли Бога сотворить человечество таким образом, чтобы это творение могло быть завершено только Богом как абсолютным благом. В Боге мы видим не только Творца, но и всемогущего и всеблагого Усовершенителя. То обстоятельство, что Бог предстает целью человечества (*Woraufhin*), оставило неизгладимый онтологический отпечаток на человеческой природе. Эта «сверхъестественная реальность», пишет Ранер в эссе о «Природе и благодати», доступна каждому, и поэтому оставляет все человечество «в открытом горизонте трансценденции к Богу сверхъестественной жизни». В этом заключена теологическая причина всех человеческих устремлений к благу. Этот идеал выразился в истинной кафоличности сочинений Ранера, в которых всеобщность божественной любви усматривается не только в событиях истории спасения, но также в самом средоточии любого человеческого существа.

Именно из этого хода мыслей вытекает вызвавшая широкие дискуссии ранеровская идея «анонимного христианства». В силу опыта бесконечной укорененности в Аб-

солютном Бытии все люди переживают субъективную, неявную сопричастность Троице. Бог как венец духовной трансцендентальности человеческого познания и свободы есть, согласно Ранеру, Бог христианства — все равно признается это исповеданием веры или нет. Поэтому вселенская спасительная воля Бога, явленная на кресте, подтверждается везде и всегда. Бог, как пишет святой Павел в Послании к Тимофею, «желает, чтобы все были спасены и обрели знание истины» (Первое Послание к Тимофею 2:4).

### Благодать

Хотя по природе своей человечество восприимчиво к Богу, чтобы услышать Его слово, оно должно терпеливо ждать, веруя. Ни одна тварь не может предъявить притязание на Творца; никакое конечное существо не властно над бесконечным. Благодать есть дар личного присутствия Бога в истории и жизни индивидуума. По Ранеру, Бог целиком проявляет себя в действиях Троицы. Этот католический теолог утверждает, что Бог пребывает в себе, раскрывая себя в истории спасения (имманентная Троица есть экономическая Троица). Таким образом, Отец творит мир и человечество таким образом, что только Он может быть их истоком и целью; Сын, или Иисус, открывает внутреннюю жизнь Бога, произнося божественное Слово (*Логос*), тогда как Дух (*Пнеума*) есть само присутствие Бога в творении — присутствие, освящающее, исцеляющее и возвышающее все вещи. Согласно Ранеру, единый Бог в трех лицах есть первоначаль-

ная основа всего сущего. Бог отдает свое знание и свою любовь в слове и духе, преподнося дар полного самопожертвования. Человек в его трансцендентальной открытости совершенному знанию и совершенной любви способен воспринимать Божественную благодать; это, по словам Ранера, — *potentia obedientialis*, или потенциальная способность послушествовать Богу.

### Символ

Все сущее самовыражается. Высшая форма самовыражения — это Троица, которая раскрывается в Писании как множество в единстве. Бог, жертвуя собой человечеству через творение, слово и дух, выражает себя в символах, которые раскрывают и утаивают, содержат в себе божественное, но не исчерпывают его. Эта божественная любовь исходит из себя в состоянии *ecstasis-a*. Как человеческое тело заявляет о присутствии души, так и символ раскрывает невидимое в видимом. Символы — не произвольные знаки, но подлинные носители большего в меньшем. Важность символов для ранеровской теологии легко увидеть в следующем знаменитом отрывке из его эссе «Анонимные христиане»:

«Человек — это то, что происходит, когда Бог выражает и разоблачает себя. Человек есть то, чем становится Бог, решивший обнаружить себя в сфере внебожественного. И наоборот, человек есть тот, кто осуществляет себя, отдаваясь непостижимой тайне Бога. При таком понимании Боговоплощение есть единственный

и высший случай актуализации природы человека как таковой».

Человечество, как говорит Ранер в *Sacramentum mundi* (1968), является «возможным модусом существования Бога, если Бог овеществляет Себя в том, что отлично от Него; человек — это потенциальный брат Христа».

Люди самовыражаются для того, чтобы открыть свое Я и достичь совершенства. Пожертвовать собой ради иного означает открыть самого себя. Символы, принимающие форму слов или действий, суть носители самоосуществления в ином. Это значит, что самоосуществление личности всегда происходит через посредство материального. Человек — это «дух в мире», «внемлющий слову». Поэтому восприимчивость, смирение, искушение, страдание, временность, борьба и смерть играют в духовных сочинениях Ранера очень важную роль. Действительно, весь тварный порядок представляет собой, по сути, символ Бога, так как божественное — это не только неисчерпаемый горизонт, но и глубинная суть, любящее сердце мира. Так, в эссе «Теология символов» мы читаем:

«Следует учесть, что природная глубина символической реальности всех вещей (которые сами по себе устремлены к Богу внутренним, или чисто естественным, образом) получила, с онтологической точки зрения, бесконечное расширение, поскольку эта реальность стала также предопределением или окружением самого логоса. Всякая реальность, приистекающая от Бога, выража-

ет гораздо большее, нежели себя самое. Каждая вещь есть в своем роде указание и отголосок совокупной реальности как таковой».

Всю свою жизнь Ранер рассматривал самовыражение Бога в Церкви именно под этим углом зрения. Пафос его экклесиологии заключался в том, чтобы увидеть в проповеди, таинствах, святых и институтах христианской общины средство божественного присутствия в истории.

### *Свобода и любовь*

В актах самообладания люди получают возможность дистанцироваться от тварных благ. Эта трансцендентальная свобода (*libertas transcendentalis*) есть способность стать вне и поверх творения. Радикальная открытость всему сущему наделяет личность сознанием того, что никакой конечный элемент и никакое сочетание таких элементов не могут принести окончательного и полного удовлетворения. По Ранеру, сущность свободы — это динамичный дух разума и воли, знающий, что никакое ограниченное благо не может быть абсолютно определяющим.

Все акты самоопределения ориентированы в направлении окончательного самоопределения личности. В конечном счете человек совершает «фундаментальный выбор» — либо утверждая истинное благо (Бога), либо отвергая его. Таким образом, свобода как дар Божий создает индивидуума. Делать добро — значит становиться благим; совершать зло — значит становиться злым. Поэтому свобода связана с автоно-

мией, ответственностью, достоинством и грехом. Свободные акты суть не изолированные, никак не соотнесенные друг с другом деяния, но установка, принятая по отношению к себе, другому и Богу. Ад — это абсолютный отказ открыться неистощимому богатству бытия. Обоже- ствив самих себя, пропащие души отвергли свою истинную божественную цель. Поэтому, согласно Ранеру, проблема заключается не только в свободе от ограничений, но также в свободе для Неограниченного.

Божественная цель — любовь, ибо «Бог есть любовь» (Первое Послание Иоанна 4:8). Только те, кому присуще самообладание, могут либо пожертвовать собой другому, либо отказать ему в этом. Стало быть, любовь сущностно связана со сво-

бодой и всецело личностна; любовь — это чудесный и благодатный дар- событие. Довериться другому и допустить другого к своему Я — вот важнейший фактор развития личности. Любое человеческое достижение зависит от способности любить и быть любимым. В любви индивидуумы созидают себя и свою вечную судьбу. В любви люди остаются открыты и чутки к благу. Поскольку Бог присутствует в ближнем (Мф 25:31-46), предать себя другому означает в то же время предать себя Богу. Таким образом, заповедь о любви к Богу и ближнему есть не что иное, как заповедь стать полностью человеческим, став тем, чем уже является Бог. Любовь как акт, полностью завладевающий личностью, — это подвиг самоосуществления-самопожертвования.

Лоуренс Хандерсмарк

### Библиография

- Rahner, K., *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, tr. by W. Dych, New York: Seabury Press, 1978.
- Rahner, K., *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, 6 vols, New York: Herder & Herder, 1968.
- Rahner, K., *Spirit in the World*, tr. by W. Dych, New York: Herder & Herder, 1968.
- Rahner, K., with H. Vorgrimler, *Theological Dictionary*, tr. by R. Strachan, New York: Herder & Herder, 1965.
- Rahner, K., *Theological Investigations*, 22 vols, Baltimore: Helicon Press; London: Darton, Longman & Todd; New York: Seabury Press, 1961-1987.
- McCool, G.A., *A Rahner Reader*, New York: Seabury Press, 1975.
- Rahner, K., *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*, New York: Fordham University Press, 1989.
- O'Donovan, L.J., *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology*, New York: Seabury Press, 1980.
- Tallon, A., *Personal Becoming in Honor of Karl Rahner at 75*, Milwaukee: Marquette University Press, 1982.
- Weger, K.-H., *Karl Rahner: An Introduction to His Theology*, New York: Seabury Press, 1980.

## ЖАН-ПОЛЬ САРТР

Родился: 1905, Париж.

Умер: 1980, там же.

Главные произведения: «Тошнота» (1938), «Бытие и ничто» (1943), «Экзистенциализм и гуманизм» (1946).

### Главные идеи

*«Существование человека предшествует его сущности»; человека характеризуют его предпочтения и поступки, а не устойчивая «человеческая природа».*

*Направление, в котором будет развиваться жизнь личности, всегда под вопросом и является делом случая.*

*Мы существуем в ситуациях (обычно межличностных и социальных), которые воздействуют на нас; однако то, как мы существуем в них, предпринимается нашим выбором.*

*Неограниченная свобода, которая пронизывает наши жизни, делает нас ответственными за самих себя и друг за друга; это также означает, что от нас ускользает полное и окончательное понимание самих себя.*

*Свобода накладывает на нас неизмеримую ответственность, и поэтому люди часто живут «в дурной вере», избегая ответственности за собственную жизнь посредством отрицания реальности своей свободы.*

Экзистенциализм — философское течение девятнадцатого—двадцатого веков, которое выдвигает на первый план абсолютность человеческой свободы и пытается всерьез разобраться с последствиями этого факта для повседневной жизни людей, — эта традиция чаще всего ассоциируется с именем Жана-Поля Сартра. Уроженец Парижа, Сартр изучал в университете литературу и философию. Когда началась вторая мировая война, он преподавал в Париже. Отправленный на фронт, он попал в плен к немцам и провел в заключении девять месяцев. Вернувшись в 1941 году во Францию, Сартр вступил в ряды Сопротивления. Он продолжал политическую деятельность и после войны, зачастую выступая в поддержку марксизма. В 1964 году Сартру была присуждена Но-

белевская премия по литературе, которая была им отвергнута.

Отличительная черта философии Сартра обусловлена тем, что он развивал свои взгляды в беллетристической форме — рассказах, романах и пьесах, работая в то же время над очерками и теоретическими работами, охватывавшими целый спектр предметов — от литературоведения до психоанализа и философии. Разрабатывая свою версию экзистенциализма, которую он в отличие от многих считал оптимистичной, Сартр подчеркивал значение свободы, трудности, которые она привносит в существование человека, и шансы, позволяющие их преодолеть. Эти темы доминируют в его философском романе «Тошнота», опубликованном в 1938 году.

### «Тошнота»

Главный герой «Тошноты», историк Рокантан, пишет биографию, однако осуществление этого замысла сталкивается со все большими трудностями, так как он не уверен в том, описывает ли он или заочно создает предмет своего труда. В какой мере эта биография — основанный на фактах, объективный рассказ, а в какой — творение самого Рокантана? Ответ неясен, но Рокантан приходит к выводу, что все написанное им расцвечено его домыслами. Поэтому он бросает начатое. В конце романа он задумывается о том, чтобы попробовать себя в художественной прозе.

В свете всего сказанного любопытно отметить, что в 1963 году Сартр опубликовал «Слова», первый том задуманной двухтомной автобиографии. Второй том не был закончен, но в конце жизни Сартр обратился к биографическому жанру и написал многотомное исследование, посвященное знаменитому французскому романисту Гюставу Флоберу. Как бы то ни было, непостоянство Рокантана свидетельствует о чем-то большем, нежели о простой перемене планов. Фиксируя старания Рокантана написать биографию, Сартр изображает борьбу каждого человека, пытающегося справиться с существованием. «Тошнота» оказывается частью этой борьбы. В описании Сартра отчасти тошнота — это физическое ощущение, не имеющее ничего общего с несварением желудка или головокружением. Тошнота, описанная Сартром, — это состояние, в котором сочетаются утрата ориентиров, дурнота и даже

отвращение, обусловленные сознанием неопределенности, характерной для фундаментальной жизненной ситуации человека. В основе этой ситуации кроется изначальная свобода.

Рокантан открыл, что его собственное истолкование обуславливает и формирует все им испытываемое. Для него остается непостижимым, почему должно быть именно так, почему нечто вообще должно существовать. Он нашел, что мир повсюду предельно конкретен. Так, дерево, которое мы видим, существует со своими особыми листьями и корой, расцветкой и тканью. Мы, конечно, можем привести причины, почему это так, но ни одна из них не объясняет эту конкретную вещь полностью. Существование казалось столь определенно реальным и все же столь необязательным и необъяснимым (особенно существование самого Рокантана), что к горлу Рокантана подступала тошнота.

Со временем Рокантан понял, что тошноту вызывает по большей части его чувство свободы. И действительно, наше существование обрекает нас на свободу. Никем не спрошенные, мы вброшены в жизнь — нам приходится жить вместе с другими и для других — и мы формируем ее сообразно своему выбору. Однако Рокантан отнюдь не в восторге от такой свободы — он воспринимает ее как тяжкое бремя. Пусть даже свобода допускает творчество — Рокантан осознал, что тошнота, вызванная борьбой за то, чтобы совладать с существованием, всегда будет где-то поблизости. Даже обузданная, подавленная или на время забытая тошнота пахлынет

вновь и потребует от него заново определить свое отношение к альтернативам, вставшим перед ним.

### *Два типа бытия*

Если «Тошнота» — самое известное из художественных произведений Сартра, то «Бытие и ничто» (1943), разрабатывающее многие темы, близкие опыту Рокантана, остается самым важным нехудожественным выражением экзистенциальной философии Сартра. В одном месте этой книги Сартр утверждает, что «человек есть бесполезная страсть». Может показаться, что это замечание склоняет к отчаянию. Однако, желая описать затруднительное положение человека, Сартр в то же время хотел, чтобы это описание побудило мужчин и женщин дать на этот вызов честный, гуманистический ответ. И описание, и вызов зависят от человеческой свободы. Фактически ни один из западных философов не заходил дальше, чем Сартр, который давал подчеркнуто положительный ответ на вопрос: «Свободен ли я в своих действиях?»

Исследуя существование человека, Сартр все больше заинтересовывался тем, что он называл «дореклексивным опытом». Такой опыт, объяснял он, предшествует мысли о том, что мы делаем, или ретроспективному взгляду на уже сделанное. Так, скользая на санях с горы, вы отдаете себе отчет в том, что скользите вниз, но не особенно задумываетесь об этом, потому что в этот момент вы *действуете*. Сартр подметил, что дореклексивный опыт, предшествующий мышлению

об опыте, всегда есть опыт *чего-то*. Иными словами, он имеет содержание. Это содержание, утверждал он, зачастую не поддается анализу, ибо оно превышает его. Это «ничто», с которым мы сталкиваемся всегда, Сартр назвал «бытием-в-себе».

Сартр заключил, что о бытии-в-себе мы можем сказать лишь то, что оно существует и что оно отлично от «бытия-для-себя». В этом утверждении отразилась дилемма, возникшая перед Рокантаном, вознамерившимся написать объективную биографию. «Бытие-для-себя» (термин, которым Сартр обозначает сознание) позволяет состояться индивидуальному опыту. По описанию Сартра, сознание «отрицает» бытие-в-себе. Таким способом бытие расщепляется на *это* и *не-это*, на *то* и *не-то*. Уничтожь негативную силу сознания, и мы вообще не сможем описать бытие-в-себе. И действительно, доказывал Сартр, помимо простого утверждения о том, что бытие-в-себе реально, мы не в состоянии описать его прямо. Мы можем запечатлеть бытие, как оно явлено в опыте, но то, чем оно является в себе, от нас сокрыто. Однако сознание изменяет бытие-в-себе и мы можем наблюдать результаты его различающей деятельности.

### *Существование и сущность*

«Существование, — провозглашал Сартр, — предшествует сущности». Эта формула лежит в основе его понимания человеческого существования и свободы. Подчеркивая негативную силу сознания применительно к бытию-в-себе, Сартр истолковывал сознание как форму

бытия, которая всегда стремится выйти за свои пределы, но никогда не исполняет свою задачу полностью. Сартру представлялось, что люди движутся к тому, чтобы оставить позади то, чем они были, и стать тем, чем они еще не были. Мы всегда куда-то стремимся; нам чужды устойчивость, завершенность и статика. При жизни мы участвуем в непрекращающемся процессе отрицания и постоянно движемся к будущим возможностям и неопределенностям.

То, чем будет человек, неопределенно до тех пор, пока это не решено сознанием. Мы суть то, чем мы становимся, куда в большей мере, нежели становимся тем, что мы суть. В этом смысле наше существование предшествует образованию нашей сущности. Сартр отождествлял негативную силу сознания со свободой человека. Тот факт, что мы можем выйти из того, что мы суть, и прийти к тому, чем еще не были, свидетельствует, по мнению Сартра, о свободе. Всякий раз, когда мы действуем свободно, мы вправе говорить, что оставляем нечто позади. Мы отрицаем то, чем были прежде, чтобы попытаться стать тем, чем еще не были. Поэтому не только существование предшествует сущности, но и, по утверждению Сартра, «свобода есть существование». Согласно Сартру, жизнь человека осенена свободой, выбором того, кем ты хочешь стать и каким ты хочешь видеть мир, в котором живешь. То, что ты *есть*, определяется твоим индивидуальным выбором, а не чередой детерминистических причин вне или даже внутри тебя.

Не слишком ли далеко заходил Сартр, приписывая мужчинам и

женщинам чрезмерную степень свободы? Большинство людей отнюдь не чувствует, что их жизнь пронизана свободой, напротив — они чувствуют препоны со всех сторон. Многие не в состоянии найти довольство еды, крышу над головой, работу для достойной жизни. Сартр отдавал себе полный отчет в этих затруднениях. Его объяснение подчеркивает, что человеческое существование всегда протекает в конкретное время и в конкретном месте, а кроме того, оно еще более конкретизируется отношениями, в которые мы вступаем с другими людьми. Множество таких ситуаций исполнено боли и трагизма. И все же Сартр утверждал, что структура человеческой свободы сохраняется, так как мы не перестаем стремиться к тому, чтобы чем-то стать. Пусть нам не удастся достичь того, что мы хотим, но, на взгляд Сартра, любое человеческое устремление в основе своей подразумевает провозглашаемую им свободу.

В конце концов, рассуждает Сартр, наша неуспокоенность побуждает нас к тому, чтобы достичь полной самотождественности, при которой мы полностью постигнем себя и более не будем дистанцироваться от самих себя. Чтобы исполнить эту задачу, утверждает он, человек должен был бы стать Богом («бытием-в-себе-для-себя»), но в этом предприятии не дано преуспеть никому. Фактически, заявляет Сартр, идея Бога противоречива (этот вывод делает его экзистенциализм атеистическим), ибо сознание исключает самотождественность, а самотождественность исключает сознание. Сознание всегда простирается за самое себя. Став абсолютно



самотождественным и неизменным, ты утратишь сознание. Если принимать во внимание наш порыв к самотождественности, то мы обречены на вечное разочарование. Именно в этом смысле свобода человека превращает его существование в «бесполезную страсть».

### *Ответственность и дурная вера*

Свобода идет рука об руку с сознанием, а наши будущие замыслы никогда не осуществляются вполне. В то же время свобода возлагает всю ответственность на нас самих. Сартр считал, что не преувеличивает, когда говорит, что мы выбираем свой мир и даже свое рождение. Такие утверждения могут показаться чрезмерными, но Сартр имел в виду, что до тех пор, пока мы предпочитаем жить, мы фактически избираем свое рождение. Кроме того, поскольку мир имеет значение, это значение есть итог работы сознания. Сознывая себя живыми, мы можем выбирать цели и задачи, общаясь с другими людьми или набрасывая собственное будущее.

Мы несем ответственность, говорил Сартр, за то, что делаем из мира. Такая ответственность внушает страх, и поэтому свобода может быть пугающей, и мы, возможно, попытаемся убежать от нее. Сартр

называл это бегство «дурной верой». В отличие от лжи (ситуации, в которой я знаю правду и пытаюсь скрыть ее от других) «в случае с дурной верой, — писал Сартр, — я скрываю правду прежде всего от себя». Всякий раз, как мы отрицаем себя, игнорируя или подавляя тот факт, что наши свободные решения суть ключевые компоненты, определяющие ситуацию, в которой мы находимся, в дело вступает дурная вера. Сартр хотел заменить ее честностью и ответственностью. И пусть из-за того, что в человеческом существовании столь полновластно царит свобода, он называл его бесполезной страстью, именно эта свобода позволяет нам как можно лучше распорядиться своей жизнью.

Сартр считал, что для этого в первую очередь необходима честная оценка той степени, в какой мы несем ответственность за себя и друг за друга. Мы вынуждены выбирать, что будет благом, а что — злом. Эти нормы не устанавливаются загодя. Где бы ни существовали такие нормы, их авторитет обусловлен чьим-то выбором. Это не означает, что ценности произвольны или иррациональны. Это означает, что мы можем и должны решить, что должно делать. Ответственность за такое употребление свободы лежит на нас и только на нас.

*Джон Рот*

### **Библиография**

- Сартр, Ж.П., Слова, М., 1966.  
 Сартр, Ж.П., Пьесы, М., 1967.  
 Сартр, Ж.П., Экзистенциализм — это гуманизм. — В кн.: Сумерки богов, М., 1989.  
 Кузнецов, В.Н., Ж.-П. Сартр и экзистенциализм, М., 1970.  
 Киссель, М.А., Философская эволюция Ж.-П. Сартра, М., 1976.  
 Филиппов, Л.И., Философская антропология Ж.-П. Сартра, М., 1977.  
 Aronson, R., *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World*, London: Verso, 1980.

Brée, G., *Camus and Sartre: Crisis and Commitment*, New York: Dell, 1972.

Caws, P., *Sartre*, New York: Routledge, Chapman, & Hall, 1984.

Flynn, Th.R., *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Gerassi, J., *Jean-Paul Sartre: Hated Conscience of His Century*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Grene, M., *Sartre*, New York: New Viewpoints, 1973.

Manser, A., *Sartre: A Philosophical Study*, New York: Oxford University Press, 1967.

## СИМОНА ДЕ БОВУАР

Родилась: 1908, Париж.

Умерла: 1986, там же.

Главные произведения: «Второй пол» (*Le deuxième sexe*, 1949), «Мандарины» (*Les mandarins*, 1954), «Воспоминания примерной дочери» (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, 1958).

### Главные идеи

*Будучи людьми, мы живем в трагически двусмысленных условиях, но мы должны взять на себя ответственность за направление наших жизней.*

*Каждый человек изначально свободен.*

*Женщина — «иная»; она живет в мире, в котором мужчины принудили ее быть вторым полом.*

*Несмотря на исторические и культурные условия, в которых женщина подвергалась угнетению, она должна восстановить свое человеческое достоинство — достоинство свободной и независимой личности.*

*Этика требует бесповоротной решимости, воплощающейся в поступках; нравственность и политика взаимосвязанны.*

Симона де Бовуар известна даже тем, кто совершенно не интересуется миром мысли, как спутница жизни философа и писателя Жана-Поля Сартра, как одаренная богатым воображением поборница сартровского экзистенциализма, наконец, как автор «Второго пола» — книги, ознаменовавшей возникновение радикального феминизма.

Для Бовуар привязанность к Сартру была плодотворна (по крайней мере, в основном) и с личной, и с интеллектуальной точки зрения, но в историческом плане этот союз ей повредил. Зачастую именно близостью с Сартром объясняют происхождение ее идей, ее писательские успехи и даже ее попытки раскрыть причины угнетения женщины и призвать женщин к отважному поиску своего пути. В действительности она обладала умом, который Сартр не только уважал, но и считал вполне сопоставимым по интел-

лектуальной мощи со своим; ее литературному стилю присущи живость и творческая сила, проистекающие исключительно из ее собственного опыта и таланта, а тот творческий дух, который побуждал ее выступать с пространными декларациями женской независимости, — это дух, сформировавшийся в ходе столь красноречиво описываемой ею борьбы: борьбы за собственную значимость и достоинство; Бовуар была личностью, проявившей себя в процессе становления новой женщиной, она была наделена силой, которую уважали и которой восхищались, и превозмогла тяготение пренебрежительных коннотаций, слышавшихся в словосочетании «второй» пол.

Симона де Бовуар родилась 6 января 1908 года в Париже. В 1913 году она пошла в частную школу Cours Désir, а в 1917 — познакомилась с циничной и искренней Элизабет Ле

Куан, глубоко повлиявшей на отношение Симоны к семье, материнству, женской свободе и смерти. (Умершая в 1929 году Элизабет Ле Куан появляется позднее под именем За-За в автобиографических «Мемуарах примерной дочери», охватывающих период с 1908 по 1929 годы).

Бовуар повстречала Жана-Поля Сартра в том же 1929 году, когда умерла За-За; к тому времени она основательно изучила литературу, латынь, математику и философию, причем последней она занималась в Сорбонне с 1926 года. (Она окончила Сорбонну в 1927 году.) Сартр, как и Бовуар, готовился к *agrégation de philosophie* (конкурсу на замещение должности преподавателя философии) в *École Normale Supérieure*. Эта судьбоносная связь — интимная, напряженная, интеллектуальная, нравственная, открытая, терпимая, порой нервная, но в основе своей взаимообогащающая — пронизывала и определяла их жизненный путь до смерти Сартра в 1980 году и смерти Бовуар в 1986.

Бовуар преподавала в Марселе, Руане и Париже. В 1943 году был опубликован ее первый роман *L'Invitée* («Приглашенная»), который принес ей не только славу в литературных кругах, но и незамедлительный коммерческий успех. (В 1939 году, когда Франция объявила войну Германии, Сартр вступил во французскую армию; в 1940 году он попал в плен, а в 1941 году был выпущен на волю и возвратился в Париж.)

Потом были публикации новых книг и затянувшийся на четыре года роман с Нельсоном Алгреном, с которым она познакомилась в 1947

году во время визита в Соединенные Штаты. Главная книга Бовуар *Le deuxième sexe* («Второй пол»), начатая в 1946 году, была издана в 1949.

Связь с Алгреном была прервана в 1951 году; год спустя она стала жить вместе с журналистом Клодом Ланцманом. В 1954 году был опубликован ее роман *Les mandarins* («Мандарины»), встретивший самый хороший прием у публики и рассматривавшийся многими — по крайней мере отчасти — как *roman à clef* (в романе были изображены ее отношения с Сартром, Алгреном и Альбертом Камю среди прочих). Хотя этот роман и в самом деле представляет собой картину общества французских интеллектуалов, частью которого была она сама, по сути, в нем нашли драматическое воплощение центральные этические дилеммы ее времени и их экзистенциальное разрешение. За этот роман она была награждена престижной Гонкуровской премией.

Она была убежденной социалисткой и активно занималась политикой, выступая в поддержку независимости Алжира и Северного Вьетнама. Она все активнее участвовала в феминистическом движении: присоединялась к демонстрациям в защиту аборт, против дискриминации женщин и за освобождение женщин вообще.

Бовуар очень много писала и пользовалась большим влиянием; среди ее сочинений рассказы и нравоучительные очерки, романы, социально-политическая публицистика, автобиографические заметки.

К 1985 году ее здоровье резко ухудшилось, прежде всего в результате запойного пьянства. Пролежав

некоторое время в парижской больнице, она скончалась в апреле 1986 года.

### *Экзистенциализм и феминизм*

Симона де Бовуар — уникальная фигура в литературно-философском контексте, существовавшем в эпоху после двух мировых войн. Опустошения, принесенные второй мировой войной, сделали экзистенциализм ведущей философией, запечатленной не только в прозаических трактатах, но и в художественной литературе и драматургии. Не будучи главной представительницей этого философского течения, Бовуар сумела впечатляюще применить его выводы к социальным и политическим проблемам, в особенности к проблемам феминизма.

Очень интересно проследить связи между экзистенциализмом и взглядами Бовуар на положение женщин. Экзистенциализм, начало которому положили труды датчанина Сёрена Кьеркегора, выдвигает на первый план фундаментальную свободу всех людей и стесненное положение большинства из них, обусловленное ограниченностью их существования — ограниченностью, которая стремится лишить их человеческого достоинства и бросает вызов человеческой свободе. Бовуар утверждала, что положение женщины отлично от ситуации человечества в целом, поскольку женщина подвергается притеснениям и принуждению, которые должны быть преодолены отважным и творческим самоутверждением, позволяющим женщине стать свободной, значимой в этом мире личностью.

Экзистенциалистская философия ставит в центр рассмотрения этику и подчеркивает ответственность человека за обретение и удержание свободы, источника человеческого достоинства. Прежде всего Бовуар обращала внимание на «трагическую двусмысленность» человеческого состояния. Некоторые философы подчеркивали, подобно Декарту, необходимость достичь ясности и отчетливости мысли, но, по мнению Бовуар, хотя наука и может стремиться к ясности, человек, вынужденный жить в отсутствие директив и окончательных ответов, не в силах ставить перед собой подобную цель. Таким образом, человек, захваченный в двусмысленной ситуации, и его поступки должны производить выбор таким образом, чтобы характер и нравственность формировались самим актом выбора. Действия и ответ должны быть индивидуальными. Универсальные правила не помогут: по крайней мере, сами по себе они недостаточны, чтобы определить, как действовать индивидууму в конкретных ситуациях.

Мы часто полагаем, что обрели свободу, когда ситуация прояснилась и к ней можно применить определенные принципы. Можно, конечно, попробовать, но экзистенциалисты не думают, что этот проект окажется успешным и что именно здесь следует искать источник нашей свободы. Когда правила деятельности ясны и очевидны, никаких решений от нас не требуется. Когда ситуация неясна, тогда действие упирается в наше решение, ибо исход зависит лишь от нашего индивидуального выбора. Свобода обнаруживается только под нажимом обстоятельств.

Нам следует стремиться не к устранению двусмысленности нашей ситуации, но к тому, чтобы взять на себя задачу по ее осознанию; в этом смысл нашей свободы. Нельзя доверять абсолютам: в нашем положении они неприменимы. Пусть наш вопрос не прав в глазах Бога — зато он прав в наших собственных глазах. Обретенная и закрепленная на деле свобода никогда не превращается в закон, действенный для всех. Бовуар критикует марксизм за его недооценку человеческой воли и свободы. «Что до нас, то мы верим в свободу», — пишет она. В действительности, мы не можем *не* быть свободными; по словам Сартра, мы «обречены на свободу». Мы вброшены в мир. Терпение, отвага и верность становятся главными добродетелями в этом этическом мировоззрении.

Это не значит, что наша воля носит обязательно положительный характер. Как раз потому, что зло возможно, «воля к свободе» имеет смысл. Экзистенциализм, как и религия, отводит злу реальное место в мире. Но наша свобода чревата тревогой, поэтому он служит источником не только блага, но и трудностей. Однако при всей трудности свободы мы не можем придержать свободу только для себя. Желать своей свободы — значит в то же время желать свободы других.

В своих литературных произведениях Симона де Бовуар отразила экзистенциальную философию, однако место в литературном пантеоне обеспечено ей прежде всего ее анализом этической ситуации, в которой находятся женщины. В этом проявился типичный экзистенциалистский подход, так как этические

принципы могут быть установлены не абстрактно, но только с учетом тех конкретных обстоятельств, в которых мы живем.

### «Второй пол»

«Второй пол» — книга монументальная как по замыслу, так и по объему. Как и подобает философскому произведению, это не столько голос протеста, что так часто свойственно феминистской литературе, сколько попытка достичь ясности и осмыслить положение женщины. Бовуар обращается к рассмотрению истории и мифа и пытается извлечь из них то, что имеет отношение к жизни современных женщин. Ее цель — содействовать освобождению человека с помощью осмысления и поощрения индивидуального ответа.

Конечно, Бовуар замечает, что женщинам еще меньше, чем мужчинам, удается обрести достоинство свободной и самостоятельной личности. Однако «женщина», по мнению Бовуар, — это не просто человек женского пола. Каждая женщина вынуждена быть причастна загадочной и угрожаемой реальности, известной как «женственность».

В человечестве доминирует мужское начало, и мужчина дает определение женщине не как самостоятельному существу, но как существу, соотнесенному с ним. Для мужчины женщина — это «другое». Два пола никогда не владели миром на равных началах. Но, поскольку отказ от «инакости» означает и утрату всех преимуществ, женщинам по-своему выгодно отказаться от свободы и стать вещью. Соответственно, многим женщинам приятна их роль, и

они не предпринимают никаких усилий, чтобы восстать. Но, пишет Бовуар, сегодня положение вещей изменилось: после веков промедления женщины близки к тому, чтобы развенчать миф о женственности.

Разбирая данные биологии, Бовуар заключает, что мужское и женское различны, однако биология сама по себе окончательно не предопределяет распределение социальных ролей. Реальная, известная из опыта ситуация женщины иная. Не природа определяет женщину — это женщина определяет саму себя в своей эмоциональности. Сексуальность не связана с деторождением и с трудом поддается определению. Марксизм попытался свести женщину к ее труду, но такая редукция заслоняет самые важные проблемы. Разумеется, сексуальность — это стержень различий между мужчинами и женщинами, но половой инстинкт невозможно обуздать рамками морального кодекса.

Обращаясь к истории, она не обнаруживает отчетливого разделения ролей. Женщины тоже участвовали в боевых действиях, причем воевали с не меньшим ожесточением и свирепостью, чем мужчины. Женщины могут заявить, что они даруют жизнь другим, однако Бовуар уравнивает это соображение тем, что мы возвышаемся над животными, не даруя жизнь, но рискуя ею. Кроме того, мать более привязана к своему телу, чем мужчина.

Революции не всегда несут освобождение. Бовуар приводит в пример Французскую революцию: во время революции женщины пользовались анархической свободой, но

после реорганизации общества женщины вновь оказались прочно порабощены. Таким образом, пишет Бовуар, следует проявлять осторожность и не мнить, будто свершившиеся перемены суть нечто устойчивое. Мы склонны к тому, чтобы достигать свободы, поработав других. Пословица гласит, что цена свободы — вечная бдительность. В романтические периоды женщины прославляются как носительницы магического плодородия Земли: женщина — это плодоносящая природа.

Бовуар разбирает существующий «миф о женщинах» и с оптимизмом предсказывает, что в конце концов он может быть преодолен. Она анализирует и объясняет миф о женщинах в сочинениях пяти авторов: Монтерлана, Лоуренса, Клоделя, Бретона и Стендаля. Мужчина — деятель; женщина существует на эмоциональном уровне. Невзирая на различия между авторами, можно обнаружить коллективный миф о женщинах. Однако все пять авторов используют различные формы мифа, поэтому единого женского образа не существует. Женщины — случайны, многообразны, реальны, тогда как мифы рисуют их вечными, уникальными и неизменными. Бовуар ясно обнаруживает свои экзистенциалистские корни, симпатизируя случайным и уникальным образам женщин. Она обнаруживает несовместимость различных мифов.

Еще важнее то, что Бовуар открывает, что многие «типичные» атрибуты женщин присущи также мужчинам. Она делает вывод, что оба пола окружены тайной. Бовуар находит, что человеческая природа —

загадка, но «в самой смущающей форме» эта загадка явлена в женщине. «Женщиной» не рождаются, ею *становятся*. Бовуар исследует детское воспитание, выделяя специфические психические черты девочки, обусловленные тем, как устроено ее тело. В материнстве Бовуар видит осуществление психологической судьбы женщин. А кроме того, женщина в куда большей степени, нежели мужчина, связана со своими половыми функциями. Биологические переходы женщины с одной стадии на другую характеризуются опасной внезапностью. Тем не менее, доказывает Бовуар, женщины никогда не образовывали закрытого общества

Несмотря на все успехи прогресса большинство женщин понимают, что в целом мир принадлежит мужчинам. Но если женщины желают освобождения, он должен быть общим. Во-первых, должна произойти экономическая революция, которая лежит в основе любых изменений. Однако, согласно Бовуар, проблема заключается в том, что женщины поддаются посторонним влияниям куда легче, чем мужчины. Несмотря на мощное сексуальное влечение, свойственное мужчинам, любовь больше значит для женщины, так как только в любви она может гармонично примирить эротизм с нарциссизмом. Но любовь имеет еще и трансцендентальный аспект, утверждает Бовуар, поскольку сексуальность влюбленных женщин окрашена мистицизмом. Женщина, чья любовь обращена на мужчину, часто ищет в нем Бога.

Бовуар не хочет сказать, что мужчина и женщина по сути подобны; напротив, она признает и ценит

различия. Поскольку мужчины и женщины сексуально отличны друг от друга, они в известной степени различаются своей чувственностью и чуткостью, а также отношением к деторождению и к детям. Само по себе материнство не является подавляющим или ограничивающим, но установления, введенные мужчинами, превратили материнство в бремя и обузу. Если бы в конкретных делах повседневности мужчины и женщины были равны, тогда появился бы некоторый шанс на то, что различия способствовали бы их взаимодействию, а общие интересы достигались посредством совместной деятельности.

Бовуар против того, чтобы оставлять женственность единственным или главным приемом, с помощью которого женщины могут эффективно строить свои отношения с мужчинами. Она убедительно показывает, что мужчины поработили женщин, и неудивительно, что женственность стала основным средством женщин, стремившихся обеспечить себе некоторую компенсирующую власть. Если экономические условия изменятся таким образом, что женщины будут получать такое же вознаграждение за свой труд, как и мужчины, тогда будет достигнут некоторый прогресс, но одной экономической справедливости недостаточно. Следует признать общую человеческую природу мужчин и женщин, и социальная реальность должна основываться на этой человечности, устремленной к равенству, свободе и вытекающему из них общему благу.

«Эмансипировать женщину, — пишет Бовуар, — значит отказаться от того, чтобы ограничивать ее со-



отнесенностью с мужчиной, не отрицая эту последнюю; пусть она будет независима, и тогда она будет существовать и для него *тоже*; признавая друг друга за личность, каждый из них все же останется для другого *иным*».

Заканчивает Бовуар, призывая женщин стремиться «к освобождению» более полному, чем возможно сегодня. «Послушание» больше не является гражданской добродетелью. Оплачиваемая работа помогла обеспечить женскую свободу. Однако

этим затронуты лишь некоторые, ибо большинство женщин по-прежнему пребывают в традиционном женском мирке. Но отказаться от самой женственности — значит для женщины поступиться частью своей человечности. Независимая женщина будет страдать.

С другой стороны, мужчины начинают примиряться с новым статусом женщин. Совершенно очевидно, что судьба женщины не predetermined раз и навсегда. Она может потребовать свою свободу.

Фредерик Сонтаг

### Библиография

- Appignanesi, L., *Simone de Beauvoir*, London: Penguin Books, 1988.  
 Asher, C.A., *Simone de Beauvoir: A Life of Freedom*, Boston: Beacon Press, 1981.  
 Bair, D., *Simone de Beauvoir: A Biography*, New York: Summit Books, 1990.  
 Cottrell, R.D., *Simone de Beauvoir*, New York: Frederick Ungar, 1975.  
 Fallaize, E., *The Novels of Simone de Beauvoir*, London and New York: Routledge, 1988.  
 Kecfe, T., *Simone de Beauvoir: A Study of Her Writings*, Totowa, N.J.: Barnes & Noble Books, 1983.  
 Madsen, A., *Hearts and Minds: The Common Journey of Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*, New York: William Morrow, 1977.  
 Okely, J., *Simone de Beauvoir*, New York: and London: Pantheon Books and Virago Press, 1986.  
 Patterson, Y.A., *Simone de Beauvoir and the Demystification of Motherhood*, Ann Arbor and London: UMI Research Press, 1989.  
 Wenzel, H.V., ed., *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*. Yale French Studies, № 72, New Haven and London: Yale University Press, 1986.

## СИМОНА ВЕЙЛЬ

Родилась: 1909, Париж.

Умерла: 1943, Эшфорд, Кент, Англия.

Главные труды: «В ожидании Бога» (1951), «Предвосхищения христианства в Древней Греции» (1957), «Нужда в корнях» (1952) «Дневники» (1956), «Угнетение и свобода» (1958).

### Главные идеи

*Мысль неразрывно связана с действием.*

*Личность творится природными и общественными силами и ими же может быть «рассотворена».*

*Чистое благо, чаемое человеком, обнаруживается в прямом нисхождении Бога, а также благодаря опосредующим природным и социальным структурам.*

*Страсти Христовы — это парадигматическое свершение добра.*

Симона Вейль была вторым ребенком в состоятельной еврейской семье, хотя ни один из ее членов не придавал особого значения своим корням. Она не была столь математически одаренной, как ее брат Андре, однако с самого раннего возраста проявляла не только редкую смелость, но и многочисленные личные качества, которыми была отмечена также ее взрослая жизнь. Она была наделена редкостным нравственным мужеством и чувством нравственной чистоты, которые зачастую побуждали ее к строгому и требовательному поиску «истины, красоты, добродетели и любого иного блага» даже тогда, когда эти поиски были чреваты прямым ущербом для нее. Ей также было свойственно редкое и глубокое сострадание к другим, и порой она рыдала при вести о землетрясении на другой стороне земного шара.

Ее начальное образование было эклектичным, но в 1925 году она поступила в Лицей Генриха IV, где попала под влияние видного фило-

софа Эмиля Шартье. Именно ему Вейль обязана своим злободневным, несистематическим стилем. Идеи Шартье о телесных предпосылках мышления тоже оказали серьезное влияние на ее философию.

Эта интеллектуальная зависимость совершенно очевидна даже в ее первой серьезной работе — дипломном сочинении в *École Normale Supérieure* «Наука и восприятие у Декарта». В этой диссертации она попробовала свои силы в жанре картезианских размышлений. Однако в отличие от Декарта, метафизически помещавшего человеческую сущность в мышлении, Вейль считала первичной способностью к действию. Именно эта способность к действию, особенно когда она наталкивается на сопротивление других деятелей и сил, Вейль считала основой мышления, которую, по ее словам, она открыла в некоей элементарной «геометрии», свойственной человеческому поступку. Размышляя над этой геометрией, доказывала она, мы можем придать нашим проектам

методичность, т.е. разумность. Человеческая работа, учитывающая противостоящие силы мира, не только улавливает реальность мира, но и является высшим проявлением человечности.

Цель диссертации Вейль была двоякой. С одной стороны, она пыталась найти способ, с помощью которого человеческое мышление могло действовать таким образом, чтобы мыслимый мир не затмился тучами абстракций. С другой стороны, она также пыталась уйти от абстрактного описания мыслящего человека, приравнивая ли человека к трансцендентальному субъекту или считая саму мысль чем-то априорным.

Два года спустя в своих «Лекциях по философии» (в действительности это лекционная запись, сделанная одним из ее студентов) она значительно серьезнее подходит к роли языка и высказывает предположение о том, что собственно человеческая мысль возникает тогда, когда с помощью языка мы упорядочиваем данный нам мир; именно тогда, с помощью этого порядка, мы постигаем необходимость.

Продолжением этих философских раздумий было участие Вейль в левом движении. Преподавая философию в нескольких лицах, Вейль принимала активное участие в анархо-синдикалистском движении, которое ратовало за перенос производства с крупных предприятий и передачу его в руки небольших трудовых коллективов. Сотрудничая с синдикалистами, она вела вечерние курсы (многие из них были посвящены Марксу) для безработных и даже участвовала в их демонстрации у муниципалитета, что очень не понравилось буржуазному школь-

ному руководству. К тому же в 1932—1933 годах она побывала в довоенной нацистской Германии и отослала во Францию десять статей, в которых описывала положение немецких рабочих и которые были полны мрачных пророчеств. В 1936 году она волилась в ряды анархистов, сражавшихся на Гражданской войне в Испании, но досадная случайность вынудила ее вернуться на родину.

Ее философские и политические интересы слились воедино в важной монографии, написанной в 1934 году и озаглавленной «Размышления о причинах свободы и социального угнетения». Мастерская и в то же время сочувственная критика Маркса, эта работа упрекала его в том, что он не сумел разглядеть истинных следствий собственного анализа. Вейль доказывала, что Марксу не следовало столь уповать на революцию, так как даже на основе его материалистического анализа всякие эффективные изменения зависят от способности управляться с властью; таким образом, слабые по определению не смогут одолеть сильных. Революции слабых, совершавшиеся в прошлом, доказывала она, лишь закрепляли те изменения, которые уже произошли. Ее современники марксисты не понимали, что революция слабых особенно смехотворна, так как экономическая система стала настолько сильной, что индивидуумы более не в состоянии ее контролировать — и это относится даже к так называемым капиталистам. Скорее это система контролирует их: она управляется «специалистами-распорядителями», которые обретают наиболее реальную власть в современном мире. Но даже в их случае всепоглощающим и все-

значащим является предприятие. Оно поработает всех своей силой: именно это и есть угнетение.

Современные марксисты проглядели не только это, — проповедуя революцию, с помощью которой люди смогут освободиться от необходимости трудиться, они проглядели и то, что проблема угнетения в действительности обусловлена тем, что цели и средства поменялись местами. Угнетение возникает тогда, когда люди вместо того, чтобы использовать силы своих предприятий, сами используются ими.

Хотя Вейль и называла «Размышления» своим шедевром, она явно не была удовлетворена ими, и в 1934—1935 годах она берет отпуск, чтобы сблизиться с объектом своих размышлений и трудиться на парижских фабриках в качестве простой работницы.

Она надеялась найти среди рабочих, занятых на одном предприятии, дух товарищества и открыть подлинное значение труда, однако вместо этого Вейль столкнулась с феноменом, который она назвала «несчастьем» (*le malheur*). Несчастье, по ее описанию, состоит не просто в физической муке, но — что важнее — представляет собой разрушение личности рабочих. Прежде она полагала, что человеческая личность является на самом деле фокусом власти, в том числе и социальной власти. Теперь она поняла, что когда необоримая сила, особенно социальные силы, присущие фабричной системе, обращается против личности, тогда личность прекращает свое существование, даже если физическая жизнь и продолжается. Она открыла, что в человеческих обществах, особенно в современных, зачастую

невозможно смириться с необходимостью, чтобы обрести тем самым достоинство; несчастье по самой своей природе не облагораживает, а умалляет. Опыт несчастья начисто стер последние следы метафизического субъекта, стоящего за специфическими индивидуальными актами и историей.

По словам самой Вейль, фабричный год «раздробил ей тело и душу». Однако в два последующих года она пережила три внезапных религиозных озарения, которые открыли новый этап в ее жизни и мысли. Одно из них было особенно важным. В 1938 году на богослужении в честь Святой недели, в аббатстве Солем, куда она пришла послушать грегорианские песнопения, она повстречала молодого англичанина, который познакомил ее со стихотворением Джорджа Герберта «Любовь». В течение недели она постоянно твердила эти стихи про себя, особенно во время мигреней, от которых она страдала всю свою жизнь: в один из моментов, когда она повторяла стихи, несмотря на боль, она пережила мистическую одержимость Христом; во всей чистоте ей открылось благо, которого она чаяла столь долго. Особенно важным в этом событии было то, что она наконец постигла, что страдание и несчастье не являются непреодолимыми препятствиями к чистому благу. Она поняла, что в Страстях Христовых бесполезное, на первый взгляд, несчастье действительно могло связать человека с чистым благом.

После этого события начался период, отмеченный в жизни Вейль созданием важнейших и совершенно своеобразных религиозных текстов, особенно в 1940—1942 годы в

Марселе, куда она бежала вместе с родителями из оккупированного немцами Парижа. Очень значительно эссе «Любовь к Богу и несчастью», в котором она дает ясное определение несчастью, а затем доказывает, что и сам Иисус был несчастен. Несчастье Иисуса, уж им-то никак не заслуженное, а потому необъяснимое, выделяется из общего ряда тем, что Он смирился с ним как с волей Отца и продолжал любить и надеяться даже тогда, когда больше нечего было любить и не на что было надеяться. Таким образом, утверждает Вейль, создалась совершенная связь между Иисусом и Отцом, связь, для создания которой было использовано несчастье, ибо несчастье лучше, чем что-либо другое, отмечает все ограниченные мотивы и ложные блага. Поэтому несчастье — нежеланное и необъяснимое — вовсе не непреодолимая преграда на пути к любви и благодати, а с помощью Божьей любви оно может очистить любовь.

Вейль использовала свой разбор распятия Христа как средство описания творения и человеческой духовности. Бог творил, доказывала она, не актом мощи, но удалением и бессилием. Перестав быть всем, Бог допустил существовать иному. Но Он не покинул тварь совсем, ибо, продолжает она, это удаление было завершено оставлением Сына (исторически совершившееся на кресте) во власти сокрушительных сил необходимости, правящих миром. Тем самым Он даровал твари благодать и цель, которые иначе остались бы ей чужды. Необходимость, хоть она и отдалена от блага, поддается, по слову Платона, увещаниям и может уступить благу. Исполь-

зуя музыкальную аналогию, Вейль утверждала, что тварь и все силы необходимости, из которых она состоит, могут быть уподоблены, так сказать, узлам на вибрирующей струне, которая связывает Бога в полноте бытия с Богом на краю совершенного ничтожества и гармонизирует все сущее.

Аналогичным образом люди обретают совершенную благодать не утверждением силы и попытками самотворения, но «рассотворением», т.е. отказом от использования силы и господства. Принимая необходимость, повинующуюся Богу и устанавливающую их пределы, они могут приникнуть к совершенной благодати и быть заново сотворены по образу Божию. Особенно ясно Вейль показывает это в своем эссе «Формы неявной любви к Богу». Здесь она доказывает, что способность обращать «внимание», т.е. убирать свое Я из центра картины, имея дело с другими или с природным миром — принимая их такими, какие они есть, а не как нечто, полезное для нас, есть любовь к Богу и любовь Бога, даже если мы этого не сознаем.

Несмотря на этот явно мистический поворот в ее мышлении Вейль формально оставалась вне Церкви. Она упорно отказывалась креститься, пока это таинство не было совершено над ней незадолго перед смертью рукой не посвященного в сан друга. Во многом ее сопротивление было обусловлено тем, что она боялась, как бы крещение не отделило ее от тех, кто остается вне Церкви. Ее интересы не были теологическими в узко академическом или церковном смысле. Это подтверждается тем, что она продолжала пи-

сать и размышлять о политических проблемах. Но начиная с этого времени ее политические и социальные раздумья всегда переплетались с ее религиозными интересами.

В последних сочинениях, написанных в Лондоне, когда Вейль работала на Свободную Францию, двойственность ее интересов — политических и религиозных — проявилась наиболее наглядно. В 1942 году она переехала из Марселя в Нью-Йорк, который ей совершенно не понравился. Шесть месяцев она пыталась вернуться во Францию, чтобы основать там училище фронтальных медсестер. Тем самым она намеревалась показать, что союзники сражаются за то, что нравственно несопоставимо с целями нацистов. Ей удалось добраться до Лондона, где она посвятила себя работе над многочисленными докладами, посвященными проблемам легитимно-

го государственного устройства после войны.

Она умерла в 1943 году, через девять месяцев после приезда в Англию. Хотя лечащий врач назвал ее смерть самоубийством, очевидно, что смерть была следствием перенапряжения: больная туберкулезом, Вейль отказывалась есть больше, чем, по ее мнению, едят люди в оккупированной Франции. Даже перед лицом смерти она не утратила своей нравственной решимости.

В то время Вейль была практически неизвестна за пределами очень немногочисленного круга ее французских друзей, так как при жизни она публиковалась очень мало. Однако после войны были изданы многие ее рукописи, бережно доверенные ею друзьям и близким. Издаваемое в наши дни «Собрание сочинений» Вейль будет состоять из пятнадцати томов.

Эрик Спрингстед

### Библиография

- Weil, S., *Waiting for God*, tr. by E. Graufurd, intr. by L.A. Fiedler, New York: Harper & Row, 1951.
- Blum, L., Seidler, V., *A Truer Liberty: Simone Weil and Marxism*, New York: Routledge, 1989.
- Little, P., *Simone Weil: Waiting on Truth*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Pertrement, S., *Simone Weil: A Life*, New York: Pantheon Books, 1976.
- Springsted, E.O., *Christus Mediator: Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*, Chico, Calif.: Scholars Press, 1983.
- Springsted, E.O., *Simone Weil and the Suffering of Love*, Cambridge: Cowley Publications, 1986.
- Winch, P., *Simone Weil: The Just Balance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

## АЛЬБЕР КАМЮ

Родился: 1913, Мондови, Алжир.

Умер: 1960, Вильблевен, Франция.

Главные произведения: «Посторонний» (1942), «Миф о Сизифе» (1942), «Чума» (1947), «Взбунтовавшийся человек» (1951).

### Главные идеи

*Абсурд заключен в противостоянии человеческой потребности в смысле, с одной стороны, и безразличного, бессмысленного мира, с другой.*

*Существование абсурда делает главным философским вопросом проблему самоубийства.*

*Абсурд не требует смерти; ценность жизни придает сознание абсурда вместе с мятежом, который заключается в демонстративном героизме, противостоящем несправедливости.*

*Взбунтовавшись против абсурдных обстоятельств — социальных, политических или личных, — бунтовщик проявляет солидарность с другими людьми и поощряет борьбу за более человечный мир.*

Хотя Альбер Камю не любил, когда его называли экзистенциалистом, сочинения, принесшие ему Нобелевскую премию по литературе за 1957 год, серьезно способствовали популяризации этого философского движения. Романист, драматург, эссеист, Камю родился и вырос в Алжире, где он основал театральную труппу, пьесы для которой писал и ставил он сам. В 1940 году он переехал в Париж, активно участвовал во французском Сопротивлении, занимался журналистикой. Он дружил с Жаном-Полем Сартром, однако эта дружба распалась, и бывшие друзья стали философскими соперниками, хотя многие их взгляды очень схожи.

Камю не был академическим философом. Он жил в трудное время, когда жизнь часто висела на волоске, и поэтому, размышляя о ее смысле, не мог углубляться в тончайшие философские дистинкции. Камю представлялось, что традици-

онные ценности и образ жизни потерпели крах. Он драматически излагал эту ситуацию в пьесах и романах («Посторонний» (1942) и «Чума» (1947) и подвергал ее философскому анализу в эссе, вопрошавших: «Есть ли в жизни смысл?» Смерть помешала ему дать окончательный ответ, ибо Камю погиб внезапно. Любитель быстрой езды, он разбился в автокатастрофе.

### «Миф о Сизифе»

Со своим стремлением к научной точности и математической ясности, новая философия попыталась избавиться от мифических форм выражения. Однако не многие философские работы двадцатого века вызвали к себе столь же широкий интерес, как «Миф о Сизифе» (1942) Камю. В этой работе Камю использовал тему из античных преданий о богах и героях. Его особен-

но привлекал Сизиф — смертный, бросивший вызов судьбе. Сизиф не покорился авторитарным богам, и боги отплатили ему тем, что навечно приговорили его поднимать валун на вершину холма, откуда тот немедленно скатывался вниз. Бесконечное выполнение этой задачи не приносило ему, по всей видимости, ничего, но он не отступался от нее.

Мы не далеко ушли от Сизифа, доказывал Камю. «Миф о Сизифе» начинается такими словами: «Существует лишь одна поистине серьезная философская проблема, и это проблема самоубийства. Рассудив, стоит жить или не стоит, мы ответим на фундаментальный вопрос философии». Камю не думал, что для разрешения этой проблемы мы можем прибегнуть к помощи Бога или религиозной веры. Целью его поисков, сообщает Камю в предисловии к «Мифу», написанном в 1955 году, является жизнь «без опоры на вечные ценности». Он считал, что апелляция к Богу и религии более не заслуживает доверия, ибо в наше время «абсурд» вышел на передний план.

Абсурд настигает нас как чувство, которое, по словам Камю, может охватить человека «на любом перекрестке». Человек «чувствует себя чужим, посторонним» — даже самому себе. Это чувство возникает при столкновении мира с теми требованиями, которые мы предъявляем как существа разумные. Камю разъясняет, что абсурд возникает на пересечении «человеческой нужды и неразумного молчания мира». Мы спрашиваем о тысячах «почему?» и не получаем ответа. Мы ищем решений, но вместо этого пробуем абсурд,

ибо мысль утверждает нечто не прежде, чем со всей очевидностью отрицает утвержденное. «Абсурд, — писал Камю, — зависит не только от мира, но и от человека». Таким образом, задавая вопрос о смысле жизни, мы сознаем, что требование ответа порождает ощущение абсурда. Однако жажда рациональных ответов не должна исчезнуть, несмотря даже на то, что она остается неутоленной. Ее присутствие делает нас людьми.

Если бы не существовало человеческого сознания, то не было бы и абсурда, утверждает Камю. Но оно существует, и поэтому смысл, который мы принимаем как данность, распадается даже прежде, чем познается. «Получается, что на сцене идет представление о крахе, — замечает Камю. — Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на фабрике, обед, трамвай, четыре часа на работе, сон и Понедельник Вторник Среда Четверг Пятница и Суббота — вечно в одном и том же ритме — и по этой дороге легче легкого следовать все время. Но однажды рождается «почему», и все окрашивается смесью усталости и изумления». Ощущение абсурда, продолжает Камю, не тождественно «понятию абсурда». Это ощущение возникает потому, что «абсурд по сути своей — это развод». Абсурд — результат столкновения и разделения человеческого сознания и мира.

Убежденный в неизбежности абсурда, Камю настаивал на том, что существование подразумевает «абсолютное отсутствие надежды». Он не видел ничего, что помогло бы ему подняться над абсурдом. Но смерть могла бы положить этому конец. Поэтому самоубийство превращает-



ся в альтернативу. И действительно, если существование пронизано столь мучительным абсурдом, то не правильно ли сказать, что абсурд приглашает нас умереть и даже посылает самоубийство?

Камю отвечает решительным «нет». Не являясь разрешением проблемы, самоубийство — лишь последнее убежище. Фактически это непростительный экзистенциальный грех: «Человеку важно умереть непримиренным, — настаивал Камю, — и не по собственной воле». Самоубийство усиливает отрицание смысла, делая невозможным извлечение выгоды из признания того, что «абсурд имеет значение лишь постольку, поскольку его не признают». Абсурд никуда не исчезнет, если мы заявим, что отказываемся умирать. Наоборот, он останется. Но Камю полагал, что для победы над абсурдом мы должны оставить его в покое. Парадоксально, но он даже рекомендует придавать особое значение созерцанию абсурда, так как «жизнь станет гораздо лучше, если в ней не будет смысла».

Камю утверждал, что существует логика, имеющая смысл перед лицом абсурда. «Я хочу знать, — писал он, — могу ли я жить со своим знанием и только с ним... Я не знаю, есть ли у мира трансцендентальный смысл. Но я знаю, что мне неизвестен этот смысл и что он не станет известен мне в одночасье». Итак, надеяться на то, что в этой жизни можно выйти за пределы абсурда, равнозначно философскому самоубийству. Невозможно сохранить честность, поддавшись искушению этой надеждой. Но в то же время Камю понимал, что одного разума недостаточно, чтобы убедить нас в

его правоте. Для того чтобы сделать те выводы, которых Камю ожидал от своей логики абсурда, потребна сила воли. Наряду с прочим нам придется решить, почему «в человеческом сердце столько упрямой надежды».

Сизиф — это герой абсурда. Он любит жизнь и ненавидит смерть. Он осужден за свои страсти, но его величие состоит в том, что он никогда не сдастся и всегда честен. Он принимает рок лишь затем, чтобы бросить ему вызов. Тем самым он придает существованию смысл, тот смысл, который не способен опровергнуть абсурд, но отказывается ему поддаться. Сизиф — это творец, созидающий смысл в обстоятельствах, которые, по видимости, лишают человеческую жизнь всякого значения.

Камю хотел, чтобы мы все научились жить так, как живет Сизиф. Он пространно рассуждал о том, что в этом направлении нас может вести, например, художественное творчество, однако в принципе каждый индивидуум должен найти свой выход самостоятельно.

Важно обратить внимание на картину, которой завершается «Миф о Сизифе». Хотя было бы естественным сосредоточиться на Сизифе, толкающем свою скалу на вершину холма, Камю просит нас подумать о Сизифе, достигшем вершины. Ему известно, что валун скатится вниз — так и происходит. Но, направляясь вниз, чтобы закатить его обратно, Сизиф не отчаивается. Он превозмогает судьбу, презирая ее, и поэтому, заканчивает свою книгу Камю, «мы должны представлять себе Сизифа счастливым». Сизиф видит ясно; он прекратил надеять-

ся на избавление. Но, расставшись с надеждой, он сотворил смысл — не только для себя, но своим примером и для других. Хотя существование никогда нас не удовлетворит, жизнь осмысленна, если наша решимость делает ее такой.

### *«Взбунтовавшийся человек»*

Из существования абсурда Камю извлек три вывода: «мой бунт, моя свобода, моя страсть». Он решился, и любовь к жизни побудила его бросить вызов абсурду. В «Мифе о Сизифе» Камю сделал эти выводы, поразмышляв о самоубийстве. В продолжении этой работы — «Взбунтовавшемся человеке» (1951) — Камю расширил свою раннюю тематику. В это время его беспокоила проблема убийства. Двадцатый век доказал, что история — это бойня, пропитанная миазмами, несправедливостью, рукотворной смертью. Абсурд не требует самоубийства, но, возможно, задается вопросом Камю, он узаконивает убийство?

И вновь Камю отвечает решительным «нет». Если абсурд подразумевает, что все разрешено, то отсюда еще не следует, что ничто не запрещено. Опираясь на интуитивную догадку, гласящую, что самый аутентичный человеческий ответ абсурду — это протест против него, Камю подчеркивал, что этот вызов по сути своей носит социальный и коллективный характер. Жизнь проживается в обществе других. Абсурд проникает в существование не просто потому, что чьи-то частные нужды остаются неудовлетворенными, но потому, что столь многое разрушает семьи и разлучает друзей,

уничтожает общий опыт, лишает человеческие взаимоотношения веса. Поэтому вместо того, чтобы толкать к самоубийству или узаконивать убийство, абсурд ведет к бунту во имя справедливости и человеческой солидарности. «Я бунтую, — пишет Камю, — следовательно, существую».

Здесь нам, как и Сизифу, предстоит подъем на гору, так как бунт, проповедуемый Камю, характеризуется выдержкой. Говоря о выдержке, Камю вовсе не хотел сказать, что наши поступки должны быть нерешительными, бесстрастными или вялыми. Но он не хотел и того, чтобы бунтовщик превратился в революционера, который столь часто убивает жизнь, делая вид, что ее спасает. «Логика бунтовщика, — утверждал Камю, — состоит в том, чтобы служить справедливости так, чтобы не приумножать существующую несправедливость, дорожить простым языком, чтобы не присоединяться ко всеобщей лжи, и ставить — вопреки несчастью человеческим — на счастье». Камю не был пацифистом. Он знал, что порой логика бунта даже требует бунтовщика убивать. Но истинный бунтовщик Камю никогда не скажет и не сделает ничего, что могло бы «узаконить убийство, ибо бунт — это, по существу, протест против смерти».

Словно задача бунта недостаточно трудна, Камю еще раз напоминает нам о том, что взбунтовавшись нипочем не минует судьба Сизифа. «Человек может справиться со всем, что должно, — писал он. — Он обязан исправить все, что может быть исправлено. А после того, как это будет сделано, дети будут безвинно умирать даже в совершен-

ном обществе. Даже величайшие усилия человека смогут лишь арифметически уменьшить страдания в мире». Возможно, все было бы иначе, если бы у истоков мира стояли мы, но, по крайней мере, «человек не единственный, кто заслужил упрек; не он положил начало истории».

С другой стороны, добавлял Камю, «он и не полностью безвиновен, ведь он ее продолжает». Наша задача, делает вывод Камю, «учиться жить и умирать и, оставаясь человеком, отказаться от того, чтобы сделаться Богом».

Джон Рот

### Библиография

- А. Камю, Избранное, М., 1969.  
 А. Камю, Из философской эссеистики, «Вопросы литературы», 1980, № 2.  
 А. Камю, Недоразумение, «Совр. драматургия», 1985, № 3.  
 А. Камю, Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. — В кн.: Сумерки богов, М., 1989.  
 Великовский, С.И., Грани «несчастливого сознания», Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю, М., 1973.  
 Великовский, С.И., Философия «смерти бога» и пантрагическое во французской культуре XX в. — В сб.: Философия. Религия. Культура, М., 1982.  
 Семенова, С., Метафизика искусства А. Камю. — В сб.: Теории, школы, концепции, в. 2, М., 1975.  
 Кушкин, Е.П., Альбер Камю. Ранние годы, Л., 1982.  
 Brée, G., *Camus*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1959.  
 Brée, G., ed., *Camus: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962.  
 Lottman, H.R., *Albert Camus: A Biography*, Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, 1979.  
 Masters, B., *Camus: A Study*, Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1974.  
 O'Brien, C.C., *Albert Camus of Europe and Africa*, New York: Viking Press, 1970.  
 Sprintzen, D., *Camus: A Critical Examination*, Philadelphia: Temple University Press, 1988.  
 Tarrow, S., *Exile from the Kingdom: A Political Rereading of Albert Camus*, University: University of Alabama Press, 1985.  
 Wilhoite, F.H., Jr., *Beyond Nihilism: Albert Camus's Contribution to Political Thought*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1968.  
 Woelfel, J.W., *Camus: A Theological Perspective*, Nashville: Abingdon Press, 1975.

## УКАЗАТЕЛЬ МЫСЛИТЕЛЕЙ

### А

Абеляр, Пьер 127  
Августин, Св. 107  
Ансельм Кентерберийский, Св. 118  
Аристотель 49  
Архимед 68

### Б

Бейль, Пьер 346  
Бентам, Иеремия 438  
Бергсон, Анри 615  
Беркли, Джордж 359  
Бернар Клервосский, Св. 135  
Блейк, Уильям 453  
Бовуар, Симона де 777  
Бонавентура, Св. 146  
Бор, Нильс 704  
Бозций, Аниций Манлий Северин 112  
Бубер, Мартин 678  
Бэкон, Фрэнсис 245

### В

Вебер, Макс 647  
Вейль, Симона 784  
Вико, Джамбаттиста 352  
Витгенштейн, Людвиг 731  
Вольтер [Франсуа Мари Аруэ] 366

### Г

Галилей, Галилео 254  
Гассенди, Пьер 273  
Гаусс, Карл Фридрих 483  
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 474  
Гейзенберг, Вернер 756  
Гиппократ 29  
Гоббс, Томас 267

Годвин, Уильям 444  
Гуссерль, Эдмунд 608

### Д

Данте Алигьери 167  
Дарвин, Чарльз 524  
Декарт, Рене 279  
Джемс (Джеймс), Уильям 578  
Джефферсон, Томас 431  
Дьюи, Джон 622

### Е

Евклид 58

### З

Зенон Элейский 16

### К

Кадворт, Ралф 292  
Кальвин, Жан 220  
Камю, Альбер 789  
Кант, Иммануил 401  
Кеплер, Иоганн 260  
Коллингвуд, Робин Джордж 725  
Кондорсе, Мари-Жан Антуан  
Никола де Карита, маркиз де 419  
Конт, Огюст 499  
Коперник, Николай 198  
Кроче, Бенедетто 659  
Кьеркегор, Сёрен 532

### Л

Лавуазье, Антуан Лоран 425  
Лейбниц, Готфрид Вильгельм 337  
Локк, Джон 317  
Лютер, Мартин 213

## М

Маймонид, Моисей 140  
 Макиавелли, Никколо 188  
 Максвелл, Джеймс Клерк 563  
 Мальбранш, Никола 324  
 Мальтус, Томас Роберт 469  
 Марк Аврелий 85  
 Маркс, Карл 545  
 Менделеев, Дмитрий Иванович 568  
 Мендель, Грегор Иоганн 560  
 Милль, Джон Стюарт 518  
 Монтень, Мишель де 233  
 Мор, Генри 287  
 Мор, Томас 205

## Н

Нибур, Райнгольд 748  
 Ницше, Фридрих 586  
 Ньюман, Джон Генри, кардинал 505  
 Ньютон, Исаак 329

## О

Оккам, Уильям 174  
 Ориген 96  
 Ортега-и-Гассет, Хосе 698

## П

Парменид 10  
 Паскаль, Блез 298  
 Пейн, Томас 409  
 Пирс, Чарльз Сандерс 572  
 Планк, Макс 602  
 Платон 36  
 Плотин 101  
 Протагор из Абдеры 23  
 Птолемей 79

## Р

Ранер, Карл 765  
 Рассел, Бертран 665  
 Руссо, Жан-Жак 387

## С

Сантаяна, Джордж 639  
 Сартр, Жан-Поль 771  
 Секст Эмпирик 90  
 Смит, Адам 393  
 Спенсер, Герберт 551  
 Спиноза, Бенедикт 309

## Т

Тейяр де Шарден, Пьер 691  
 Тереза Авильская, Св. 226  
 Тиллих, Пауль 712  
 Тойнби, Арнольд 736  
 Торо, Генри Давид 537

## У

Уайтхед, Альфред Норт 633  
 Унамуно-и-Хуго, Мигель де 654  
 Уоллстонкрафт, Мэри 461

## Ф

Фокс, Джордж 304  
 Фома Аквинский, Св. 153  
 Фрейд, Зигмунд 594

## Х

Хайдеггер, Мартин 741  
 Хуан де ла Крус, Св. 238

## Ш

Шопенгауэр, Артур 489  
 Шрёдингер, Эрвин 720

## Э

Эдвардс, Джонатан 372  
 Эйнштейн, Альберт 683  
 Экхарт, Майстер 162  
 Эмерсон, Ралф Уолдо 510  
 Эпиктет 74  
 Эпикур 63  
 Эразм, Дезидерий 182

## Ю

Юм, Дэвид 380  
 Юнг, Карл Густав 671

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	
Авторы .....	
ПАРМЕНИД (ок. 515— после 450 до н.э.) .....	10
ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ (ок. 490—ок. 430 до н.э.) .....	1
ПРОТАГОР ИЗ АВДЕРЫ (ок. 490—ок. 420 до н.э.) .....	2
ГИППОКРАТ (ок. 460—ок. 370 до н.э.) .....	20
ПЛАТОН (ок. 429—347 до н.э.) .....	3
АРИСТОТЕЛЬ (384—322 до н.э.) .....	40
ЕВКЛИД (350— 325 — ок. 275 до н.э.) .....	5
ЭПИКУР (ок. 341—ок. 270 до н.э.) .....	6
АРХИМЕД (ок. 287—212 до н.э.) .....	60
ЭПИКТЕТ (ок. 50—ок. 125 н.э.) .....	71
ПТОЛЕМЕЙ (ок. 100—ок. 175 н.э.) .....	7
МАРК АВРЕЛИЙ (121—180 н.э.) .....	81
СЕКСТ ЭМПИРИК (расцвет— 200 г. н.э.) .....	91
ОРИГЕН (ок. 185— ок. 254 н.э.) .....	96
ПЛОТИН (ок. 204—270 н.э.) .....	101
СВ. АВГУСТИН (354—430 н.э.) .....	107
БОЭЦИЙ, АНИЦИЙ МАНЛИЙ СЕВЕРИН (ок. 480—ок. 525 н.э.) .....	112
СВ. АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (1033—1109) .....	118
АБЕЛЯР, ПЬЕР (1079—1142) .....	127
СВ. БЕРНАР КЛЕРВОССКИЙ (1090—1153) .....	135
МОИСЕЙ МАЙМОНИД (1135—1204) .....	140
СВ. БОНАВЕНТУРА (1217—1274) .....	146
СВ. ФОМА АКВИНСКИЙ (1224?—1274) .....	153
МАЙСТЕР ЭКХАРТ (ок. 1260—ок. 1327) .....	162
ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ (1265—1321) .....	167
ОККАМ, УИЛЬЯМ (ок. 1285—ок. 1347) .....	174
ЭРАЗМ, ДЕЗИДЕРИЙ (1466—1536) .....	182
МАКИАВЕЛЛИ, НИККОЛО (1469—1527) .....	188
КОПЕРНИК, НИКОЛАЙ (1473—1543) .....	198
МОР, ТОМАС (1478—1535) .....	205
ЛЮТЕР, МАРТИН (1483—1546) .....	213

КАЛЬВИН, ЖАН (1509—1564) .....	220
СВ. ГИРЕЗА АВИЛЬСКАЯ (1515—1582) .....	226
МОНТЕНЬ, МИШЕЛЬ ДЕ (1533—1592) .....	233
СВ. ХУАН ДЕ ЛА КРУС (1542—1591) .....	238
БЭКСОН, ФРЭНСИС (1561—1626) .....	245
ГАЛИЛЕЙ, ГАЛИЛЕО (1564—1642) .....	254
КЕПТЕР, ИОАНН (1571—1630) .....	260
ЛОВБС, ТОМАС (1588—1679) .....	267
РАССЕНДИ, ПЬЕР (1592—1655) .....	273
ДЕКАРТ, РЕНЕ (1596—1650) .....	279
ЭДМОНД ГЕНРИ (1614—1687) .....	287
КАДВОРТ, РАЛФ (1617—1688) .....	292
ПАСКАЛЬ, БЛЕЗ (1623—1662) .....	298
ФОКС, ДЖОРДЖ (1624—1691) .....	304
СПИНОЗА, БЕНЕДИКТ (1632—1677) .....	309
ТОБИАС ДЖОН (1632—1704) .....	317
МАЛЬБРАНШ, НИКОЛА (1638—1715) .....	324
НЬЮТОН, ИСААК (1642—1727) .....	329
КЕЙВЧИЦ, ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ (1646—1716) .....	337
БЕЙЛЬ, ПЬЕР (1647—1706) .....	346
ВИКО ДЖАМБАТТИСТА (1668—1744) .....	352
БЕРКЛИ, ДЖОРДЖ (1685—1753) .....	359
ВОЛТЕР [ФРАНСУА МАРИ АРУЭ] (1694—1778) .....	366
ЭДВАРДС, ДЖОНАТАН (1703—1758) .....	372
ЮМ, ДЭВИД (1711—1776) .....	380
РУССО, ЖАН-ЖАК (1712—1778) .....	387
СМИТ, АДАМ (1723—1790) .....	393
КАНТ, ИММАНУИЛ (1724—1804) .....	401
ПЕЙН, ТОМАС (1737—1809) .....	409
<del>ДОРСЕ, МАРИ-ЖАН АНТУАН НИКОЛА ДЕ КАРИТА,</del>	
МАРКИЗ ДЕ (1746—1794) .....	419
ЛАУАЗЬЕ, АНТУАН ЛОРАН (1743—1794) .....	425
ДЖЕФФЕРСОН, ТОМАС (1743—1826) .....	431
БЕНТАМ, ИЕРЕМИЯ (1748—1832) .....	438
ГОДВИН, УИЛЬЯМ (1756—1836) .....	444
БЛЕЙК, УИЛЬЯМ (1757—1827) .....	453
УОЛЛСТОНКРАФТ, МЭРИ (1759—1797) .....	461
МАЛЬТУС, ТОМАС РОБЕРТ (1766—1834) .....	469
ГЕГЕЛЬ, ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ (1770—1831) .....	474
ГАУСС, КАРЛ ФРИДРИХ (1777—1855) .....	483
ШОПЕНГАУЭР, АРТУР (1788—1860) .....	489
КОНТ, ОГЮСТ (1798—1857) .....	499
НЬЮМЭН, ДЖОН ГЕНРИ, КАРДИНАЛ (1801—1890) .....	505
ЭМЕРСОН, РАЛФ УОЛДО (1803—1882) .....	510
МИЛЛЬ, ДЖОН СТЮАРТ (1806—1873) .....	518
ДАРВИН, ЧАРЛЬЗ (1809—1882) .....	524

КЪРКЕГОР, СЕРЕН (1813—1855) .....	532
ТОРО, ГЕНРИ ДАВИД (1817—1862) .....	537
МАРКС, КАРЛ (1818—1883) .....	545
СПЕНСЕР, ГЕРБЕРТ (1820—1903) .....	551
МЕНДЕЛЬ, ГРЕГОР ИОАНН (1822—1884) .....	560
МАКСВЕЛЛ, ДЖЕЙМС КЛЕРК (1831—1879) .....	563
МЕНДЕЛЕЕВ, ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ (1834—1907) .....	568
ПИРС, ЧАРЛЬЗ САНДЕРС (1839—1914) .....	572
ДЖЕМС, УИЛЬЯМ (1842—1910) .....	578
НИЦШЕ, ФРИДРИХ (1844—1900) .....	586
ФРЕЙД, ЗИГМУНД (1856—1939) .....	594
ПЛАНК, МАКС (1858—1947) .....	602
ГУССЕРЛЬ, ЭДМУНД (1859—1938) .....	608
БЕРГСОН, АНРИ (1859—1941) .....	615
ДЬЮИ, ДЖОН (1859—1952) .....	622
УАЙТХЕД, АЛЬФРЕД НОРТ (1861—1947) .....	633
САНТАЯНА, ДЖОРДЖ (1863—1952) .....	639
ВЕБЕР, МАКС (1864—1920) .....	647
УНАМУНО-И-ХУГО, МИГЕЛЬ ДЕ (1864—1936) .....	654
КРОЧЕ, БЕНЕДЕТТО (1866—1952) .....	659
РАССЕЛ, БЕРТРАН (1872—1970) .....	665
ЮНГ, КАРЛ ГУСТАВ (1875—1961) .....	671
БУБЕР, МАРТИН (1878—1965) .....	678
ЭЙНШТЕЙН, АЛЬБЕРТ (1879—1955) .....	683
ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН, ПЬЕР (1881—1955) .....	691
ОРТЕГА-И-ГАССЕТ, ХОСЕ (1883—1955) .....	598
БОР, НИЛЬС (1885—1962) .....	704
ТИЛЛИХ, ПАУЛЬ (1886—1965) .....	712
ШРЕДИНГЕР, ЭРВИН (1887—1961) .....	720
КОЛЛИНГВУД, РОБИН ДЖОРДЖ (1889—1943) .....	725
ВИТГЕНШТЕЙН, ЛЮДВИГ (1889—1951) .....	731
ТОЙНБИ, АРНОЛЬД (1889—1975) .....	736
ХАЙДЕГГЕР, МАРТИН (1889—1976) .....	741
НИБУР, РЕЙНГОЛЬД (1892—1971) .....	748
ГЕЙЗЕНБЕРГ, ВЕРНЕР (1901—1976) .....	756
РАНЕР, КАРЛ (1904—1984) .....	765
САРТР, ЖАН-ПОЛЬ (1905—1980) .....	771
БОВУАР, СИМОНА ДЕ (1908—1986) .....	777
ВЕЙЛЬ, СИМОНА (1909—1943) .....	784
КАМЮ, АЛЬБЕР (1913—1960) .....	789